

امام اعظم ابوحنيفه

محمد ابوزهره

۵۷۶ مسلم فقہ کے وجود میں ائمہ کا اختلاف  
 ۵۷۸ مسائل تجارت میں امام ابوحنیفہؒ کا بنیادی فکر  
 ۵۷۹ بیع مسلم میں مقام ادائیگی کی تعیین  
 ۵۸۲ امام اور صحابہ میں اختلاف کی نوعیت  
 ۵۷۹ بیع مسلم میں راس المال کی تعیین  
 ۵۸۵ بیع مسلم کے چند دیگر مسائل میں اختلاف  
 ۵۸۶ راس المال کا مجلس میں وصول کرنا  
 ۵۸۷ بیع مسلم میں خیار ردیت و خیار بشرط  
 ۲۶ - بیع مساومہ، مراجمہ، تولیہ  
 ۵۹۰ اشراک و ضعیفہ  
 ۵۹۰

۵۹۰ بیع کی بعض قسمیں اور ان کی تفریعات  
 ۵۹۱ ایک ذیلی قسم  
 ۵۹۱ ثمن اول کا معلوم ہونا صحت بیع کی شرط  
 ۵۹۲ ثمن اول اور ثمن ثانی میں مماثلت  
 اخراجات اصل قیمت میں شامل کیے جاسکتے ہیں  
 ۵۹۳ امام ابوحنیفہؒ اور زفرؒ کا اختلاف  
 ۵۹۵ ثمن اول کا اظہار  
 ثمن میں خیانت کا ظہور اور اس میں  
 اختلاف کی صورت  
 ۵۹۶

۵۹۸ حضرت امام کا بیہ مثال تجارتی ردیت کرنا  
 ۵۹۹ ردیت میں اس کی آزادگی  
 ۷۰۲

۵۵۰ صالح اعراف اور عادات کی حیثیت  
 عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف  
 ۵۵۳ اور تضاد کی صورتیں  
 نص عام اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت  
 ۵۵۵ عرف اور نص عام میں تعارض  
 " عرف المقارن  
 ۵۵۶ عرف لفظی  
 " عرف عملی  
 " عرف عام  
 نص عام اور عرف خاص  
 ۵۵۸ تفکیک امام ابوحنیفہؒ کی دقیقہ سنجی  
 ۵۶۰

۵۸۹ - ۵۶۰  
 ابوحنیفہؒ تاجر کی آئینہ دار بعض فقہی فروع  
 ۵۶۰ خرید و فروخت کے اصول چارگانہ  
 ۵۶۲ عقود مذکورہ کی درست اجمالیہ  
 ۵۶۵

بیع  
 تجارت میں صحت  
 ۵۶۷ تجارتی معاملات میں صحت احترام  
 ۵۶۸ بیع مسلم کے شرائط  
 ۵۶۹ کیلی و ذنی اور عددی اثبات  
 گوشت میں بیع مسلم  
 ۵۶۸ شدہ ریخت میں صحابہ میں اختلاف  
 پارچہ جات میں بیع مسلم اور اس کے شرائط  
 ۵۶۹



۴۸۔ نکاح میں عورت کی خود مختاری ۶۰۳

۶۰۳ ————— ۶۱۱

۶۰۳ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل

۶۰۸ مخالفین کے دلائل

۶۱۰ لیکن یہ آزادی بھی مقید ہے

۶۱۹۔ کسی عاقل بالغ کو اپنے مال میں

۶۱۲ تصرف کرنے سے نہ روکا جائے

۶۱۲ ————— ۶۲۰

سفید اور اسکے حالات و معاملات میں

۶۱۲ امام صاحبؒ کا مسلک

۶۱۲ علم انفس کی تائید

امام صاحبؒ کے دلائل

۶۱۸ مجوزین حجر پابندی کے دلائل

۵۰۔ مقررین پر پابندی نہ لگائی جائے

۶۲۱ ————— ۶۲۶

۶۲۱ دو نقطہ نظر اور ان کی تفصیل

۶۲۲ دواؤں کے دلائل

۶۲۳ کیا مقررین کے مال کو فروخت کیا جاسکتا ہے

۵۱۔ ہر مالک اپنی ملک میں آزاد ہے

۶۲۴ ————— ۶۲۹

۵۔ وقف کنندہ اور اس کے وارث

تفصیل پابندی

۶۲۰ امام صاحبؒ کا مذہب امرائے دلائل

۶۳۲ دوسرے فقہاء کے دلائل

۶۲۵ خلاصہ مباحثہ سابقہ

۶۳۴ ۵۳۔ شرعی حیلے

۶۳۴ ————— ۶۶۰

۶۳۴ امام ابو حنیفہؒ اور کتاب الحیل

۶۳۸ کتاب الحیل امام محمدؒ کی تصنیف

۶۴۰ منقولہ حیلوں کی نوعیت

نصاف کی کتاب الحیل

حیلہ کی حقیقت اور اسکی قسمیں

۶۴۱ پہلی قسم

۶۴۲ دوسری قسم

تیسری قسم

۶۴۳ اصناف کے مجوزہ حیلوں کی قسم تعلق رکھتے ہیں

عراق میں حیلوں کے حراز

۶۴۶ فقہی حیلوں کے اقسام اربعہ

پہلی قسم اور اس کی مثالیں

۶۴۹ دوسری قسم اور اس کی مثالیں

۶۵۰ تیسری قسم اور اس کی مثالیں

۶۵۲ چوتھی قسم اور اس کی مثالیں

۶۵۵ امام ابو حنیفہؒ کے وضع کردہ حیلوں کی کیفیت

انقطاع شفعہ کا حیلہ اور ضامن کا اختلاف

۶۵۷ زکوٰۃ نہ دینے کا ایک حیلہ

۶۵۸ مستشرقین یورپ اور ہندی حیلے

- ۶۸۱ فقہ حنفی میں اس کی حیثیت  
 اہل تخریج کا کام اور واقعات و فتاویٰ ۶۸۲  
 ۵۷ - تخریج و تزییح ۶۸۴  
 ۶۸۴ - ۶۹۲  
 ۶۸۴ تخریج و تزییح کی توضیح  
 " تخریج کن امور پر مبنی ہے  
 مذہب حنفی میں اقوال اہل تخریج کی حیثیت ۶۸۶  
 " تخریج کے بار آور نتائج  
 فقہ میں جمود آنے کی وجہ ۶۸۷  
 اقوال مختلفہ میں تزییح کے اصول قواعد  
 اہل تخریج کی ہر دور میں ضرورت ۶۹۱  
 قوت دلیل کی بنیاد پر تزییح ۶۹۲  
 قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو تزییح  
 باب اجتہاد کو دیکھا جائے ۶۹۳  
 ۵۸ - حنفی مذہب کا شیوع اور  
 اشاعت عام ۶۹۵  
 ۶۹۵ - ۷۰۳  
 شیوع کے اسباب و عوامل ۶۹۵  
 دیگر اسباب و محرکات ۶۹۷  
 مغربی ممالک میں حنفی مذہب کی اشاعت  
 مصر میں حنفی مذہب کی اشاعت ۶۹۹  
 حنفی فقہ اور بلادِ شام ۷۰۱  
 مشرقی ممالک میں حنفی فقہ کو مزورج  
 روسی ترکستان میں مذہب فقہائے  
 ہندو پاکسٹان میں ترقی  
 مراجم و مصاب

- ۵۴ - حنفی مذہب اور اس کا نشو و نما اور ارتقاء ۶۶۱  
 ۶۶۱ - ۶۶۶  
 فقہ حنفی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے  
 اقوال و فتاویٰ کا نام ہے ۶۶۱  
 کیا تلامذہ کے اقوال کا اصل منبع  
 امام ابوحنیفہؒ تھے۔ ۶۶۳  
 تلامذہ امام مجتہد مستقل تھے۔ ۶۶۵  
 حنفی فقہ میں تلامذہ امام کے علاوہ دیگر اقوال کی ہمیشہ  
 عوامل ارتقاء ۶۶۶  
 ۵۵ - (۱) فقہ حنفی کے مجتہدین اور  
 اہل تخریج ۶۶۷  
 ۶۶۷ - ۶۷۴  
 طبقہ اولیٰ، مجتہد مستقل ۶۶۷  
 دوسرا طبقہ ۶۷۰  
 " تیسرا طبقہ  
 چوتھا طبقہ ۶۷۱  
 " پانچواں طبقہ  
 چھٹا طبقہ ۶۷۲  
 ساتواں طبقہ ۶۷۳  
 خلاصہ مباحث سابقہ  
 ۵۶ - (۲) حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت  
 اور اس کے وجوہ و اسباب ۶۷۵  
 ۶۷۵ - ۶۸۳  
 اختلاف روایات ۶۷۶  
 اقوال امام میں کثرت اختلاف ۶۷۸  
 اصحاب ابوحنیفہؒ کا اختلاف اور



# فہرست تصحیحات و تعلیقات ہمہ

- ۱۵۹ نام مالکؒ "الحدیث" تھے اہل الرائے نہیں  
فقہائے مالکیہ کی دو قسمیں اہل حدیث و اہل الرائے  
صحیح حدیث بجائے خود اصل سے کسی وجہ  
سے بھی اس کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ ۱۶۰-۱۶۱ و ۱۶۸  
۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۴۰ و ۲۴۱  
صحیح حدیث کی حیثیت میں اہل حدیث کا  
موقف۔ ۱۶۰-۱۶۱ و ۱۶۹ و ۲۲۸ و ۲۳۲  
صحیح حدیث کی قطعیت ۲۶۹  
بقول شاہ ولی اللہ صحیحین کی حیثیت  
گرانے والا مبتدع ہے۔  
قاعدہ عامہ یا اصل قرآنی (ودایت) سے  
تعارض حدیث کی بحث اور شاطبی وغیرہ مالکی  
فقہاء کی تقریروں پر علمی نقد ۱۵۹-۱۶۹ و ۲۵۱ و ۲۸۰  
"اصل قطعہ" سے حدیث کے تعارض میں منکف امام مالکؒ  
کی تحقیق ۱۵۹-۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۶۶-۱۶۷ و ۲۲۵ و ۲۵۲ و ۲۸۰  
بعض صحابہؓ کے اقوال سے تعارض اور اسکا ازالہ ۲۰۱ و ۲۰۲  
۲۵۰-۲۵۱  
ابن سبکی شخصیت تاریخ میں مسلم ہے ۱۸۶  
افکار معتزلہ میں یہودی و عیسائی عقائد کی آمیزش ۲۳۲ و ۲۳۳  
مستشرقین کے معتزلہ کی طرح کرنے کا سبب ۲۲۸ و ۲۲۹  
خلافت کی ابتداء و اصل معتزلی نے کی تھی ۲۳۲  
اہل السنۃ و الجماعہ کے اصول سنہ ایمان کے تقابلیہ  
میں معتزلہ کے اصول خمسہ ایجاد کرنے کی غرض اور

- اس مقولہ پر بحث کہ محدث عطار ہوتا ہے  
اور تفسیر طیب ۱۲۳  
اکابر محدثین کے حدیث و فقہ میں جامع ہونے  
کی روشن دلیل ۱۲۲  
صدیق اکبرؓ کی خلافت تقریباً نص پر مبنی تھی ۱۲۹  
انصافیت صدیق پر اجماع صحابہؓ ۱۸۱  
حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے تلاعن کی  
کہانی رافضیوں کی گھڑنت ہے ۱۳۰-۱۳۱  
امام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں حضرت عثمانؓ  
حضرت علیؓ سے افضل قرار دئے گئے ہیں ۲۴۵ و ۲۴۶  
یہ غلط ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ خلافت  
کو اولادِ فاطمہ کا حق سمجھتے تھے۔ ۲۴۱-۲۴۲  
مندرجہ متن کہانی علمائے سلف کو بدنام  
کرنے کے لئے گھڑی گئی ۱۲۰ و ۱۲۱  
تقلیل روایت کی نسبت ناروق اعظم کی  
طرف سندایح نہیں بر تقدیر صحت کی توجیہ ۱۲۹ و ۱۳۰  
محدثین کا طریقہ تنقید روایات ۱۵۴  
موضوع اور ۱۵۵  
پابند نہیں  
۱۵۸-۱۵۹

ان پر تبصرہ ۲۲۵-۲۳۵  
 معتزلہ کی توحید کی حقیقت ۲۳۸-۲۳۵  
 معتزلہ کی اصیبت ۲۲۰-۲۳۹  
 معتزلہ کا درمیانی درجہ ۲۲۱  
 معتزلہ کی دودھاری تلوار ۲۲۲  
 معتزلہ کے دفاع از اسلام کی حقیقت ۲۲۲  
 معتزلہ کے احمقانہ تشدد کا رد عمل ۲۵۰ و ۲۲۷  
 معتزلہ کا دفاع اور اس پر تنقید ۲۵۱  
 معتزلہ اپنے حسب منشا نصوص شرعیہ کی تاویل میں کرتے تھے مثلاً صاحب کشف وغیرہ ۲۵۹  
 ابو الحسن بصری معتزلی پر مختصر تبصرہ ۲۲۷ و ۲۲۸ و ۲۲۹  
 محدثین کرام کی وسعت قلبی اور حمیت دینی ۲۵۲  
 قرآن مجید کے مخلوق ہونے کا عقیدہ مگر اسی بلکہ کفر ہے سلف صالح کا مذہب ۲۹۹  
 مسند امام ابو حنیفہ کے بارے میں شاہ عبدالعزیز اور مولانا شبلی مرحوم کے بیانات ۳۱۵-۳۱۶  
 علامہ ظاہری کے حنفی ہونے کی وجہ ۳۵۲  
 مصنف کا شاہ ولی اللہ پر اعتراض اور اس کی حقیقت ۳۶۳ و ۳۶۴  
 تخریجی اصول فقہ حنفیہ پر شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی تنقید کا ذکر ۳۶۲ و ۳۹۵ و ۴۰۰-۴۰۱  
 تحصیل حدیث میں محدثین اور فقہائے عراق کی مساعی میں فرق ۳۹۵  
 قبیلہ عربیہ والی حدیث پر مصنف کا نقد اور اس کا واقعاتی جائزہ ۳۹۸  
 ندعی پیداوار کے نصاب زکوٰۃ میں مسلک صحیح ۳۹۹  
 حدیث و سنت ایک ہی شے کے دو عنوان ہیں ۴۲۲  
 اثبات عقائد کے لئے قرآن اور حدیث میں فرق معتزلی ذہن کی پیداوار ہے ۴۲۲

صحیح کی تعریف میں ضبط کی قید اور حنفیہ کے دقیق مفہوم کی حقیقت اور پس منظر ۴۳۸  
 محدثین کی شرط صحت نسبت اہل کفر کے نسبت ۴۳۹  
 حضرت امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب منظرہ ۱۵۶ و رفع الیدین کا ذکر اور اس کی علمی تحقیق ۴۳۹-۴۴۱  
 حضرت امام کے قبیل الحدیث ہونے کا مطلب اور اس کی وجہ ۴۴۲  
 قواعد عامہ (درایت) کے بل بوتے پر استرا و حد کا شاخسانہ اور منالطیات کا ازالہ ۴۳۸-۴۵۱ و ۴۵۴  
 دروغ گو اور ضعیف راویوں کی نشاندہی ۴۴۰-۴۴۱  
 غیبت اور عیب نہیں ۴۴۳  
 امام ابو حنیفہ کسی قیاس یا قاعدہ کی بنا پر حد کو مسترد نہ کرتے تھے ۴۶۱ و ۴۶۱  
 بعض سلف کا روایت حدیث میں احتیاط بطور شک تھا ۴۶۲  
 مندرجہ متن مسئلہ کو شدت سے معطل ماننا اجماع اہل سنت کے مخالف کاوش ہے۔ ۵۱۷  
 استحسان اور مصالح کے بارے میں ایک ضروری تہنیه ۵۲۰  
 اہمیت کریمہ کے کلمہ حتی تنکح کی صحیح تفسیر ۶۰۵  
 کلمہ فلا تضاد ہون ان ینکحن کی صحیح تفسیر اور نکاح میں اجازت ولی کی شرط ۶۰۶-۶۰۷  
 مسئلہ حجر (پابندی) اور حدیث معاذ کا صحیح مطلب ۶۲۵  
 مسئلہ لزوم وقف میں صاحبین اور جمہور کے مذہب کی تحقیقی تائید ۶۳۰-۶۳۱ و ۶۳۲  
 امام ابو یوسف کی طرف منسوب جیمہ زکوٰۃ کی تحقیق ۶۵۷-۶۵۸  
 برصغیر ہندوپاک میں مذہب فقہائے محدثین کی رہنمائی و ترقی ۷۰۲



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پیش نظر

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد

پروفیسر محمد ابو زہرہ لاہور کالج نواد یونیورسٹی قاہرہ مصر کی قابل احترام شخصیت اور ان کی پیش رہا تصانیف کے اردو تراجم، پاکستانی حضرات کے لئے اب نئے نہیں۔ ۱۹۵۶ء میں بہار سے کتاب "حیات امام احمد بن حنبل" المکتبۃ السلفیہ لاہور نے بڑی آب و تاب سے شائع کی اور وہ ان طبقہ ان سے متعارف ہو گیا ہے اس سے قبل صرف وہی عربی دان حضرات انہیں کچھ جانتے تھے جن کو عربی جرائد و مجلات میں آپ کے پرہیزگار علمی مقالات کے مطالعہ کا موقع ملا تھا۔

جنوری ۱۹۵۶ء میں جب پنجاب یونیورسٹی نے لاہور میں عالمی مجلس مذاکرہ اسلامیہ منعقد کی اور صاحب موصوف بہ نفس نفیس اس میں تشریف لائے تو ثائقین کو براہ راست ان سے ملنے اور ان کے ارشاد عالیہ سننے کا شرف حاصل ہوا اور مجلس مذاکرہ میں کی گئی بعض تقریروں سے اندازہ ہوا کہ آپ نہ صرف ایک بلند پایہ فقیہ، زبردست صاحب علم اور ایک عظیم الخطیب ہیں بلکہ اس کے ساتھ ہی اپنے اندر حرارت ایمانی اور بے پناہ دینی غیرت و حمیت بھی رکھتے ہیں۔ مجلس مذاکرہ میں بعض پاکستانی مجدد زوہ الحاد پسند طبقہ اور فتنہ انگار حدیث کے سربراہوں کو جس طرح آپ نے اپنے ہاتھوں لیا اہل علم کی ایک کثیر جماعت اسکی زندہ گواہ ہے۔ عربی زبان میں اعظم بحال کی سیرت و سوانح کی تاریخ خاصی پرانی ہے اس زمرہ میں مولانا سلیمان علمدار و فضلہ، ائمہ دین، زہاد و صوفیاء بھی شامل ہیں۔ پروفیسر ابو زہرہ نے اس صنف تصنیف میں بڑا مفید کام کیا ہے اور ائمہ دین کی الگ الگ شخصیتوں پر ایک ایک ضخیم کتاب لکھ ڈالی ہے۔

اردو دان طبقہ کی خوش قسمتی سے یہ کتابیں عربی سے اردو ترجمہ ہو کر شائع ہو رہی ہیں اور پاکستان کے تعلیم یافتہ طبقہ میں انہیں بڑا احسن قبول حاصل ہوا ہے چنانچہ "حیات امام احمد بن حنبل" "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ" اور "طبوغا" المکتبۃ السلفیہ لاہور نے "حیات امام مالک"، "حیات امام شافعی" اور "طبوغا" سے آراستہ ہو کر مقبول خاص و عام ہو چکی ہیں۔ "حیات حضرت امام ابو حنیفہ" اب آپ کے ہاتھوں میں پہنچ رہی ہے یہ کتب در حقیقت روحانیت کے وہ لیکچرز ہیں جو انہوں نے نواد یونیورسٹی لاہور میں فقہ میں تخصص (SPECIALISATION)

کہ زولہ طلبہ کو اسلامی قانون پڑھانے وقت جیسے یہ لیکچرز انہوں نے بڑی دیدہ ریزی اور جانکامی سے مرتب کئے اور ائمہ عظام کی سیرت و سوانح تسلیم و تربیت، شبیوخ و اسانذہ سے لے کر ان کی فقہ کے خصوص و تمیزات، اصول و قواعد و ارتقائی تاریخ، سیاسی پس منظر اور اثرات و نتائج تک کو کئی چیز آئینہ نگاہ بنائیں۔ لیکن ہے خالص ذاتی قسم کے بعض معمولی حالات ان کتابوں میں نہ ملیں جس کی وجہ سے کہ ان کا اصل مقصد تدوین ہر اہم فقہی پایہ اور ان کی فقہ کی ممتاز خصوصیات کو اجاگر کرنا ہے جیسا کہ اپنی کتاب "مالک و حیاۃ و عصرہ - آراء و فقہیہ کے مقدمہ طبع ثانی میں انہوں نے لکھ دیا ہے انما دراستہ الفقیہ دراستہ لمنہا جہ الفقہی اولاً وبالذات

و الحیاۃ و بیئہ ثانیاً و بالعرف او علی وجه التبعیۃ (ص ۵)

مقام حیرت و استعجاب ہے کہ شیخ ابوزہرہ کی کتابوں میں جس کتاب کو ترتیب زبانی کے لحاظ سے صرف دو سہ درجہ حاصل تھا اور جسے پاکستان میں ارادت مندان امام ابوحنیفہ کی کثرت تعداد کے پیش نظر سب سے پہلے منصفہ شہود پر جلوہ گر ہونا چاہیے تھا مگر وہی تاخیر سے دوچار ہوتی۔ تاہم فوجیے بدیر آید درست آید۔ المکتبہ السلفیہ برفیقہ تعالیٰ اس اہم کتاب کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور بڑی آن بان اور قابل رشک اہتمام کے ساتھ بہت تھوڑے وقت میں منصفہ شہود پر لائے ہیں وہ کامیاب ہو گیا ہے۔

امام ہمام اپنے لاتعداد اوصاف و تمیزات اور گونا گون خصائص و محامد کی بنا پر بلاشبہ اعظم رجال میں سے تھے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول آپ کے بارے میں کس قدر حقیقت پر مبنی معلوم ہوتا ہے من اداد ان یتعبد فی الفقہ فطو حیا علی ابی حنیفہ و جو فقہ میں پوری مہارت حاصل کرنا چاہے وہ ابو حنیفہ کا ہو کر رہے گا محدث ابن معین کا قول ہے - القراءۃ عندی قراءۃ حمزہ و الفقہ فقہ ابی حنیفہ و قابل تعریف قرأت حمزہ کی ہے اور فقہ ابو حنیفہ کی۔

امام خلیل بغدادی، امام زوی، حافظ ابن حجر عسقلانی، ابن حجر مکی، حلال الدین سیوطی، یافعی، شعرائی، ایسے محدثین و مؤرخین اور فقہانے اپنی تصانیف میں امام کی شان میں جو اقوال مدحیہ نقل کئے ہیں اگر ان سب کو جمع کر دیا جائے تو بقول مولانا عبدالحی لکھنوی مرحوم اپنی خاصی کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ مندرجہ بالا ائمہ دین کی بلند پایہ عمومی تواریخ کے علاوہ خصوصی طور پر آپ کے حالات و سوانح میں مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں جن کی تفصیلات کشف الطنون (کالم ۱۸۳۶ - ۱۸۳۹ ج ۲) وغیرہ سے معلوم کی جاسکتی ہیں۔



ان مصنفین میں سے حافظ ابوبکر احمد بن علی الخطیب بغدادی و متوفی ۴۱۳ھ کے متعلق ایک بات صاف کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔

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

علاوہ ازیں امام خطیبؒ کا یہ طریقہ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے شخص نہیں بلکہ اکثر ائمہ عہدین کے تذکروں میں ایسا ہی کیا ہے۔ حضرت امامؒ کے تذکرہ میں بھی انہوں نے یہی کیا ہے کہ پہلے حضرت کے مناقب و محامد بڑی تفصیل اور کثرت سے (راض ۳۳۵ تا ۳۴۸ ج ۱۳) لکھ کر ذکر کیے ہیں۔ واضح رہے کہ حضرت کے مناقب نویسوں کا سب سے بڑا ماخذ تاریخ بغداد ہی ہے اس کے بعد دوسری طرف کے اقوال نقل کرنے سے قبل ان الفاظ میں معذرت کر دی ہے۔  
 ونحن ذاکرہا بمشیئة اللہ تعالیٰ و معتذرون علی من وقف علیہا و کدرہ سماعہا  
 بان ابا حنیفۃ عندنا مع جلالۃ قدرۃ اسوۃ غیرۃ من العلماء المذین دونہا  
 ذکرہ فی ہذا الکتاب و اوردنا اخبارہ و حکینا اقوالہ الناس فیہم علی تباہتہا  
 واللہ الموفق للصواب (تاریخ بغداد ص ۳۴۹ ج ۱۳)

حق تو یہ تھا کہ اس معذرت کے بعد امام خطیبؒ پر کم از کم غصہ نہ کیا جاتا لیکن ہوا یہ کہ حضرت امام سے عقیدت کے جوش میں جو معتدل رہے تو قابل تعریف بلکہ ضروری ہے۔ بعض لوگ بے چارے خطیب کی توہین و تنقیص۔ بلکہ دوسرے محدثین کی بھی۔ کے درپے پلے آ رہے ہیں حالانکہ سنجیدہ اور محقق اہل علم نے خطیب کا مندر قبول کیا ہے چنانچہ حضرت کے مناقب نویس ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب الخیرات الحسان۔ جس کے حوالے آئندہ کتاب میں آپ کی نظر سے گزریں گے۔ کی ۳۹ ویں فصل میں تاریخ بغداد کے ان مندرجات پر علی



تقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے خطیب کی غرض حضرت امام کی تفتیش اور آپ کے مرتبہ کو معاذ اللہ گوارانا ہرگز نہ تھا اس لئے کہ اس نے مادحین کا کلام پہنچے اور بڑی تفصیل و کثرت سے ذکر کیا ہے اعلیٰ اللہ لہ یقصد بذا لک اتقاصد ولاحظ مرتبہ بدلیل اند قد م کلام المادحین واکثر منہ ومن نقل ما اثره ثم عقیدہ میں کو کلام القادحین الخ۔ علامہ ابن حجر مکی کی یہ عبارت مقدمہ التعلیق المجدد ص ۳۲ میں نقل فرمائی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا عبدالحی یہ عذر قبول فرما رہے ہیں۔

نائب الامام ابی حنیفہ میں مصنفہ کتابوں میں بعض تقاریر پاپ کی مدح و ستائش اغراق و مبالغہ کی حدود میں داخل ہو کر قصیدہ خوانی کا رنگ اختیار کر گئی ہے۔ بلاشبہ ابو زہرہ کی تصنیف کا مصدق و ماخذ بھی یہی قدیم عربی کتب میں مگر وہ ان کتب سے موازیت کے وقت خدنا صفا و دمع ماکسار کے ذریعے اصول پر عمل کرتے ہیں۔ جو چیز لیتے ہیں اسے اچھی طرح سے چھان چھٹک کر دیکھتے ہیں اور تحقیق کے ترازو میں تول کر اس کے کمزور پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اعتدال، عدم تعصب، وسعت نظر اور غیر جانبداری ابو زہرہ کی تصانیف کا طرہ امتیاز ہے۔ آپ نے متعدد ائمہ دین کے سوانح پر بڑی جاندار کتابیں لکھیں مگر آپ کی کوئی تصنیف تعصب اور تنگ نظری سے داغدار نہیں ہونے پائی۔

دور حاضر میں جیسا کہ گروہی عصبيت کا سکہ جاری ہے ہر فرقہ اپنے مذہبی پیشوا کی تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہے اور دوسروں کی تشقیر و تفتیش کا کوئی دقیقہ فر و گزاشت نہیں کرتا۔ ایک دوسرے پر کچھ اچھا لانا اپنا گروہی شعار سمجھا جاتا ہے۔ تکفیر و تفسیق کی گرم بازاری ہے۔ ان ظروف و احوال میں ابو زہرہ ایسے وسیع المطالعہ، بے تعصب اور متبحر فقیہ کی کتب کا مطالعہ بیش بہا فواید کا موجب ہو سکتا ہے۔

شیخ ابو زہرہ کی تصانیف کی افادیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ائمہ دین کے سیر و سوانح کے آزادانہ مطالعہ سے تقلیدی جمود ٹوٹتا اور اصل حشمتہ ہدایت کتاب و سنت کے تبارع کا جذبہ ابھرتا ہے۔ ائمہ دین کی تعلیم بھی یہی تھی۔ علامہ شافعی، المیزان الکبریٰ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں۔

حواہ علی من لم یعرفنا دلیل ان یفتی  
بکلامی وکان اذا اذتی یقول  
هذا رأی الی حنیفہ وھو احسن ما  
قدارنا علیہ فمن جاء باحسن منه  
او فی بالمصواب وکان یقول ایاکم  
داداء السرجال۔

جو شخص میری دلیل سے نا آشنا ہے اسے  
میرے کلام سے فتویٰ دینا حرام ہے فتویٰ  
صادر کرتے وقت ارشاد فرماتے کہ یہ میری ذاتی  
رائے ہے جو اپنی حد تک سب سے بہتر ہے  
اگر اس سے عمدہ قول مل سکے تو وہ زیادہ  
قرین صحت ہے فرمایا کرتے تھے۔ لوگوں کی  
راے سے احتراز کیجئے۔

المیزان البکری ص ۵۸ طبع مصر

نیز فرمایا

ایاکم والقول فی دین اللہ تعالیٰ  
بالرأی وعلیکم بالتباع السنۃ فمن خرچ  
عناضل والمیزان البکری ص ۵۸ طبع مصر

خدا کے دین میں عقلی ڈھکوسلوں سے پرہیز  
کیجئے سنت کا دامن نہ چھوڑیے کیونکہ جو  
سنت کی حدود سے نکلا وہ گمراہ ہوا۔

ٹا بریں پروفیسر ابو زہرہ کی یہ تصنیف اردو لٹریچر میں بیش بہا اضافہ کی موجب ہے امام ابو حنیفہ  
کی سیر و سوانح پر اردو زبان میں معیاری کتب کی بے حد کمی ہے دعوتوں سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب اردو زبان  
میں اپنے موضوع پر منفرد اور بکثا ہے۔ مولانا شبلی مرحوم کی سیرۃ النعمان اپنے مخصوص انداز کی خوب کتاب تھی  
اور اس وقت امام ہمام کے متعلق اتنے مواد کا ایک جاہل جانا بھی محتمل تھا میں سے تھا مگر اب زمانہ اس دور  
سے کئی منزلیں آگے بڑھ چکا ہے۔ دور حاضرہ میں سیرت زینبی اور نقد و جرح کا فن بجد ترقی کر گیا ہے  
اور اب پرانی تکنیک اس کا ساتھ نہیں دے سکتی یہ امر باعث مسرت ہے کہ ابو زہرہ دور حاضر کے  
ہیں اور موجودہ دور کے تقاضوں سے کلیتہً پرہیز نہیں لہذا ان کی کتاب ہر لحاظ سے جامع اور حلیہ اوصاف و  
کمالات کی حامل ہے۔ سیرۃ النعمان کے علاوہ اردو لٹریچر میں مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم کی کتاب امام  
ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی اور چند ایک چھوٹی موٹی کتابیں ملتی ہیں مگر ان میں سے کوئی کتاب بھی امام کی زندگی  
کے تمام پہلوؤں پر مشتمل نہیں۔ بہر کیف پروفیسر ابو زہرہ کی کتاب ابو حنیفہ حیاتہ وعصرہ - اذکارہ وفتاویہ  
حضرت امام کے حالات اور علوم و معارف کے متعلق نادر معلومات کا گنجینہ ہے اور اردو لٹریچر میں اس کے تقسیم ہونے  
کا اضافہ لاتعداد فوائد کا موجب ہے۔

المکتبۃ السلفیہ نے محنت شاقہ و توجہ خاصہ سے اس کتاب کو اور بھی مفید تر بنا دیا کہ اس میں آیات قرآنیہ کے حوالے دیئے اور احادیث و آثار کی تخریج و تحقیق کی۔ اس کے علاوہ تحقیقی حواشی کے کتاب کو مزین کیا جو مصنف کے متعدد مسامحات کی نشاندہی اور بہت سی حدیثی و تحقیقی مباحث پر مشتمل ہیں۔ ان حواشی کا وہ حصہ بالخصوص بڑی اہمیت و افادیت کا حامل ہے جس میں حدیث پاک کے متعلق ایسے مثالوں کا ازالہ کیا گیا ہے جن میں جناب مصنف کے علاوہ موجودہ دور کے بہت سارے لوگ تو غلط فہمی سے مبتلا ہیں مگر الحاد پسند طبقہ اور متکبرین حدیث کے لئے وہ چور دروازوں کی حیثیت رکھتے ہیں یہ حصہ اور متزلزلہ کہے پانچ عشرت اصولوں کے تنقیدی جائزہ کا مبحث جہاں تک میرا خیال ہے اردو تو کبھی کسی بھی زبان میں ایک جا نہیں ملی سکیں گے۔ مباحث حیات حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی گو یا خصوصیت خاصہ ہے۔ گو حواشی ہونے کی وجہ سے انکو اختصار سے کام لینا پڑا ہے۔

مولانا محمد عطاء اللہ صاحب حلیفنا بھو حیاتی نے جب رمضان المبارک ۱۳۸۱ھ سے دو چار روز قبل ترجمہ کے لئے یہ کتاب مجھے سپرد فرمائی اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ اس کام میں امکانی عجلت مطلوب ہے تو احقر کو مجال انکار نہ ہوئی۔ چنانچہ فوراً کام شروع کر دیا گیا اور ذوالقعدہ ۱۳۸۱ھ کے دوسرے ہفتے میں ہی کتاب کا تقریباً تین چوتھائی حصہ ترجمہ کر کے المکتبۃ السلفیہ کو بھیج دیا گیا اور اس کے تھوڑی مدت بعد باقی ماندہ حصے کی تکمیل کر دی گئی۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم سوادی کا پورا پورا احساس ہے۔ اپنی محدود لبط کے مطابق کیا ہوا ترجمہ قارئین کے سامنے ہے اور اس کی اچھائی یا برائی کے بارہ میں اپنی کا فیصلہ ناطق ہے۔ میں اس کی صحت و درستی کے بارے میں قطعی طور پر متقرر نہیں ہوں جو اصحاب فضل و کمال اس سلسلہ میں اپنے زریں مشوروں اور اصلاحات سے نوازیں گے ان کے قیمتی افکار کو قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔ اور آئندہ ایڈیشن میں مناسب تصحیح کر دی جائے گی۔ سب ترجمہ کے متعلق چند ایک گزارشات ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام خاصا دشوار ہے خصوصاً ایک فنی کتاب جس کا موضوع قصہ کہانی اور داستان گوئی نہیں بلکہ جو فقہ حنفی کے دقیق و عوہیں مسائل پر مشتمل ہے۔ جس سے عام قارئین کو کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی ظاہر ہے کہ ایسے مواقع پر پیاری سلاست کا قائم رکھنا بڑا دشوار ہوتا ہے خصوصاً جبکہ ترجمہ کتاب کے کسی حصہ کو نظر انداز نہ کر کے تہیہ کر چکا ہو لہذا اگر عام قارئین ایسے مقامات میں دلچسپی کا کوئی نشان نہ پائیں تو براہ کرام مصنف اور ترجمہ کو معذور قرار دیں۔



۲۔ ترجمہ بڑی حد تک لفظی ہے یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے تتبع کی بنا پر بعض جگہ کما حقہ اردو انی پیدا نہیں ہو سکی ناس میں یہ مقصد نیرے پیش نظر رہا کہ قارئین مصنف کے مفہام و معانی کے پہلو پہ پہلو کے انداز نگارش سے بھی پرہیز ہو سکیں۔ بحمد اللہ ایسا کہیں نہیں ہوا کہ مصنف کا مقصد کہیں نظر سے اوجھل ہوا ہو۔

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

۴۔ اصل کتاب میں ایک باب کے تحت جتنے ضمنی عنوانات تھے ان سب کو جمع کر دیا گیا تھا اور کتاب میں الگ الگ ذیلی عنوانات میں نہیں تقسیم کئے گئے تھے۔ ترجمہ کرتے وقت بڑی محنت اور کاوش سے ذیلی عنوانات قائم کئے تاکہ مطالعہ کرتے وقت قارئین کو سہولت رہے اور صرف ذیلی سرخیوں کو دیکھ کر ہی سرسری طور پر کتاب کے مندرجات سے کسی حد تک واقفیت حاصل کر سکیں۔ ان ذیلی عنوانات کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ قاری پڑھتے وقت اکتاہٹیں اور ہر مرتبہ ایک نیا لطف محسوس کرتا ہے۔

۵۔ مصنف کے سواشی کو ترجمہ کرتے وقت قائم رکھا گیا تاکہ ان کے افکار و آراء کا کوئی گوشہ ناظرین سے مخفی نہ رہے اور وہ اصل کتاب کے ساتھ ساتھ سواشی سے بھی مستفید ہو سکیں۔

آخر میں مولانا حنیف بھوجیانی کا خلوص دل سے سپاس گزار ہوں کہ انہوں نے ایک طالب علم کو ایک مایہ ناز مصنف کی گراں بہا اور فنی کتاب کے ترجمہ کی خدمت تفویض کرنا مناسب سمجھا پھر پورے ترجمہ پر تقابلی نظر ثانی کی صبر آزما زحمت گوارا فرمائی اور نہ صرف یہی بلکہ مصنف کی محولہ کتابوں سے جو ان کو مل سکیں مقابلہ بھی کیا جس سے بعض اغلاط کی اصلاح ہو گئی۔

بارگاہ ایزدی میں دعا گو ہوں کہ اللہ کریم یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے مصنف، مترجم، نظر ثانی کنندہ اور محشی نیز طابع و ناشر سب کے لئے اخروی فلاح و بہبود کا سبب بنائے و آخر دعوانا ان الحمد لله  
دب العالمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ و اصحابہ و سلمہ

خاکسار مترجم  
غلام احمد حمیری ایم۔ اے  
پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور

مئی اول ۱۳۸۲ھ  
اگست ۱۹۶۲ء  
۶۱ طوی پبلیشرز کالونی۔ لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مقدمہ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم — اما بعد  
امسال میں نے شعبہ علوم اسلامیہ کی اعلیٰ کلاسز کے لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے  
تذکرہ کا انتخاب کیا اور اس ضمن میں ان کی زندگی، افکار و آرا اور فقہ کے مطالعہ کا موقعہ ملا اور  
اس طرف اس طرح متوجہ ہوا کہ آپ کے ایسے کوائف و احوال اور فقہی نظریات اور خصوصیات  
تمیزات سامع اور قاری کے سامنے کھل کر آجائیں جو ایزد متعال نے اس عظیم فقیہ کو ودیعت کر  
رکھی تھیں۔ میں نے عقائد و فتاویٰ اور قیاسات میں جو آثار آپ سے مروی تھے ان پر زکمت غورو  
تامل گوارا کی۔

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

ایک منصف مزاج مصنف جو قدح و قدح کے جذبات سے دور رہ کر حقیقت کو تلاش کرنا چاہتا  
ہو حیران و سرگردان ہے کہ طعن و تشنیع اور مدح و ثنا کے دو متعارض پہلوؤں سے کس طرح عہدہ براہو  
ظاہر ہے اس وادھی پرچار سے باہر نکلنا بھی جان جو کھوں کا کام ہے لیکن اگر وہ ٹھیک طور سے  
امام کا مقام متعین کرنے میں کامیاب ہو جائے تو بلاشبہ اس کی محنت ٹھکانے لگی۔

میرا خیال ہے کہ میں امام کا صحیح مقام متعین کرنے اور اس کے تعلقات و لوازم کے ذکر و بیان میں  
کامیاب ہوا ہوں۔ چنانچہ میں نے اس سلسلہ میں آپ کے عصری مقتضیات، ان کے دور کے مشہور ترین



نہی فرقوں کا تذکرہ کیا اور ان کے باہمی افکار و نظریات بیان کئے ہیں جن میں وہ مشغولِ جدل و مناظرہ رہتے تھے۔ کیونکہ نہی فرقوں کے تذکرہ سے ان کے زمانہ کے مزاج کا اندازہ ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں نظر و فکر کس راہ پر گامزن تھے اور آپ اور آپ کے معاصرین کے زاویہ ہائے فکر و نظر میں کون سی کشمکش موجود تھی۔

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

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

بخیر و خوبی اس سے فارغ ہو کر ہم امام کی فقہ کی جانب متوجہ ہوئے۔ اور دراصل اس دور میں وہ مطالعہ کی اصلی غرض بھی یہی تھی۔ اس کا آغاز ہم نے آپ کے ان اصولِ عامہ سے کیا جو آپ کے استنباط کی شرطِ اولین ہیں اور جن سے آپ کے منہاج و طریق اور طرزِ اجتہاد کا پتہ چلتا ہے۔ اس میں ہمارا اعتماد کلیتہً حضراتِ حنفیہ کے ذکر کردہ اصولوں پر رہا ہے۔ اور ہم نے امام ابوحنیفہؒ تک پہنچنے والے اسی طریقِ اسناد کو قائم رکھا جس پر انہوں نے بھروسہ کیا ہے۔ تاہم ہم نے تطویل و تفصیل کے بجائے ایجاز و اجمال سے کام لیا اور حنفیہ کے ذکر کردہ تمام اصولوں کی نشان دہی ضروری خیال نہیں کی۔ کیونکہ بعض محضرہ اصول کی سند نسبت امامِ ہمام اور ان کے اصحاب تک وہ نہیں پہنچا سکے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسے اصولوں کو متاخر فقہاء کے نتائج فکر قرار دینا تو ٹھیک ہوگا لیکن ان کی نسبت تقدیم کی جانب درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے منہاج و طریقِ اجتہاد کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ہم نے بعض فروعیات کا تذکرہ ضروری خیال کیا جو آپ کی ذات و الاصفات اور آپ کی حیاتِ اقدس کی بڑی ذوقِ تعبیر پیش کرتے ہیں۔ مثلاً وہ فقہی مسائل جو انسانوں کے ملوکہ احوال میں آزادیِ ارادہ سے متعلق ہیں۔ یا تجارت و

تجارت اور بیع مزاجہ قولیہ اور سلم کے ابواب فقہیہ۔ ہم ان ابواب کی تفصیلات بیان نہیں کریں گے بلکہ صرف اسی مسئلہ کے ذکر پر اکتفا کریں گے جس سے امام ابو حنیفہؒ کی حرمتِ فکرہ۔ دیانت پر مبنی تجارت کے فروع۔ منڈیوں میں آپ کی سوچ بوجھ اور ترویجِ امانت و دیانت کا ذوق و شوق واضح ہوتا ہے۔

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

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

جب ہماری کد کاوش ان عقلی اور علمی مسائل کے تذکار و بیان میں خوشگوار نتائج کی حامل ہوئی تو ہمارے نزدیک یہ بحث ناکام رہے گی اگر اس میں حنفی مذہب کے پیروں کی ان مساعی سے صرف نظر کر لیا جائے جو انہوں نے اس عظیم امام کے علمی ورثہ میں سرانجام دیں۔ موردِ اہم سے جو تبدیلیاں پیدا ہوئیں جن مختلف احوال و اعتراف سے یہ علمی ورثہ دوچار ہوا اس میں تخریج کی مقدار کا تعین اس کے عام قواعد کا تخریج کے لئے موزوں و سہل ہونا تخریج کرنے والوں کا عصری تقاضوں کو پیش نظر رکھنا اور بایں ہمہ کتاب و سنت کے جاوہِ مستقیم کو ہاتھ سے نہ جانے دینا۔ جملہ تفصیل سجد ناگزیر تھیں۔

اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان جملہ امور سے عہدہ برآ ہونے میں تو نئی ربانی کی سخت ضرورت ہے۔ عنایتِ ایزدی کے بغیر کوئی مقصد بھی پورا نہیں ہو سکتا۔ میں بارگاہِ ایزدی میں ہمہ تن تضرع و انکسار ہوں کہ وہ اپنی لہرِ شاد و اعانت سے نوازے۔ و علی اللہ قصد السبیل۔

محمد البوزہ ہر

ذوالقعدہ ۱۳۶۲ھ  
نومبر ۱۹۴۵ء



# تہذیب

کتاب الخیرات الحسان میں مذکور ہے۔

کسی فوت شدہ شخصیت کے متعلق لوگوں کے مختلف الراء سے اس کی قدر و مرتبہ استدلال کیا جا سکتا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو دیکھنے جن کے بارے میں دو قسم کے لوگ ہلاک ہوئے۔ ایک تو محبت و مودت میں مبالغہ سے کام لینے والے اور دوسرے بغض و عناد کی بنا پر آپ کی شان میں تفریط کا ارتکاب کرنے والے۔

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

اس طرح وہ نکتہ چینی کرنے میں تنقید کی حدود سے تجاوز کر گئے۔ انہوں نے ان کے افکار و نظریات کو بغور دیکھنے کی زحمت کبھی گوارا نہ کی۔ اور نہ صرف یہ کہ آپ کے خیالات و آراء کو بلا دلیل ہدف تنقید بنایا بلکہ آپ کے ساتھ سخت زیادتی کی گئی۔ آپ کی ذات گرامی اور ایمان و تدین تک کو بھی مورد طعن بنایا گیا۔ اور عجیب یہ کہ یہ سب کچھ اس وقت ہوا جب امام ابھی زندہ تھے اور اپنے تلامذہ سے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں مشغول بحث و مذاکرہ تھے اور احادیث بیان فرماتے۔ قیاسات و ضوابط کی وضع و تدوین اور احکام کے اسباب و علل کے استنباط میں مصروف تھے تاکہ اس پر اپنے قیاس و اجتہاد کی اساس



قائم کر سکیں۔

آپ کی عظمتِ شان کے بارے میں یہ اختلاف کیوں رونما ہوا؟ اس کی تفصیلات آگے آرہی ہیں۔ سبب کا تذکرہ یہاں ناگزیر ہے جو دوسرے اسباب کے لئے اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی اہم شخصیت کے باعث فقہ حنفی آپ کے حلقہٴ درس بلکہ آپ کے بلاد و امصار کی حدود سے نکل کر دوسرے اسلامی ممالک تک پہنچ گئی۔ چنانچہ اسلامی سلطنت کے دورِ افتادہ گوشوں تک اس کا چرچا ہونے لگا اور موافق و مخالف نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ مخالفوں نے اسے اجنبی سا محسوس کیا اور موافق اس کی نصرت و تائید کے لئے کھڑے ہو گئے۔ ظواہرِ نصوص پر اعتماد کرنے والوں نے سمجھا کہ آپ کے افکار و نظریات دین میں ایک نئی بدعت کا شاخسانہ ہے اور بڑی شد و مد سے مخالفت کرنا شروع کی۔ بسا اوقات ان کے خیالات غلط ہوتے کیونکہ ورع و تقویٰ کے باوصف امام ایسی بات کب کہنے والے تھے مگر وہ اپنے خیالات میں مگن اس لئے نکتہ چینی کر گزرتے کہ ان کے سامنے ایک نئی بات آتی جس کی نہ انہیں دلیل کا علم ہوتا اور نہ اس کے قائل کا۔ چنانچہ جب کسی ایسے بزرگ کی امام صاحبؒ سے ملاقات ہو جاتی یا ان کی رائے کی دلیل کا پتہ چل جاتا تو ان کی تیزی ماند پڑ جاتی بلکہ وہ آپ کی تعظیم و تکریم اور موافقت کے لئے اپنے آپ کو مجبور پاتا۔

اس ضمن میں ایک واقعہ قابل ذکر ہے کہ امام اوزاعیؒ جو ملک شام کے عظیم فقیہ اور امام ابو حنیفہؒ کے معاصر تھے۔ عبداللہ بن مبارکؒ سے کہنے لگے یہ کون بدعتی آدمی ہے جو کوفہ میں سکونت پذیر ہے اور جس کی کنیت ابو حنیفہؒ ہے؟ ابن مبارکؒ نے کچھ جواب نہ دیا۔ بلکہ بڑے دقیق مسائل ان کے طرزِ فہم اور فتاویٰ کے ذکر و بیان میں مصروف رہے۔ امام اوزاعیؒ نے پوچھا۔ یہ فتاویٰ کس مفتی کے ہیں؟ ابن مبارکؒ بولے۔ ایک عراقی شیخ ہیں جن سے میں ملا تھا۔ اوزاعیؒ کہنے لگے وہ تو بڑے باعظمت مشائخ میں سے ہیں ان سے اور استفادہ کیجئے۔ ابن مبارکؒ کہنے لگے وہ ابو حنیفہؒ ہیں۔ جب مگر امام ابو حنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کی ملاقات ہوئی تو انہوں نے ابن مبارکؒ کے ذکر کردہ مسائل کا تذکرہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ نے ان کی وضاحت کر دی۔ جب دونوں بزرگ رخصت ہوئے تو امام اوزاعیؒ، ابن مبارکؒ سے بولے مجھے تو اس شخص کی کثرتِ علم اور غزرتِ عقل پر رشک آتا ہے۔ پناہ بخدا!



میں ظاہر غلطی پر تھا۔ جو باتیں مجھے پہنچی ہیں وہ قطعاً ان سے بہتر ہیں۔

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

چوتھی صدی ہجری میں جب مذہبی تعصب کو فروغ ہوا تو اسلامی فقہِ جدل و مناظرہ کا اکھاڑہ بن کر رہ گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے احباب و اعداء میں خوب ٹھن گئی۔ لوگوں کے رہائشی مکانات اور مساجد میں مجالسِ مناظرہ منعقد ہوتیں اور مذہبی جنگ و جدل سے ایامِ عزا کی یاد تازہ ہو جاتی رہے ہر شخص اپنے امام کی امداد میں ایڑی چوٹی کا زور لگاتا۔ اسی دور میں ائمہ کے مناقب و اخبار پر کتابیں تصنیف کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ یہ کتب اپنے امام کی تصیدہ گوئی پر مشتمل اور دوسروں کے خلاف لعنِ طعن کا پلندہ ہوتیں تھیں۔ جنگ و جدل کے مظاہر سے زیادہ تر خفیہ اور شافیہ کے مابین ہوتے اس طرح یہ دونوں جلیل القدر امام مور و طعن و ملامت قرار پائے۔ دوسری جانب معاویہ بن ابی سفیان ان کی مدح و ثناء میں ایسے اوصاف کا اضافہ کیا جن کی انہوں نے کبھی آرزو نہ کی بلکہ خدا کے حضور میں ان سے اپنی برات کا اظہار کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کو ہنس ملامت بنائے جانے کی وجہ آپ کے وہ فتاویٰ قرار دیئے گئے جو رائے پر مبنی تھے۔ وہی نکتہ چینی کا باعث ہوئے، کہ آپ کی حدیثِ دانی، ذہانت، جہارت، فتویٰ اور استنباط و تخریج وغیرہ امور زیر بحث آنے لگے۔ بلکہ تعصب ہمیشہ لوگوں نے آپ کے خلاف تمام حربے استعمال کئے۔ اور طعن و ملامت میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ بعض شافعی حضرات تک کو یہ روش ناگوار گزری اور وہ اسے ایک گناہ اور بے راہ روی تصور کرنے لگے اسی قسم کے بعض علماء شافعیہ نے امام ابو حنیفہؒ سے انصاف کرتے ہوئے آپ کے محامد و مناقب پر کتابیں تصنیف کیں اور متعصب شافیوں کی تردید کی۔

جلال الدین سیوطیؒ کو دیکھتے شافعی ہونے کے باوجود آپ کے حالات میں تَبیيض الصمیفة  
فی مناقب الامام ابی حنیفہ نامی کتاب تخریر کی۔ ابن حجر عسقلانیؒ نے الخیرات المحسان  
فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان لکھی۔ علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ نے اپنی شہرہ آفاق  
کتاب المیزان میں امام ابوحنیفہ کا خصوصی تذکرہ کیا اور آپ پر واروکردہ اعتراضات کے جوابات  
دیئے۔ آپ کے طریقہ تخریج مسائل کی تصویب کی اور اپنی کتاب طبقات میں انہیں اولیاء کا یلین میں  
سے شمار کیا۔

اندریں حالات دیکھا جائے تو حضرت امام کے سوانح نگار کا راستہ صاف نہیں۔ اس کے سامنے  
مخلوط اخبار و آثار کا ایک گداں بارڈھیر ہے جس میں جواہر ریزے سنگ پاروں سے ملے جلے ہوتے  
ہیں اور انہیں جدا کرنے کے لئے بھٹی میں پگھلانے اور تیز دینے کی ضرورت ہے اور جو جواہر پارے  
انگ موجود ہیں وہ بھی بکھرے پڑے ہیں اور ان میں ربط و ضبط کا کوئی عنصر موجود نہیں۔ ان اجزاء  
پریشان کو جوڑ کر ان میں سے ایک ایسی مربوط وحدت پیدا کرنا ضروری ہے جس سے شخصیت  
زیر بحث کا علم و عقل۔ منہاج استنباط اور ان کے وہ افکار و نظریات ابھر کر سامنے آجائیں جن  
کو آپ کے تلامذہ نے درس و مطالعہ کا موضوع بنایا۔

بات یہ ہے کہ مناقب و محامد کی کثرت سیدھے راستہ کو واضح نہیں ہونے دیتی۔ اخبار و آثار  
کی ایک دنیا ہے جس میں مبالغہ و اغراق کی رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ صحیح و سقیم اور حید و ردی کی  
تیز کے لئے بڑے عمدہ پیمانوں کی حاجت ہے۔ شکل یہ درپیش ہے کہ یہ جملہ اخبار، سب کی سب نہ  
قابل قبول ہیں نہ لائق تردید۔ ان میں حق بھی ہے اور باطل بھی۔ حق کو جدا کرنے کے لئے مسلسل جہد  
دیدہ ریزی کی شدید ضرورت ہے۔ ہماری مثال اس ضمن میں اس قاضی کی سی ہے جس کے سامنے  
کسی حادثہ کا ایک عینی شاہد آئے اور اسے واقعہ کے ایک جزو سے خصوصاً وابستگی ہو۔ وہ اس کی  
تعریف و توصیف میں زمین و آسمان کے قلاب لگانے لگے اور حق سے دور نکل جائے۔ اب قاضی

۱۔ حافظ جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطیؒ متوفی ۹۱۱ھ رحمہ اللہ ابوالعباس احمد بن محمد ابن حجر عسقلانی

مصریؒ کی شافعی فقیہ متوفی ۹۴۳ھ۔ حالات کے لئے دیکھئے استخفاف النبلاء صفحہ ۲۲۱-۲۲۲ (ع- ح)

۲۔ عبدالوہاب بن احمد شعرانی متوفی ۹۴۳ھ (ع- ح)



اس کی گفتگو سنتا ہے اور چاہتا ہے کہ اس کی باتوں میں سے حق و صداقت کا عنصر چھانٹ کر جدا کرنے سے وہ اس کی شہادت میں سے ایسے آثار و علامت تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جن سے اصل معاملہ کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اب قرآن و امارت کے ظہور و وضوح کے بعد دیکھنا چاہتا ہے کہ اس میں انفریق و مبالغہ کی مقدار کس حد تک موجود ہے۔

اگر امام ابو حنیفہؒ کی پاکیزہ زندگی۔ آپ کے صحیح اخبار و واقعات اور گرد و پیش کے حالات کی روشنی میں ہی صرف آپ کے افکار و آراء کا مطالعہ کرنا تو یہ واقعی بڑا کٹھن کام ہے۔ کیونکہ اس موضوع پر کوئی ایسی مستقل کتاب موجود نہیں جس میں امام صاحب کے اصول و نظریات مدون ہیں۔ لیکن خوش قسمتی سے آپ کے تلامذہ سے آپ کے افکار و آراء کی روایتیں موجود ہیں یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصنیفات کے ذریعہ حضرت امام، آپ کے دوسرے رفقاء اور بعض عراقی معاصرین مثلاً ابن شبرہ۔ ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی کی آراء و افکار کا وافر ذخیرہ محفوظ رہ گیا ہے۔ ان کتابوں کو ہم بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرنے میں حامل صدق و صواب مانتے ہیں۔ اور اس کو کیوں نہ تسلیم کیا جائے۔ جب کہ علماء نے اسے قبول کر کے اس پر ہر تصدیق ثبت کر دی ہے اور کسی ایسے علمی و تاریخی معاملہ کو ترک کرنا صحیح نہیں جسے علماء نے بالاتفاق قبول کیا ہو۔ جب تک اس کے بطلان یا اس کے امر مخالف کی صداقت پر دلیل قائم نہ ہو جائے

تاہم صرف امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی روایات پر اکتفا کرنے سے بحث ناتمام رہ جاتی ہے اور ایسے خلاف باقی رہتے ہیں جن کا پڑ کر نابے حد ناگزیر ہے۔ کیونکہ یہ کتب امام کے جملہ آراء و افکار کی حامل نہیں۔ ان کے بعض نظریات ان میں مدون نہیں کئے جاسکے۔ اس لئے امام تمام کے اس علمی پہلو کی تلاش میں ہمیں دیگر روایات کا سہارا لینا پڑا۔ جو ہمیں فقہ حنفی کی کتابوں میں کبھی ہوئی مل گئیں۔ ہم نے دیکھا کہ فقہاء حنفیہ عند التعارض ان میں سے بعض روایات کو امام محمدؒ کی کتابوں کی روایات پر ترجیح دیتے ہیں جنہیں ظاہر الروایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ گو شاذ و نادر ہی ایسا ہوا ہے کیونکہ زیادہ تر فقہاء کتب ظاہر الروایت کی ترجیح کے قائل ہیں اور ان کے ماسوا دیگر روایات ان کے نزدیک نادر کا حکم رکھتی ہیں۔ بہر کیف یہ ترجیح محل نظر و تامل ہے جو ایک مشکل معاملہ ہے آسان نہیں۔

علاوہ ازیں امام محمد کی کتب صرف اقوال کی حامل ہیں اور اکثر حالات میں دلائل سے معز ہیں۔ گویا ان میں صرف امام کے اقوال کا بے روح ڈھانچہ ہے جس کے درس و مطالعہ سے امام ابو حنیفہ کی فقہی رائے و قیاس کی اصلی صورت کھل کر سامنے نہیں آتی۔ اور نہ اس سے امام کے انداز قیاس اور خصوصاً شریعہ سے استخراجِ عِلل اور ان عِلل کے اجراء پر تعہیم احکام پر کچھ روشنی پڑتی ہے لہذا فقہ شہیر اور باہر قیاسات امام ابو حنیفہ کے احوال سے بحث کرنے کے لئے شارحین کتب امام محمد کے ذکر کردہ دلائل اور توجیہ احکام کی بجانب رجوع کرنا از بس ضروری تھا صرف انہی شرح کی مدد سے ہم امام ابو حنیفہ کے قیاسات و توجیہات کی اصلی شکل و صورت دیکھ سکتے ہیں۔ ہمارا یہ مطلب نہیں کہ یہ دلائل امام سے منقول ہیں بلکہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ ان کے راوی وہ فقہاء ہیں جو امام کے تلامذہ اور ان کے بعد آنے والے فقہاء سے مل چکے تھے لہذا یہ دلائل تصریحاً اگرچہ امام سے نہیں لیکن ان کے قیاسات کی تقریب پیش کرتے اور ظن غائب کے طور پر ان عِلل کی وضاحت کرتے ہیں جن کا استنباط امام کرتے اور ان پر اپنے قیاس کی بنیاد رکھتے تھے۔

ایک دوسرے نقص بھی قابلِ غور ہے اور وہ یہ کہ امام ابو حنیفہ کے اصول اور منہاج استنباط آج تک کسی کتاب میں مدون نہیں ہوئے اور امام سے کوئی روایت بواسطہ تلامذہ و دیگر فقہاء مروی نہیں جس سے ان کی تفصیلات کا پتہ چل سکے اب تک جو اصول مدون ہوئے احکام فرعیہ کے مجموعوں سے ماخوذ اور ان میں باہم ربط پیدا کرنے کے لئے معروضِ وجود میں آئے۔ یہ مجموعے تقریباً ایک ہی دور میں عمل میں آئے تھے جن کو بعد میں فروع کے اصول کی حیثیت دیدی گئی۔ مثلاً امام ابو الحسن کرخی اور امام دلبوسی کے دونوں رسالوں اور فخر الاسلام بزودی کی کتاب میں جو اصول جامعہ موجود ہیں خواہ وہ فرعی احکام کے قواعد سے متعلق ہوں یا مذہبِ حنفی کے طریق استنباط سے حضرت امام یا ان کے رفقاء عظام کسی سے بھی مروی نہیں۔ بلکہ ان بانیانِ مذہب حنفی کے ان فروع سے مستنبط ہیں جو ان سے ماخوذ و منقول ہیں۔

۱۔ ابو الحسن عبید اللہ بن حسین متوفی ۲۲۰ھ (ع۔ ح) ۲۔ ابو زید عبید اللہ بن عمر بن علی دلبوسی متوفی ۲۳۰ھ (ع۔ ح)

۳۔ ابو الحسن علی بن محمد بن حسین فخر الاسلام ابو الحسن علی بن محمد۔ البرزوی متوفی ۲۷۲ھ (ع۔ ح)

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

امام ابو حنیفہ کا تحقیقی مطالعہ کرتے وقت ایک اور خامی سامنے آتی ہے اور وہ یہ کہ آپ سے  
جو اقوال بصورت روایت ہم تک پہنچے ہیں وہ ان کے فقہی نظریات سے متعلق ہیں۔ باقی رہے  
عقائد و امامت کے بارے میں ان کے خیالات تو امام یوسف اور امام محمدؒ کی تصنیفات میں ان کا کوئی  
ذکر نہیں۔ البتہ عقائد سے متعلق ان کے افکار ان کتابوں میں نقل ہوئے ہیں جو امام کی جانب منسوب ہیں  
انہیں میں سے ایک فقہ اگبر نے جو چند اوراق پر مشتمل ہے جس کی متعدد شرح بھی موجود ہیں۔ دوسری  
العالم و المتعلم ہے۔ ان دو رسال کے علاوہ عثمان ابی کے نام سے ارسال کردہ ایک خط ہے جس سے  
عقائد کے بارے میں آپ کے مسلک کا پتہ چلتا ہے مگر امامت و خلافت کے بارے میں ہم نے آپ کے  
افکار عالیہ کو کہیں ردون نہیں پایا۔ نہ انہوں نے اپنے قلم سے کچھ لکھا نہ کسی کو کچھ لکھوایا نہ کسی نے آپ  
سے کچھ روایت کیا۔ حالانکہ آپ کو اپنی زندگی میں جن مراحل و ادوار سے گزرنا پڑا اور جن آلام و محن سے  
آپ دوچار ہوئے ایک خاص سیاسی ریشے کی نمایاں کرتے ہیں۔ آپ کی سرگزشت حیات کا مطالعہ کرنے  
سے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام زید بن علی زین العابدین اور دیگر ائمہ  
شیعہ کے ساتھ آپ کے گہرے مراسم تھے۔ آپ کے اصحاب و تلامذہ کے اقوال بھی اس بات کی  
نشاندہی کرتے ہیں کہ اہل فارس کی طرح آپ کا میلان اہل بیت کی طرف تھا اور اسی وجہ سے آپ  
مصائب سے دوچار بھی ہوئے لیکن آپ کی طرف منسوب کتب اور آپ سے منقول روایات میں اس  
کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ آپ گاہے گاہے اپنے حلقہ درس میں امامت  
خلافت سے متعلق اپنا نظریہ بیان کرتے تھے۔ اور بنی عباس کی مخالفت کرتے تھے۔ جب نفس زکیہ کے  
بھائی ابراہیمؑ نے خلیفہ منصور کے خلاف بغاوت کی تو امام ابو حنیفہ بیانگ دہل اپنے نظریات کا اعلان  
کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کے شاگرد امام زفرؒ کو حسب روایت یہ الفاظ کہنا پڑے۔

وَاللّٰهُ مَا اَنْتَ بِمُنْتَهٰ حَتّٰی تَوْضِعَ الْحِجَالُ فِي اَعْنَاقِنَا (آپ ہمیں پابند سلاسل بنا کر ہی پھوڑینگے)



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

یہ ہیں وہ خلا جن سے امام کی داستانِ حیات بیان کرنے والے کو دوچار ہونا پڑتا ہے مگر علی تقاضے اس کو پر کرنے کے حق میں ہیں۔ بلاشبہ یہ گھاٹی بہت دشوار گزار ہے جس سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں خصوصاً جب یہ بات بھی ہو کہ حنفی فقہ شرق و غرب میں پہنچی مختلف دیار و اقالم میں اس کو سندِ قبولیت عطا ہوئی۔ قضاء و افتاء کے اسے آزایا اور زمانہ ہائے دراز تک یہ صیقل ہوتی رہی۔ عباسی خلافت کے دوران بغداد کے عروس البلاد میں برسوں اس کا سکہ چلا۔ جب عثمانی ترک خلافت کی عبا زیب تن کر کے مندر خلافت کی زینت بنے۔ تو حنفی فقہ کو سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی۔ کیونکہ ترک حنفی مذہب رکھتے تھے۔ پس عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک میں بس اسی کا سکہ چلنے لگا۔ بڑھتے بڑھتے یہ ہندوستانی مسلمانوں کا مذہب قرار پائی۔ پھر وہاں سے گزر کر چینی مسلمانوں تک پہنچی۔ چونکہ یہ مذہب بعید ترین اکنافِ ارضی تک پہنچا اور اس نے وہاں کے رسم و رواج کو اپنے اندر سمولیا جہاں کتاب و سنت کا کوئی چرچانہ تھا اس لئے اس میں بڑی وسیع تخریج کی ضرورت لاحق ہوئی اور شرعی مسائل میں مختلف خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ اور اس طرح آپ کے تلامذہ کے بعد فقہ حنفی کو بڑا فروغ ہوا اور تخریج کے مختلف انواع و اقسام کا حفظ و ضبط بھی آسان کام نہ رہا۔

علماء ماوراء النہر، عراق اور روم کی تخریجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور ان میں باہم فرق و امتیاز کے لئے جملہ اقالم کے رسم و رواج اور اس مخصوص دور کا جانا ضروری ہے جس میں وہ تخریج عمل میں آئی کیونکہ عرف عام میں اختلافِ عصور و ازمان سے بدل جاتا ہے اور اس میں سے ہر ایک کی پہچان کے لئے بڑی کوشش درکار ہے۔ اس معرفت و امتیاز کو آسان بنانا ہمارے بس کا روگ نہیں۔ اگرچہ فقہ حنفی کے مختلف مراحل و ادوار کا ذکر کرنے کے وقت اسکا فی مذتک اس

کو بلخوڑ رکھیں گے اور امید ہے کہ ہم قریب قریب راہ صواب و اعتدال پر گامزن رہیں گے۔  
والله المستعان وقد اخص سبحانہ بالکمال وحدہ۔

---

حصہ اول

حیات امام ابوحنیفہ

سرگزشت زندگی اور آپ کا عہد



(۱)

# امام ابو خلیفہ کی استان حیات

**مولد و نسب** مورخین تقریباً متفق ہیں کہ آپ ۶۱ھ کو کوفہ میں پیدا ہوئے۔ تقریباً اس لئے کہ ایک شاذ قول ۶۱ھ کی ولادت کا بھی ہے جسے کسی طرح کی تائید حاصل نہیں۔ پھر یہ آپ کے سن وفات سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ متفقہ امر ہے کہ آپ ۶۵ھ سے قبل فوت نہیں ہوئے اور اکثر مورخین کا یہ کہنا ہے کہ آپ کا انتقال خلیفہ منصور کے مبتلا سے آلام کرنے کے بعد ہوا۔ اگر ۶۱ھ والی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تو منصب قضاء کو قبول نہ کرنے کی وجہ سے ابتلاء کا یہ واقعہ نوے سال کی عمر میں پیش آیا ہوگا۔ حالانکہ نوے سالہ پیر فرتوت کو ایسا کلیدی منصب کبھی نہیں سونپا جاسکتا۔ اور اگر پیش کیا بھی جاتا تو وہ بڑی آسانی سے پیرانہ سالی کا عذر پیش کر کے آپ گلو خلاصی کرا سکتے تھے۔ حالانکہ کسی روایت میں مذکور نہیں کہ آپ نے یہ عذر پیش کیا ہو۔ پس ۶۱ھ والی روایت نہایت عمر والے بیان سے کسی طرح مطابق نہیں حالانکہ تمام مورخین اس کے ذکر پر متفق ہیں۔

آپ کے والد ماجد ثابت بن زوطی فارسی تھے۔ اس طرح آپ فارسی النسب ہوئے۔ آپ کے دادا اہلی کابل سے تھے۔ جب عربوں نے اس علاقہ کو فتح کیا تو ثابت قید ہو کر بنی تیم بن ثعلبہ کے غلام بنے۔ پھر آزاد کر دیئے گئے اور اس قبیلہ کے مولیٰ قرار پائے۔ ولایت کی نسبت

لے واضح رہے کہ علامہ عبدالقادر قرشی متوفی ۷۷۵ھ۔ صاحب الجواہر المصنوعہ اور علامہ علی قاری متوفی ۱۰۱۲ھ

وغیرہ اکابر خلیفہ نے حضرت امام صاحب کی ۶۱ھ میں ولادت کو صحیح کہا ہے دیکھئے الجواہر صفحہ ۲۷

ذیل الجواہر المصنوعہ ۲۵۲ ص ۱۷۱ آپ کے فارسی الاصل ہونے کی روایت ہی زیادہ مشہور (باقی صفحہ پر)



سے آپ تہی کہلائے۔ جیسا کہ آپ کے پوتے عمر بن حماد بن ابی حنیفہ کی روایت ہے مگر آپ کے دوسرے پوتے عمر بن حماد کے بھائی اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ آپ کا نسب نامہ یہ ہے۔

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

بلاشبہ امام ابو حنیفہ کے دونوں پوتے آپ کا نسب بیان کرنے میں بظاہر مختلف اللسان ہیں اول الذکر کے نزدیک ثابت کے والد کا نام زوطی تھا جب کہ ثانی الذکر نعمان بتاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے کے نزدیک وہ غلام رہ چکے تھے مگر دوسرے قطعی طور پر سبب کی نفی کرتے ہیں۔ الخیرات المحسان کے مصنف نے دونوں متضاد روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ ممکن ہے آپ کے دادا کے دو نام ہوں زوطی اور نعمان۔ اور ثانی الذکر کی مراد غلامی کی نفی سے یہ ہو کہ آپ کے والد غلام نہ تھے۔ دادا سے نفی مقصود نہیں۔ جہاں تک نام کے بارے میں اختلاف کا تعلق ہے یہ تطبیق تو ہمیں تسلیم ہے، البتہ غلامی کے اثبات و نفی سے متعلق دو متعارض روایات کی جمع و توفیق ہم منسے کے لئے تیار نہیں۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ غلامی کی اس پر زور نفی کو صرف والد تک مقصور و محدود کر دیا جائے۔

ہمارے نزدیک دونوں روایات میں تطبیق یوں ہوگی کہ آپ کے دادا زوطی یا نعمان (علی اختلاف فی الامین) آغاز فتوحات میں قید ہوئے۔ مگر مسلمانوں کے رعایتی غم و کرم کے مطابق رہا گئے گئے۔ مسلمانوں

(فقیر حاشیہ از ص ۳) اور قابل اعتماد ہے۔ خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں آپ کے باپلی ہونے کی بھی ایک

روایت درج کی ہے۔ وہ بسا اوقات کہتے ہیں باپلی نے یوں کہا اس سے وہ امام ابو حنیفہ مراد لیتے ہیں بعض مصنفین حنیفہ

نے آپ کے عربی ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں امام کے دادا زوطی بنی سحی بن زید بن اسد سے تھے۔

اور بعض کے نزدیک ابن راشد انصاری کے قبیلہ سے۔ مگر یہ بات مسترد کرنے کے قابل ہے اس لئے مشہور یہ ہے کہ

آپ فارسی الاصل تھے اور وہاں کے معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کے دادا کا پاپی الاصل تھے۔ آپ کے والد کی

جلتے سکونت میں اختلاف ہے۔ بعض نزد، بعض نسا اور بعض انبار بتاتے ہیں۔ ممکن ہے وہ ان تمام شہروں میں

سکونت اختیار کر چکے ہوں۔ ان کا آخری مقام انبار تھا۔ اسی لئے ایک قول کے مطابق امام ابو حنیفہ انبار میں پیدا

ہوئے۔ لیکن اکثر مورخین آپ کا مولد کوفہ بتاتے ہیں۔ گویا کوفہ امام کے والد کا آخری وطن تھا۔ ثابت حضرت علی کرم اللہ وجہہ

سے بھی ملے تھے۔ انہوں نے ثابت اور اس کی اولاد کے حق میں دعائے برکت بھی کی تھی (مصنف)

(حاشیہ صفحہ ۱۵) لہٰذا مرزبان فارس کے آزاد ہو کر کہا جاتا تھا (مصنف)





اس نے دریافت کیا وہ کون تھے؟ میں نے کہا موالی۔ اس کا چہرہ متغیر ہو گیا۔  
 پھر پوچھا فقیر کون تھے؟ میں نے کہا طاؤس، اس کا بیٹا اور ابن مندہ۔  
 پوچھا وہ کون تھے؟ میں نے کہا موالی، اس کی رگین بھول گئیں اور تن کر کھرا ہو گیا۔  
 پھر پوچھا فقیر خراسان کون تھے؟ میں نے کہا عطاء بن عبد اللہ خراسانی، پوچھا عطاء کون تھے؟  
 میں نے جواب دیا وہ مولے تھے۔

اس کے چہرے کا ٹیلا اپن لوڑ پڑھ گیا اور اس پر ایسی سیاہی چھا گئی کہ میں ڈر گیا۔  
 پھر پوچھا فقیر شام کون تھے؟ میں نے کہا کھول! بولا کھول کون تھے؟ میں نے کہا موالی۔  
 اس نے سرد آہ بھری اور کہا۔ فقیر کونہ کون تھے؟ بخدا اگر میں اس سے خائف نہ ہو گیا  
 ہوتا تو کہتا حکم بن عتبہ اور حماد بن ابی سلیمان (یہ بھی موالی تھے) مگر بچھے اس میں شرکے  
 آثار نظر آئے اور میں نے کہا ابراہیم نخعی اور شعبی۔ اس نے کہا وہ کون تھے؟ میں نے کہا  
 عربی۔ اس نے بے ساختہ نعرہ تکبیر لگایا اور اسے اطمینان کا سانس نصیب ہوا۔

عطاء خراسانی اور شام بن عبد الملک اموی

علامہ مکی کی مناقب ابی حنیفہ میں عطاء اور شام بن عبد الملک اموی کا ایک

قسم کا مکالمہ مذکور ہے۔

عطاء کہتے ہیں میں رصافہ میں شام بن عبد الملک سے ملا۔ شام نے عطاء سے مخاطب ہو کر کہا  
 آپ کو مختلف شہروں کے علماء کا کچھ حال معلوم ہے؟ میں نے کہا کیوں نہیں۔  
 پوچھا اہل مدینہ کے فقیر کون ہیں؟ میں نے کہا نافع مولیٰ ابن عمرؓ  
 بولا۔ اہل مکہ کے فقیر کون ہیں؟ میں نے کہا عطاء بن ابی رباح۔ اس نے پوچھا کہ وہ عربی ہیں  
 یا موالی (عجمی) میں نے کہا موالی۔

پھر دریافت کیا اہل یمن کے فقیر کون ہیں؟ میں نے کہا طاؤس بن کيسان۔ پوچھا موالی ہے  
 یا عربی؟ میں نے کہا موالی۔

پوچھا اہل یاممہ کے فقیر کون ہیں؟ میں نے کہا یحییٰ بن کثیر۔ پوچھا مولے ہے یا عربی ہیں

سب سے کسی شخص نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ تو میرے مولیٰ (آزاد کردہ غلام ہیں) جب نے جو اباً فرمایا میری وجہ سے آپ کو عزت و وقار حاصل ہوا لیکن آپ کے سبب میری عزت کی اضافہ نہیں ہوا۔ یعنی آپ احساس کہتری کا شکار نہیں تھے جیسا کہ آپ کے حالات زندگی کا کرنے سے واضح ہوتا ہے

غرضیکہ فارسی النسب ہونے سے آپ کی قدر و قیمت میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔ نہ یہ نسبت آپ کے ذرہ کمال پر

نے میں سبک راہ ہوئی۔ آپ کے کالبد خاکی میں ایک غلام کی روح نہ تھی بلکہ ایک اصیل و شریف تھا۔ عرب مورخین کی زبان میں غیر عرب لوگوں کو موالی کہتے ہیں۔ یہ موالی تابعین کے دور میں عامل ہے امام ہمام نے انہی تابعین کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا اور ان کی فقہ میں کمال پیدا کیا اور یہ ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں بلاد و امصار کے اکثر فقہا موالی و اعاجم میں ہی تھے۔

ابن عبد ربہر اپنی مشہور کتاب العقد الفرید میں رقم طراز ہیں۔

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

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

اس نے کہا وہ کون تھے؟ میں نے کہا موالی۔

وہ بولا فقہاء مدینہ کون لوگ تھے؟ میں نے کہا زید بن اسلم، محمد بن المنکدر اور نافع بن ابی نعیم

بولے لیکن دیار و امصار کسے باشندے ہیں میں نے کہا موالی! وہ غصہ سے سرخ ہو گیا۔

پھر پوچھا اہل تہامین سب سے بڑا فقیر کون تھا؟ میں نے کہا۔ ریجہ رانی، اور ابن ابی الزناد۔



میں عام دستور تھا کہ وہ بلا درفتوحہ کے معززین کی اولاد سے ہمدردانہ پیش آتے تھے اور ان کے متعلقین کی تالیف قلب اور پاس عز و وقار میں اسلامی رواداری کا ثبوت دیتے تھے۔

صحیح یہی ہے کہ آپ فارسی تھے نہ عربی نہ بابلی مگر اس سے آپ کی عظمت و شان میں کوئی

نہیں پڑتا۔ اسی طرح آپ کے دادا نے غلام ہونے یا نہ ہونے کی بحث بھی لاطائل محض ہے۔ جب

حقیقت اپنی جگہ پر مستحکم ہے کہ آپ اور آپ کے والد پیدائشی طور پر آزاد تھے۔ کیونکہ آپ کے والد

کے غلام ہونے کی روایت کسی طرح اعتماد کے قابل نہیں لیکن آپ کے عز و وقار۔ علمی و جاہلیت

ذاتی شرافت میں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کے دادا یا والد غلام رہ چکے تھے۔ بلکہ

آپ کے غلام ہونے سے بھی ان اوصاف میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ آپ کا عز و وقار

حسب و نسب اور مال و منال کا مہیونِ منت نہ تھا بلکہ یہ مرتبہ عالی آپ کو اپنے ذاتی اوصاف و خصائص

ذہانت و فطانت اور ورع و تقویٰ کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور اصلی شرافت ہی ہے۔

غلامہ کی اس موقع پر لکھتے ہیں:-

”تقویٰ بہترین نسب اور ثواب کا عمدہ ترین ذریعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ وَاٰجِرَاتُ“ جو زیادہ متقی ہو وہی خدا کے نزدیک زیادہ معزز ہے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَلْحٰقُّ كُلُّ بَرٍّ وَّقِيٍّ“ ہر متقی شخص میری آل ہے۔ آپ نے حضرت

سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو اپنے اہل بیت سے شمار کیا۔ اور فرمایا

سَلِمَانَ مِّنْ اَهْلِ الْبَيْتِ“ سلمان ہمارے اہل بیت سے ہیں۔“

حضرت نوح کے بیٹے کو اللہ تعالیٰ نے ان کی اولاد سے خارج قرار دیا اور فرمایا اِنَّهُ لَيَسِرٌ

مِّنْ اَهْلِكَ وَاِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صٰلِحٍ (ہود) یہ آپ کے اہل سے نہیں کیونکہ اس کے عمل ٹھیک نہیں

آپ نے بلال حبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا مقرب بنایا اور اپنے بچا ابوہب کو قرشی ہونے کے

باوجود وضکارا۔“

بہن دور میں بسی شرافت کا درختہ رہ پٹیا جاتا تھا امام ابوحنیفہ کو اس وقت بھی اپنی ذاتی شرافت

و جاہلیت کا خوب خوب احساس تھا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ مذکور ہے کہ بنی تیمم جن کی طرف آپ کی

۱۰ مناقب ابی حنیفہ لکھی ص ۶ طبع استنبول

اس حدیث کے الفاظ میں قدرے اختلاف ہے مگر مفہوم میں کوئی فرق نہیں۔ یہ اسی حدیث کا مصداق ہے کہ اعاجم صحابہ کرام کے بعد عرصہ دراز تک علم بردارِ علم و فضل رہے۔ اس لئے یہ بات ذرا بھی باعث حیرت و استعجاب نہیں کہ امام ابو حنیفہ عجمی تھے۔ اس صورت میں اعاجم کو اس اسلامی سلطنت میں علم کے واسطے العقد کی حیثیت حاصل تھی۔

امام ابو حنیفہ کے نسب کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے

## موالی میں کثرتِ علم کے اسباب

تکمیل موضوع کے لئے ہم اموی دور کے موالی میں

کثرتِ علم کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے مختلف اسباب و وجوہ تھے۔

۱۔ اموی دور میں عرب تمام سیاسی امور پر قابض و متصرف تھے لہذا حرب و ضرب کی مصروفیات کے باعث وہ درس و مطالعہ پر توجہ نہ دے سکے۔ موالی نے اوقات فرصت کو غنیمت سمجھا اور اسے بحث و تمحیص اور تحقیق و تدقیق کی نذر کیا۔ انہوں نے سوچا کہ سیاسی غلبہ سے محرومی کی تلافی علم و معرفت کے حصول سے کرنا چاہیے۔ بسا اوقات حرمان نصیبی بھی بڑے بڑے فضائل اور شرف و سیادت کے حصول کا سبب بن جاتی ہے۔ موالی کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ اگر عربوں نے مادی غلبہ حاصل کیا تھا تو وہ وارثِ فکر و نظر قرار پائے۔

۲۔ موالی کا ایک حجمِ غفیر صحابہ کرام کی صحبت میں رہتا اور صبح و شام ان سے احادیثِ رسولِ کریم کا استفادہ کرتا تھا۔ جب صحابہ رضوان اللہ علیہم کا زمانہ ختم ہوا تو موالی علم و فضل کے وارث قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر تابعین موالی میں سے تھے۔

۳۔ موالی اونچے خاندانی لوگ تھے۔ ان کے آباء و اجداد بڑے شائستہ ہذب اور اہل علم تھے۔ یہ خاندانی اثرات کے افکار و نظریات بلکہ معتقدات کی تخلیق و تعمیر میں بڑی حد تک کار فرما رہا۔ گویا

رحاشیہ صفحہ گزشتہ) لوکان الدین الخ کے الفاظ ہیں۔ یہاں جو الفاظ نقل ہوئے ہیں یعنی لوکان العلم الخ ان کا علامہ سیوطی نے حوالہ۔ حلیۃ الاولیاء البغیم و القاب الرواة و شیرازی کا دیا ہے۔ دیکھئے تعلیق الصغیر ص ۱۶۵۔ فیما مل فتح الباری (جلد ۳۶۵) تفسیر سورہ الجمعہ میں اس کے بعد یہ لفظ بھی نقل کئے گئے ہیں یتبعون سنتی و یکتون الصلوٰۃ الخ اور قسطنطینی سے نقل کیا ہے وقع ما قالہ صلی اللہ علیہ وسلم عیاناً فاتہ وجد منهم من ایشنہر ذکوة من حفاظ الاثار و النہایۃ بہا ما لم یشار کھد فیہ من احد غیرہما ہمزید تفصیل کیلئے دیکھیے ازالہ الخصاص از شاہ دلی اللہ ص ۲۷۱ ج ۱ (ع - ح)



علم کا ذوق و شوق ان میں جلی اور فطری تھا۔

۴۔ عرب صنعت پیشہ نہ تھے اور جب آدمی علم کا ہو کر رہ جائے تو وہ ایک پیشہ بن جاتا ہے۔ ابن خلدون اس موضوع پر تفصیلی بحث کے دوران لکھتے ہیں۔

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

آپ کو فہم میں پروان چڑھے اور وہیں مقیم رہ کر زندگی کا بیشتر حصہ تعلیم و تعلم اور جدل و مناظرہ میں گزارا۔ جن

### امام صاحب کی تعلیم و تربیت

مصادر رو ماخذ تک ہمیں رسائی حاصل ہو سکی ہے۔ ان سے آپ کے والد کے حالات اور اشغال زندگی کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ البتہ اشارے اس سلسلے میں کچھ مل جاتے ہیں مثلاً یہ کہ وہ ایک متمول تاجر اور بہت اچھے مسلمان تھے۔ امام ابو حنیفہ کے اکثر سیرت نگار لکھتے ہیں کہ آپ کے والد عالم طفولیت میں حضرت علیؑ سے ملے اور امام ابو حنیفہ کے دادا نے عید نوروز کے دن حضرت علیؑ کی خدمت میں فالودہ پیش کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا خاندان ثروت و دولت سے بہرہ ور تھا۔ ایک امیر آدمی ہی ایسا عمدہ حلوہ خلیفہ وقت کی خدمت میں پیش کر سکتا ہے۔

یہ بھی منقول ہے کہ حضرت علیؑ نے ثابت اور ان کی اولاد کے لئے برکت کی دعا فرمائی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک مسلمان تھے۔ کتب تاریخ میں صراحتاً مذکور ہے کہ ثابت مسلمان پیدا ہوئے۔ نابریں امام ابو حنیفہ کی تربیت ایک خاص اسلاشی گھرانے میں ہوئی اور شاذ بیانات کو چھوڑ کر علماء کے نزدیک یہ ایک مسلمہ امر ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ علماء سے مراسم قائم کرنے سے پہلے تجارت پیشہ تھے اور زندگی بھر آپ نے ہی مشغلہ جاری رکھا۔ اس سے لامحالہ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ آپ کے والد تاجر تھے اور غالباً تاجر بھی رہی کیڑے کے۔ امام ابو حنیفہ نے یہ کام جیسا کہ عام دستور ہے اپنے والد



سے سیکھا اس سے واضح ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایک مسلم خاندان میں پلے پڑھے۔ آپ کا خاندان معمول اور تجارت پیشہ تھا ہم فرض کرتے ہیں کہ متدین گھرانوں کی طرح آپ فقط قرآن کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے کیونکہ یہ مفروضہ آپ کے اس مشہور معمول سے مطابقت رکھتا ہے کہ زندگی بھر کثرت تلاوت سے آپ کو نہایت درجہ شغف رہا ہے چنانچہ منقول ہے کہ آپ ماہ رمضان میں ساٹھ مرتبہ قرآن ختم کرتے تھے۔ اگرچہ یہ خبر میا لغہ آمیزی سے پاک نہیں تاہم اس سے آپ کی کثرت تلاوت کا پتہ چلتا ہے۔ متعدد طرق سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے قرأت امام عاصم سے سیکھی جن کا شمار قرآن سبعہ میں ہوتا ہے۔

**کوفہ کی علمی حیثیت** کوفہ جہاں آپ پیدا ہوئے عراق کے بڑے شہروں میں سے ایک تھا۔ بلکہ اس دور کے دو بڑے شہروں میں سے ایک یہ تھا اور دوسرا بصرہ۔

عراق میں مختلف ادیان و ملل کا سکھ بھاری تھا۔ وہ قدیم تہذیب کا گہوارہ تھا۔ ہریائی لوگ وہاں پھیلے ہوئے تھے۔ ظہور اسلام سے قبل ہی انہوں نے وہاں اپنے مدارس قائم کر رکھے تھے جن میں یونانی فلسفہ اور فارسی حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ عراق میں قبل از اسلام متعدد نصرانی فرقے پائے جاتے تھے جو عقائد کے بارے میں لڑنے جھگڑتے رہتے تھے۔ ظہور اسلام کے بعد بھی عراق میں بھانت بھانت کے لوگ جمع ہو گئے اور فتنہ و فساد کی گرم بازاری ہونے لگی۔ سیاسی مسائل اور اصول عقائد میں مختلف اور متنوع خیالات کا اظہار کیا جانے لگا۔ اس میں شیعہ تھے اور ان کے اشد مخالف خارجی بھی۔ اس میں معتزلہ تھے اور علم صحابہ کے حامل مجتہد تابعی بھی۔ پس علم دین کے چشمہ صافی کے پہلو پہلو وہاں متحارب گروہ بنیادیں اور مضطرب خیالات بھی موجود تھیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی آنکھ کھلی تو انہوں نے یہ مذاہب و ادیان کی ایک دنیا دیکھی۔ غور و فکر کرنے سے ان سب کی حقیقت آپ پر آشکار ہو گئی۔ آغا ز شباب ہی میں آپ نے مناظرہ بازاروں سے معرکہ آرائی شروع کر دی اور اپنی فطرت منقسمہ کے حسب ہدایت اہل بدعت و ضلالت کے مقابلہ میں انراٹے مگر بائیں ہمہ آپ تجارتی مشاغل میں منہمک تھے اور فرائض سے صرف و حاجی روال بطور رکھتے تھے بعض علماء نے آپ میں عقل و علم اور ذکاوت و فطانت کے آثار دیکھے اور چاہا کہ یہ بہترین صلاحیتیں

صرف تجارت کی نظر نہیں ہونا چاہئیں۔ انہوں نے آپ کو نصیحت کی کہ بازار میں آمدورفت کے علاوہ علماء کی طرف بھی عنانِ توجہ موڑنا چاہیے۔

امام ابوحنیفہؒ خود فرماتے ہیں کہ ایک روز شعبیؒ کے یہاں میرا گزر ہوا۔ انہوں نے مجھے بلایا کہنے لگے۔ آپ کا آنا جانا کہاں ہوتا ہے؟ میں نے کہا بازار آتا جاتا ہوں۔ انہوں نے کہا میری مراد بازار سے نہیں بلکہ علماء کے ہاں آنے جانے سے ہے۔ میں نے کہا میری آمدورفت علماء کے یہاں بہت کم ہے۔ انہوں نے فرمایا غفلت نہ کیجئے۔ علم کا درس و مطالعہ اور علماء کی صحبت آپ کے لئے از بس ضروری ہے کیوں کہ میں آپ میں حرکت و بیداری کے آثار دیکھتا ہوں۔ میرے دل پر یہ بات اثر کر گئی۔ میں نے بازار کی آمدورفت چھوڑ کر علم پڑھنا شروع کر دیا۔ خدا تعالیٰ نے ان کی بات سے مجھے فائدہ پہنچایا۔

اس واقعہ سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

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

۲۔ امام ابوحنیفہؒ عالمِ طفولیت ہی میں بڑے ذہین و فطین تھے اور دیکھنے والوں کی نظر میں ان کی آپ پر رحم جاتی تھیں اسی لئے تو امام شعبیؒ نے انہیں مذکورہ بات کہی۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس علمی ذوق و شوق اور رجحان و میلان کا منظر کیا تھا جب کہ علماء سے آپ کا کوئی رابطہ نہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام بھی اس ماحول اور گرد و پیش سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہے ہونگے جس کی لپیٹ میں پورا عراق تھا اور مختلف مذہبی فرقوں کی طرح سوچ بچار کرتے ہوں گے جیسے ہر جوانِ طبعی طور پر اپنے آبائی نظریات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ آپ ان اصحابِ بدعت و ضلالت سے مجالس و محافل اور بازاروں میں برسرِ عام مناظرہ کرتے تھے اسی لئے امام شعبیؒ اور دوسرے لوگ آپ سے واقف ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے خیالات جماعتِ علماء کے قریب قریب تھے اور ان میں زیادہ بعد و تفاوت نہ تھا۔ اس سے

ان مشہور روایا کی تصدیق ہوتی ہے کہ آپ نے اپنی زندگی کا آغاز علم الکلام سے کیا۔ اس کے مسائل میں غور و خوض کیا اور مذہبی فرقوں کے اکابر سے ان کے مسائل میں مناقشات کئے۔

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

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

- ۱۔ اصول عقائد میں بحث و تمحیص کے حلقے مختلف مذہبی فرقے اس میں خلعتہ لیتے تھے۔
- ۲۔ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذکر و روایت کے حلقے۔
- ۳۔ کتاب و سنت سے فقہی مسائل اور پیش آمدہ حوادث میں فتاویٰ اخذ کرنے کے حلقے۔

اس مقام پر تین روایات ہمارے پیش نظر ہیں۔ پہلی روایت کے مطابق جب تحصیل علم کے لئے آپ ہمہ تن تیار ہو گئے تو اس دور کے مروج و متداول علوم سے تعرض کرنے کے بعد عنان توجہ فقہ کی جانب موڑ دی۔

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

اب ہم روایات سے گمانہ بیان کرتے ہیں۔

۱۔ یہ ہر دو روایات تاریخ بغداد المناقب للعلی، المناقب لابن البرزازی اور الخیرات الحسان میں متعدد طرق سے مذکور ہیں۔



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

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

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

پھر قرأت و تجوید کے معاملہ پر غور کیا۔ میں نے سوچا کہ اس میں جہارت نامہ حاصل کرنے کے بعد آخر یہی ہوگا کہ چند نو عمر جمع ہو کر میرے پاس تلاوت قرآن کریں۔ باقی رہا قرآن کے مفہوم و معنی تو وہ بدستور ایک دشوار گزار گھاٹی رہے گی۔

پھر خیال آیا طلبِ حدیث میں لگ جاؤں۔ پھر سوچا کہ ذخیرہ احادیث جمع کرنے کے بعد مجھے طویل عمر کی ضرورت ہوگی تاکہ علمی استفادہ کے لئے لوگ میرے محتاج ہوں اور ظاہر ہے کہ طلبِ حدیث کے لئے احتیاج کی ضرورت تو خیز لوگوں کو ہی ہو سکتی ہے۔ پھر ممکن ہے کہ مجھے کذب اور سوءِ حفظ سے متہم کرنے لگیں اور روزِ شہر تک یہ الزام میرے گلے کا رہا ہو جائے۔

بعد ازاں میں نے فقہ کی ورق گردانی شروع کی۔ جوں جوں تکرار و اعادہ ہوا اس کا عیب بڑھتا ہی گیا اور اس میں مجھے کوئی عیب دکھائی نہ دیا۔ میں نے سوچا کہ تحصیلِ فقہ میں علماء و مشائخ کی مجالست و مصاحبت اور ان کے اخلاقِ جلیلہ سے آراستہ و پیراستہ ہونے کے مواقع میسر آئیں گے۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ اداءِ فرائض، اقامتِ دینِ متین، اظہارِ عبودیت اور دنیا و آخرت کا حصول



فقہ کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر کوئی شخص فقہ کے ذریعہ دنیا کما چاہے تو وہ بڑے بلند منصب پر فائز ہو سکتا ہے اور اگر تخلیہ و عبادت کا آرزو مند ہو تو کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ حصولِ علم کے بغیر مشغولِ عبادت ہے بلکہ کہا یہ جائے گا کہ وہ صاحبِ علمِ فقیہ اور علم کی راہ پر گامزن ہے۔

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

دوسری روایت: سیحی بن شیبان روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا مجھے جدل و مناظرہ سے خصوصی لگاؤ تھا۔ میں کافی عرصہ تک اس میں لگا رہا۔ علمِ الکلام کے اسلحہ سے لڑتا۔ اور انہی سے مدافعت کرتا۔ ان دنوں بصرہ جدل و مناظرہ کا اکھاڑہ تھا۔ میں بیس سے زائد مرتبہ بصرہ گیا۔ کبھی ایک سال قیام کرتا اور کبھی کم و بیش۔ خوارج کے فرقہ اباضیہ و صفریہ سے کئی مرتبہ جھڑپیں ہو چکی تھیں۔ علمِ الکلام میرے نزدیک افضل العلوم تھا۔ میں کہا کرتا تھا کہ علمِ الکلام کا تعلق اصولِ دین سے ہے۔

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

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

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

تیسری روایت: اس کے راوی آپ کے تلمیذ زفر بن ہذیل ہیں۔ وہ کہتے ہیں میں نے امام ابو حنیفہ سے سنا فرماتے تھے میں علم الکلام پڑھتا پڑھتا تھا یہاں تک کہ اس میں خاصی شہرت حاصل کر لی۔ ہماری نشست گاہ حماد بن ابی سلیمان کے حلقہ سے زیادہ دور نہ تھی۔ ایک روز ایک عورت اگر پوچھنے لگی۔ ایک شخص نے ایک لونڈی سے نکاح کر رکھا ہے اور وہ اسے طلاق سنت دینا چاہتا ہے۔ وہ کتنی طلاق دے ہیں نے کہا۔ حماد سے پوچھئے اور جو جواب دیں اس سے آگاہ کیئے۔ اس نے حماد سے پوچھا انہوں نے جواب دیا۔ حیض و جماع سے طہارت کی حالت میں اسے ایک طلاق دے، جب دو حیض آنے کے بعد وہ غسل طہارت کرے تو دوسرے ازواج کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اس نے یہ فتویٰ مجھے بتایا۔ میں نے کہا مجھے علم الکلام کی کوئی ضرورت نہیں۔ اپنی جوتیاں لیں اور سیدھا حماد کے حلقہ درس میں شامل ہوا۔ میں آپ کے مسائل سنتا اور انہیں یاد رکھتا۔ اگلی صبح جب اعادہ کرتے تو مجھے وہ تو مسائل جوں کے توں ازبر ہوتے مگر ان کے دوسرے تلامذہ غلطیاں کر جاتے چنانچہ آپ نے یہاں تک فرمایا تھا کہ صدر حلقہ میں میرے دو بڑے ابو حنیفہ کے سوا کوئی نہ بیٹھے۔

یہ ہیں وہ روایات سے گانہ! یہ متعدد طرق سے مروی ہیں اور ایجاز و اطناب کے اعتبار سے ان کے الفاظ میں اختلاف کے باوجود ان کے معانی میں کوئی فرق نہیں۔ پہلی روایت سے نفاذ ہوتا ہے کہ آپ دیگر علوم کو چھان چھٹک کر آغازِ کار ہی سے تحصیل فقہ میں لگ گئے جب دوسری دو روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے علم الکلام میں طہارت حاصل کرنے



کے بعد فقہ کی طرف رخ کیا۔

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

بہر کیف امام ابو حنیفہؒ اپنے عہد کی اسلامی ثقافت سے مالا مال

### شعب بخت و مناظرہ

تھے۔ امام عاصم کی قرأت کے مطابق قرآن کریم حفظ کیا، حدیث سے بقدر ضرورت واقفیت پیدا کی۔ نحو و ادب اور شعر و شاعری سے بھی کچھ حصہ پایا۔ اعتقادی مسائل میں مختلف فرقوں سے آپ کی خوب ٹھسی رہتی جس کے لئے وہ بصو بھی جاتے اور مناظرات کے سلسلے میں جہاں ان کا سال بھر کبھی قیام بھی رہتا تاہم بعد میں ہمہ تن علم فقہ کے ہو کر رہ گئے۔

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

لہ چنانچہ فقہ کی جانب عنان توجہ منقطع کرنے کے بعد خوارج سے آپ کے ایک مناظرہ کا ذکر ہم یہاں بھی کئے دیتے ہیں۔ جو خار جیوں کے اس مسئلہ میں ہوا کہ ترکیب کبار کا فر ہو جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہوا کہ خوارج کی ایک جماعت امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگی۔ مسجد کے دروازہ پر دو خازنہ سے حاضر ہیں۔ ایک شہزادی کا خازنہ ہے جو کثرت شراب سے دم گھٹ کر مر گیا۔ دوسری ایک عورت ہے جو دنیا کی ترکیب ہوئی اور حمل کے ڈر سے خودکشی کر لی۔ امام نے پوچھا ان کا تعلق کس دین و مذہب سے تھا؟ آیا یہود سے؟ کہا گیا نہیں۔ پوچھا کیا عیسائی

(بقیہ صفحہ نمبر ۵۴)







وہ اس کو کافر قرار دینے سے پہلے خود کافر ہو جاتا ہے۔<sup>۱۰</sup>

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

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

کوہد آپ کے عہد میں فقہاء عراق کا گہوارہ تھا جس طرح کہ لہرہ مختلف فرقوں اور اصول اعتقادیں بحث و مجادلہ کرنے والوں کا گڑھ تھا۔ یہ علمی ماحول بذات خود بھی بڑا اثر آفرین تھا۔ امام خود فرماتے ہیں۔

”میں علم و فقہ کی کان کو نہ میں سکونت پذیر تھا اور اہل کوہد کا جلس و منہشیں رہا۔ پھر فقہاء کوہد میں سے ایک فقیہ (حماد) کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔“<sup>۱۱</sup>

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

۱۔ حماد کے دامن شاگردی سے وابستہ ہوتے وقت آپ کی عمر کیا تھی؟

۲۔ منہشیں تدریس ہوتے وقت آپ کس عمر کے تھے؟

<sup>۱۰</sup> مناقب ابی حنیفہ لابن البرزازی ص ۱۲۱ جلد اول ۱۱ تاریخ بغداد ص ۳۳۳ جلد ۱۳۔



۳۷۔ کیا حماد سے یہ وابستگی کامل تھی اور آپ نے کسی اور سے استفادہ نہیں کیا؟

اب ہم ان سوالات کا جواب دیتے ہیں۔ آغاز فقہ یا حماد کے حلقہ تلمذ میں آنے وقت آپ کی عمر کا ٹھیک ٹھیک تعین تو ہمارے لئے مشکل ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے آغاز تعلیم و تدریس کرنے سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کیونکہ یہ عام طور سے معروف تھے چنانچہ یہ معلوم ہے کہ آپ امام حماد کے حین حیات ان کے وابستہ دامن رہے اور ان کی وفات کے بعد درس و تدریس کا آغاز کیا اور جو مسند تدریس آپ کی وفات سے خالی ہو گئی تھی اس کو امام ابو حنیفہ نے زینت بخشی۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امام حماد کا انتقال ۱۲۰ھ میں ہوا۔ گویا ان کے انتقال کے وقت امام صاحب کی عمر چالیس سال تھی۔ بنا بریں جسم و عقل میں کامل ہونے کے بعد آپ نے چالیس سال کی عمر میں مسند درس کو سنبھالا۔ آپ کو پہلے بھی یہ خیال آیا تھا مگر اس کی تکمیل کی نوبت نہ آئی۔ چنانچہ آپ کے شاگرد امام زعفران کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اپنے استاد حماد سے وابستگی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں دس سال آپ کی صحبت میں رہا۔ پھر میرا جی حصول اقدار کے لئے لپچایا تو میں نے الگ اپنا حلقہ جمانے کا ارادہ کر لیا۔ ایک روز میں پچھلے پہر نکلا اور چاہا کہ یہ کام کر ڈالوں۔ جب مسجد میں قدم رکھا اور شیخ حماد کو دیکھا تو ان سے علیحدگی پسند نہ آئی اور اگر ان کے پاس ہی بیٹھ گیا۔ اسی رات حماد کو اطلاع ملی کہ بصرہ میں ان کا کوئی عزیز فوت ہو گیا ہے۔ بڑا مال چھوڑا اور حماد کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے۔ آپ نے مجھے اپنی جگہ بیٹھنے کا حکم دیا۔ ان کا جاننا تھا کہ میرے پاس چند مسائل ایسے آئے جو میں نے آج تک ان سے نہ سنے تھے۔ میں جواب دیتا جاتا اور اپنے جوابات لکھتا جاتا تھا۔ جب حماد آئے تو میں نے وہ مسائل پیش کر دیئے۔ وہ کوئی ساٹھ مشلے تھے۔ چالیس میں انہوں نے میرے ساتھ اتفاق کیا اور بیس میں میرے مخالف جواب دیئے۔ میں نے حلف اٹھایا کہ ان کی تاجین حیات ان سے الگ نہ ہوں گا۔ پس میں اسی عہد پر قائم رہا اور تازہ زندگی ان کے دامن سے وابستہ رہا۔ چنانچہ آپ پورے اٹھارہ سال امام حماد کی صحبت میں رہے۔ ایک دفعہ یوں فرمایا کہ میں بصرہ میں آیا۔ میرا خیال تھا کہ میں ہر سوال کا شافی جواب دے سکوں گا مگر اس کے برعکس اہل بصرہ نے چند سوالات ایسے پوچھے کہ میں لا جواب ہو کر رہ گیا اس کے بعد میں نے فیصلہ کر لیا کہ جب تک وہ زندہ رہیں گے انھیں کے ہاں رہوں گا بس پھر اٹھارہ سال آپ سے مستفید ہوتا رہا۔

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

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

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

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

”میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے اصحاب و تلامذہ کی فقہ حاصل کر چکا ہوں۔“

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

غرض آپ چالیس سال کی عمر میں کوفہ کی مسجد میں اپنے استاد حمادؒ کی مسند درس پر جا رہے ننگن ہوئے اور اپنے تلامذہ کو پیش آمدہ فنادعی و حوادث کا درس دینا شروع کیا۔ آپ نے بڑی سلیبی ہوئی گفتگو



اور عقل سلیم کی مدد سے اشیاء و امثال پر قیاس کا آغاز کیا اور اس فقہی میلک کی داغ بیل ڈالی جس سے آگے چل کر حنفی مذہب کی بنیاد پڑی۔

تیسرے نمبر پر امام صاحب کے اس علم کے مصادر و مآخذ اور اس سے مرتبہ نتائج و ثمرات کی تفصیل میں نہیں جانا چاہتے اس کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔

ہم اولاً آپ کے حالات زندگی اس کے لوازمات و ملحقات اور آپ کے شخصی سیرت و کردار کے بحث کریں گے۔

ثانیاً آپ کے علم و فضل اور اس کے متعلقات کو ضبط تحریر میں لائیں گے۔ پھر دونوں متذکرۃ الصدرا موز کے نتائج و ثمرات کا تذکرہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس کے آثار و عواقب وہ بیل بوٹے ہیں جو صدیوں تک سرسبز و شاداب اور بار بار آوڑنا سیت ہوئے اور جن کی تخم کاری صرف آپ کی مرہونِ منت ہے۔ آپ نے بلاد و امصار میں تحصیلِ فقہ اور تخریج و استنباط کے دروازے کھول دیئے۔

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

۱۔ آپ کے معاشی وسائل و ذرائع کیا تھے؟

۲۔ آپ کن احوال و ظروف میں پلے بڑھے اور انہوں نے آپ کی زندگی پر کیا اثر ڈالا؟

تاریخی واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے ایک متمول

خاندان میں آنکھ کھولی۔ آپ کے باپ دادا تاجر تھے

اور غالباً تاجر بھی۔ لاشعری کپڑے کے اور بلاشبہ یہ تجارت بڑے فوائد و منافع کا موجب ہوتی ہے۔

یہ ہم اندر پرتا چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے یہ تجارت انہیں سے ورثہ میں پائی۔ شروع شروع میں

صرف تجارت کا مشغل رکھا اور علماء سے کوئی سروکار نہ تھا حتیٰ کہ امام شعبی کی ترغیب و تخریص سے

آپ تحصیلِ علم کے لئے آمادہ ہوئے۔ لیکن کیا پھر تجارت بیکسر چھوڑ دی؟ سب روایت کنندگان اس

کا جواب نفی میں دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دم واپسین تک آپ تاجر رہے یہ بھی لگتے ہیں کہ آپ کا

ایک شریک تجارت بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ شریک طلبِ علم خدمتِ فقہ اور روایتِ حدیث میں آپ کا

سہ امام ابوحنیفہ نے تجارت کا پیشہ بالکل ترک نہیں کیا۔ المناقب لکھی ہیں آپ کے روزمرہ مضر و نیات کا تذکرہ کر کے



ممد و معاون ثابت ہوا ہوگا۔ کیونکہ میرٹ نگار آپ کے تاجر ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کے خادم فقہ و دین ہونے کا تذکرہ بھی کرتے ہیں اور یہ ایک امانت دار شریک کی موجودگی ہی میں ممکن ہو سکتی تھی جو آپ کو بازار کی آمد و رفت کی ذمہ داری سچا ہے۔ آپ تجارتی حالات سے نہ صرف باخبر بلکہ اس کی سرپرستی کرتے رہے اور گاہے تجارتی معاملات میں عملی طور سے شریک بھی ہو جاتے۔ علم و تجارت میں یکساں حصہ لینے والے علماء کا یہی دستور رہا ہے۔ واصل بن عطاء بانی اعتزال جو امام ابو حنیفہؒ کا معاصر تھا اس کا بھی یہی وطیرہ تھا۔ اس کی ولادت بھی اسی سال (یعنی ۱۵۰ھ میں) ہوئی جس سال امام صاحبؒ کی مدہ بھی آپ کی طرح فارسی الاصل تھا۔ وہ تجارت پر سب اوقات کرتا اور اس کا ایک شریک جو حسب نسب یا رشتہ مصاہرت کی بنا پر اس کا عزیز تھا اس کی جانب سے امور تجارت سر انجام دیتا۔ واصل درس و مطالعہ میں مصروف رہتا اور اسلام پر حملہ کرنے والوں کا دفاع کرتا لہذا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ایک تاجر ہوتے ہوئے بھی علم کی جانب اس حد تک متوجہ رہتے۔

امام صاحبؒ کی تاجرانہ خصوصیات

اوپر درجہ کے عالم دین ہی نہ تھے بلکہ ایک فٹالی تاجر بھی تھے۔  
 ۱۔ آپ دل کے غنی تھے، حرص و آرزو کبھی آپ پر غالب نہ آسکی شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ایک امیر گھرانہ میں پیدا ہوئے اور فقر و فاقہ کی ذلت سے محفوظ و مصئون رہے۔  
 ۲۔ بڑے امین تھے اور امانتی ذمہ داریوں سے عہدہ بردار ہونے میں کبھی اپنے نفس کا لحاظ نہ کرتے۔

۳۔ بہت فیاض اور سخی و افساک کی بیماری سے محفوظ تھے۔

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

دعوتِ صفحہ گذشتہ) اس میں یوسف بن خالد سمعی سے روایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ہفتہ کے روز آپ خانگی ضروریات کا اہتمام کرتے نہ مجلس درس میں حاضر ہوتے نہ بازار جاتے۔ چاشت سے ظہر تک بازار میں بیٹھتے۔ جمعہ کے روز آپ احباب و اصحاب کو اپنے ہاں بلا تے اور انہیں انواع و اقسام کے کھانے کھلاتے۔

المناقب للعلی ج ۲ ص ۲۰۶



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

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

اندازہ لگائیے! مشتری ہونے کے باوجود آپ بائع کا مفاد پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کی غفلت سے ناجائز فائدہ نہیں اٹھانا چاہتے بلکہ اس کی مناسب راہنمائی فرماتے ہیں۔

آپ ایسے شفیق بائع تھے کہ جب مشتری کمزور ہوتا یا اس کے ساتھ دوستانہ مراسم ہوتے یا وہ چیز خاص منافع میں آئی ہوتی تو اپنا نفع چھوڑ دیتے تھے۔ ایک دفعہ ایک عورت آئی کہنے لگی میں کمزور ہوں اور یہ رقم میرے پاس امانت ہے۔ آپ یہ کپڑا مجھے اصلی قیمت میں دے دیں اور نفع نہ لیں۔ آپ نے فرمایا۔ چار درہم میں لے لو۔ بولی بڑھیا عورت کا مذاق نہ اڑاؤ۔ فرمایا یہ مذاق نہیں حقیقت ہے۔ میں نے دو کپڑے خریدے تھے ایک کو فروخت کر کے اصلی قیمت وصول کر لی اور صرف چار درہم باقی ہیں۔ اب یہ کپڑا مجھے چار درہم میں پڑتا ہے۔

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



اب اسے عطیہ آمیز معاملہ کہتے یا بیع و شرا کی صورت میں ایک عطیہ۔ تجارت تو ہے نہیں اور اس سے اس عظیم تاجر کی عقل و امانت، دین و وفا اور وسعت قلب کا خوب خوب اندازہ ہو جاتا ہے۔ جس کام میں گناہ کا شبہ ہوتا اس سے شدید اجتناب کرتے خواہ یہ شبہ کتنا ہی بعید ہو! اگر کسی مال میں گناہ تصور کرتے تو محتاج و فقیر لوگوں میں تقسیم کر دیتے۔ چنانچہ ایک دفعہ آپ نے اپنے شریک حفص بن عبدالرحمن کو فروخت کرنے کے لئے کچھ سامان بھیجا اور کہلا بھیجا کہ کپڑے میں عیب ہے فروخت کے وقت مشتری کو بتا دینا حفص نے کپڑا بیچ دیا اور عیب بتانا بھول گئے۔ یہ بھی معلوم نہ تھا کہ خریدار کون ہے۔ جب امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو انہوں نے سامان کی سب قیمت صدقہ کر دی۔  
درع و تقویٰ اور حلال پر قانع رہنے کے باوجود آپ کو تجارت سے کثیر مالی فوائد حاصل ہوتے تھے۔ پھر آپ اس میں سے بھی زیادہ تر مشائخ و محدثین پر خرچ کر دیتے۔ تاریخ بغداد میں ہے۔

”آپ سال بھر کا نفع جمع کرتے اور اس سے مشائخ و محدثین کی خوراک، لباس اور تمام ضروریات خرید لیتے۔ جو باقی بچتا وہ بھی انہیں دے ڈالتے اور کہتے اسے اپنی ضروریات میں صرف کر لیجئے اور صرف خدا کا شکر بجالائیے کیونکہ میں نے آپ کو اپنی جیب سے کچھ نہیں دیا۔ یہ صرف عنایت ربانی ہے۔“

گویا آپ کا تجارتی نفع علماء کے وقار کے تحفظ۔ ان کی حاجات و ضروریات کی کفالت۔ اور علم دین کو لوگوں کے عطیہ جات سے بے نیاز کرنے کے لئے صرف ہوتا تھا۔ آپ اپنے ظاہر کو بھی اپنے باطن کی طرح سنوارنا چاہتے تھے۔ اسی لئے اپنے لباس کی طرف خاص توجہ دیتے، صرف آپ کی چادر تیس دینار کی ہوا کرتی تھی۔ آپ خوش شکل اور وجیہ تھے۔ خوشبو کثرت سے استعمال فرماتے امام ابو یوسفؒ کا بیان ہے کہ آپ اپنی جوتیوں کے تسمہ تک کا خیال رکھتے تھے اور ایسا کبھی نہیں ہوا کہ آپ کے تسمہ شکستہ اور ٹوٹے ہوئے دیکھے گئے ہوں۔

آپ اپنے ثنا سا احباب کو خوش پوشی اور اپنے منظر کو عمدہ رکھنے کی تلقین فرماتے۔ مروی ہے کہ آپ نے اپنے ایک ساتھی کو بوسیدہ لباس میں بلبوس دیکھا۔ جب وہ چلنے لگا تو ذرا بیٹھنے کے لئے



کہا۔ جب لوگ چلے گئے اور وہ تنہا رہ گیا تو فرمایا۔ جاننا زائچھا بیٹے۔ اور جو اس کے نیچے دھرا ہے  
 نے لیجئے۔ تعمیل ارشاد کرنے پر اس نے دیکھا کہ وہاں ایک ہزار درہم پڑے ہیں۔ فرمایا یہ درہم کے  
 لو اور ان سے اپنی حالت درست کرو۔ وہ بولا میں دولت مند آدمی ہوں اور مجھے اس کی ضرورت  
 نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا آپ نے حدیث نبوی نہیں سنی۔ ان اللہ یحب ان یبریٰ اثر نعمتہ علی عبدہ  
 واللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے نشان دکھنا پسند کرتا ہے۔ اپنی حالت کو تبدیل کیجئے تاکہ احباب نے  
 اعزہ آپ کو دیکھ کر غم زدہ نہ ہوں۔

یہ ہے آپ کی طرز بود و ماند اور یہ تھے  
**امام ابو حنیفہ اور وقت کی سیاسی تحریکات** | آپ کے معاشی و ذرائع۔

اب ہم ایک ایسے امر کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا آپ کی زندگی سے بڑا گہرا رابطہ تھا۔  
 اور وہ یہ ہے کہ آپ کے عہد میں جو سیاسی تحریکیں اٹھیں آپ نے ان میں کیا موقف اختیار کیا؟ انہوں  
 نے آپ کی زندگی پر کیا اثر ڈالا؟ آپ ان انقلابی شخصیتوں کے کس حد تک مدد و معاون رہے اور حکام  
 وقت کے ساتھ آپ کے تعلقات کی نوعیت کیا تھی؟

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

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

۱۔ مشکوٰۃ کتاب اللباس فصل دوسری بروایت عبداللہ بن عمر (بحوالہ جامع ترمذی) (دع، ج ۱)  
 ۲۔ تاریخ بغداد ص ۳۶۱ ج ۱۳

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

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

منقول ہے کہ جب حضرت علی بن حسین ازین العابدین کے بیٹے زید نے ۱۲۱ھ میں ہشام بن عبدالملک اموی کے خلاف بغاوت کی تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔

”زید کا جہاد کے لئے نکلنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدر کے دن نکلنے کے مشابہ ہے۔ پوچھا گیا کہ آپ اس میں شامل کیوں نہیں ہوئے؟ فرمایا: کہ میں لوگوں کی امانتوں کی وجہ سے نہ جاسکا۔ میں نے یہ امانتیں ابن ابی سنیہ کو سپرد کرنا چاہیں مگر وہ نہ مانے۔ مجھے خطرہ ہوا کہ اسی حالت میں کہیں میرا انتقال نہ ہو جائے۔“ ایک روایت کے مطابق آپ نے عدم شرکت کے لئے یہ عذر پیش کیا۔

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

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



ان دونوں روایتوں سے واضح ہوتا ہے کہ آپ امویوں کے خلاف بغاوت کو شرعی نقطہ نظر سے جائز سمجھتے تھے جب اس کا ظہور زید بن علیؑ ایسے امام عادل کی طرف سے ہو۔ اور یہ کہ آپ مجاہدین کے ساتھ نلو اڑاٹھاتا بھی چاہتے تھے لیکن ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کو اس تحریک کی کامیابی میں شبہ تھا۔ گو وہ اس کو ایک نیک کام سمجھتے تھے اور اس کو نتیجہ خیر اس لئے نہیں سمجھتے تھے کہ اسے مخلص اور باایمان لوگوں کو تائید حاصل نہیں۔ مگر یوں ہمہ آپ اس سے بائبل پہلو تھی بھی نہیں کرنا چاہتے۔ اسی لئے آپ نے مالی امداد بھی کیونکہ مال بھی بڑی طاقت ہے۔

ہم اس مفروضہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدم خروج کے لئے یہ سب عذرات تنگ ہیں۔ اور دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مرد میدان نہ تھے اور حرب و ضرب سے آپ کو کوئی سائق نہ پڑا تھا۔ اس مفروضہ کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام کا ظاہر و باطن مختلف نہ تھا جو کہنا ہوتا بر بلا کہتے۔ جان جو کھوں میں پڑنے سے بھی انہیں گزیر نہ تھا۔ آپ بڑے دل گردے کے آدمی تھے۔ مصائب و آلام کا بڑی خندہ پیشانی سے استقبال کرتے اور مشکلات میں کبھی ہمت نہ ہارتے۔

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

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

اس سے آپ ضرور ناراض ہوئے ہوں گے اور کوئی وجہ نہیں کہ ان مظالم و شدائد کا ذکر آپ



کی زبان پر نہ آیا ہو۔ اور یہ حقیقت ہے کہ غضب ناک علماء کی زبانیں وہ کام کر سکتیں جو شمشیر برائے بھی انجام نہیں دے سکتی۔ امویوں کے عراقی عامل کے ہاتھوں ۱۳۱ھ میں آپ جن مصائب سے دوچار ہوئے ان سے اس کی پوری پوری تائید ہوتی ہے۔

علامہ مکی کی مناقب ابی حنیفہ اور کتب تاریخ و رجال میں مذکور ہے کہ اموی حلیفہ مروان بن محمد کے عراقی عامل یزید بن عمر بن ہبیرہ نے امام ابو حنیفہؒ کو بلا کر حکمہ قضا یا خزانہ کی حفاظت و ذمہ داری آپ کو تفویض کرنا چاہی۔ دراصل وہ آزمانا چاہتا تھا کہ بنی امیہ سے آپ کو کتنی محبت ہے اور امویوں کے خلاف بنی ہاشم کی نصرت و اعانت کے سلسلہ میں جو واقعات مشہور ہیں کہاں تک درست ہیں۔ ان دنوں عراق، خراسان اور فارس میں سخت شورش مچا تھی۔ بنی عباس کے داعی ان شہروں پر قابض ہو چکے تھے۔ اور امویوں کا اقتدار آہستہ آہستہ ختم ہوتا جا رہا تھا۔

علامہ مکی نقل کرتے ہیں۔

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

ابن ہبیرہ نے یہ پیشکش نہ قبول کرنے کی صورت میں زرد و کوب کا حلف اٹھایا۔ ان تمام فقہاء نے حاضر ہو کر امام ابو حنیفہؒ سے کہا: خدا را اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالئے۔ ہم آپ کے ساتھ تھے، ہم خود بھی ان عہدوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ مگر کیا کریں قبولیت کے سوا کوئی چارہ کا بھی نہیں۔ امام صاحب نے فرمایا: اگر امیر مجھے شہر واسط کی مسجد کے دروازے سے شہر کرنے کا حکم بھی دے تو میں اس کی تعمیل کے لئے تیار نہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ کسی کو قتل کرنے کا حکم صادر کرے اور میں اس پر ہر مثبت کروں۔ بخدا میں ایسا کبھی نہیں کروں گا؟

ابن ابی لیلیٰ بولے انہیں چھوڑیے یہ درست کہتم میں اور باقی سب غلطی پر ہیں۔ کو ذرا

نے آپ کو قید کر دیا اور متواتر کئی روز تک کوڑے مارتا رہا۔ جلاوہ ابن ہبیرہ کے پاس آکر کہنے لگا وہ شخص تو جس لیے روح ہے (مارنے سے اس پر کچھ اثر نہیں ہوتا) ابن ہبیرہ نے کہا ان سے کہتے ہماری قسم پوری کر دیں۔ جلاوہ کے پوچھنے پر فرمایا: اگر وہ مجھے مسجد کے دروازے شمار کرنے کا حکم بھی دیں تو میں اس کی تعمیل کے لئے بھی تیار نہیں۔ جلاوہ پھر ابن ہبیرہ سے ملا۔ وہ بولا کیا اس قیدی کو کوئی سمجھانے بھانے والا نہیں۔ کہ یہ مجھ سے جہالت ہی طلب کرے تو میں دینے کے لئے تیار ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کو پتہ چلا تو فرمایا: مجھے اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرنے کا موقع دے دیا جائے۔ ابن ہبیرہ نے رہائی کا حکم دیا۔ امام صاحبؒ رہا ہوئے اور سوار ہو کر مکہ پہنچے ہیں کامیاب ہو گئے۔ یہ ۱۳ھ کا واقعہ ہے۔ عباسی خلافت کے قائم ہونے تک آپؒ نے اس میں اقامت پذیر رہے اور خلیفہ ابو جعفر منصور کے عہدِ خلافت میں کوفہ آئے۔

علامہ مکی کے بیان سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ نے ابن ہبیرہ کی پیشکش کو ٹھکرا دیا تھا۔ ابن ہبیرہ کا مقصد اس پیشکش سے بظاہر یہ تھا کہ اس سے امام صاحبؒ کا مخالفین حکومت سے تعلق کا یا تو ثبوت مل جائے گا یا اس سے ان کی براءت ظاہر ہو جائے گا۔ چنانچہ پہلے تو اس نے خاتم کا عہدہ پیش کیا جس سے آپ نے انکار کر دیا۔ پھر کسی بھی منصب کو قبول کر لینے کی خواہش ظاہر کی۔ آپ مار کھلتے کے لئے تیار ہو گئے مگر کوئی عہدہ قبول نہ کیا۔ آپ کا سر زرد و کوب سے سوچ گیا لیکن جو صلہ نہ ہارا نہ جلاوہ کے سامنے بھگے۔ نہ آنکھوں سے آنسو بہاتے، ہاں جب آپ کو والدہ ماجدہ کے رنج و الم سے آگاہی ہوئی تو ان کے احساسِ غم و حزن پر ترس کھاتے ہوئے آپ کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑپاں بہنے لگیں۔

حقیقت یہ ہے کہ طاقت و رادمی وہی ہے جو اپنے افکار و معتقدات کی بنا پر پیش آمدہ آلام و محن کو خاطر میں نہ لائے۔

لیکن جب اس کا عزیز و قریب مبتلا مصائب ہو تو تحمل و برداشت کی تاب نہ لاسکے۔ قوی صرف وہی شخص نہیں جو بڑا اکھڑا اور سنگ دل ہو۔ بلکہ قوت نام سے علو سمیت رقتِ قلب اور عقل پر وقار کا جو واقعات سے متاثر نہ ہو اور حضرت امام حنیفہؒ ان تمام اوصاف و خصوصیات



کے حامل تھے۔

امام ابو حنیفہؒ کو اس ابتلاء میں ڈال کر ابن ہبیرہ آپ کی وفاداری کی تحقیق کرنا چاہتا تھا جب کہ آپ کے متعلق قنہ پر دازوں نے شہادت پھیلا دیئے تھے۔ چند دیگر فقہاء بھی آپ کے ساتھ مشہم ہوئے لیکن انہوں نے ابن ہبیرہ کے پیش کردہ مناصب قبول کر کے ان تنگدک کا ازالہ کر دیا۔ یایوں کہیئے کہ ورطہ ہلاکت سے نجات پاگئے۔ یا وہ اس صبر و استقامت سے بے بہرہ تھے جو امام صاحبؒ کا حصہ تھا کہ انہوں نے بچاؤ کی ایک صورت پیدا کر لی جو کامیاب رہی۔ یہ واقعات بڑے پُر آشوب دور میں پیش آئے۔ فارس و خراسان تقریباً عباسیوں کے زیر نگیں آگئے تھے۔ عراق قنوں سے پُر تھا اور سخت خطرات درپیش تھیں۔ عباسی لشکر امویوں پر دھاوا بول رہے تھے اور چاہتے تھے کہ دار الخلافہ پر حملہ کر کے ان کا خاتمہ کر دیں۔ خدا کی زمین وسعت کے باوجود امویوں کے لئے تنگ ہوتی جا رہی تھی۔ ان حالات میں ملکی سیاست ابن ہبیرہ کے طرز عمل کے حق میں تھی۔ اگرچہ حق و صداقت اور دین و اخلاق پر مبنی سیاست قطعی طور سے اس کے خلاف سمت میں تھی۔

جلاد نے امام صاحبؒ کے بھاگ نکلنے کے مواقع پیدا کر ہی دیئے تھے۔ پناہ چھ آپ بھاگ کر گئے

مکہ معظمہ میں مدت قیام اور مشاغل

مغظمہ پہنچے اور ۱۳۰ھ تک وہاں مقیم رہے۔ اس عرصہ میں عباسی خلافت بھی قائم ہو گئی۔ ہر طرف قنہ و فساد کا دور دورہ تھا مگر مکہ معظمہ میں کامل امن و امان تھا۔ لہذا اس پر امن ماحول میں آپ نے حدیث و فقہ کی تحصیل شروع کی۔ سرزمین مکہ معظمہ نے حضرت ابن عباسؓ کے علم و فضل کو ورثہ میں پایا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ یہاں اپنے تلامذہ سے ملے اور صحبت و مذاکرہ میں مشغول رہے۔ ہم آپ کے علم و فضل کا تذکرہ کرتے وقت بتائیں گے کہ آپ اس مدرسہ سے کس حد تک منتفید ہوئے۔ اب ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ آپ مکہ میں کتنا عرصہ سکونت پذیر رہے، ہلی کی المناقب میں تحریر ہے کہ آپ خلیفہ منصور کے زمانہ تک وہیں مقیم رہے۔ منصور ۱۳۶ھ میں خلیفہ قرار دیا گیا۔ جب مکہ میں آپ کی آمد ۱۳۰ھ میں ہوئی تو آپ کی مدت اقامت کم از کم چھ سال ہوگی۔ اور اس طرح امام ابو حنیفہؒ کو خاصی مدت تک بیت اللہ کے مجاور ہونے کا شرف حاصل ہوا۔



علامہ مکی کی المناقب میں یہ بھی تحریر ہے کہ جب ابوالعباس سفاح کوفہ میں داخل ہوا اور بیعت کا مطالبہ کیا۔ ابوحنیفہؒ وہاں موجود تھے چنانچہ مکی لکھتے ہیں۔

”جب ابوالعباس سفاح کوفہ آیا تو علماء سے مخاطب ہو کر کہنے لگا۔ خلافت کا معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان میں منتقل ہو گیا ہے۔ یہ عین عنایت ربانی ہے اور اس سے حق کا قیام و التبتہ ہے۔ گروہِ علیا پر حق کی اعانت و نصرت ضروری ہے جس قدر چاہو گے تم پر انعام و اکرام کی بارش ہوگی ایسی بیعت کیجئے کہ خلیفہ (بصورتِ اطاعت) تمہارے لئے اور (بصورتِ عدمِ اطاعت) تمہارے خلاف خدا کی حجت و برہان بن کر رہ جائے اور تمہاری آخرت کے لئے باعثِ امن ہو موت سے پہلے خلیفہ ضرور بنا لینا چاہیے تاکہ آپ حجت سے خالی نہ رہ جائیں۔ لوگ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کا انتظار کرنے لگے۔ آپ نے فرمایا اگر آپ چاہتے ہیں تو میں آپ کی نمائندگی کروں گا۔ وہ بولے ہم ہی چاہتے ہیں۔“

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

سفاح نے جو اباطی عمدہ تقریر کی اور کہا ”علماء کی طرف سے آپ جیسے خطیب نمائندہ ہونا چاہیں۔ ان لوگوں کا انتخاب قابلِ تحسین ہے اور آپ کی فصاحت و بلاغت لائقِ داد“۔ باہر نکلیں کہ لوگوں نے کہا ”قیامِ الساعۃ سے آپ کا کیا مطلب تھا اس جملے کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ مجلسِ برخواستہ کرنے تک ہم آپ کی بیعت کرتے ہیں، امام نے فرمایا ”اگر آپ میرے خلاف جلیلہ استعمال کریں گے تو میں بھی جلیلہ گری سے نہیں مصیبت میں مبتلا کروں گا۔“

لوگ چیپ ہو گئے اور سمجھ گئے کہ آپ نے جو کچھ کہا اور ستا ہے۔“

۱۔ دیکھئے المناقب للہکی جلد ۲ صفحہ ۱۵۱ نیز المناقب لابن البرزازی جلد ۱ صفحہ ۲۰۰۔ ابن بزاز نے امام کے قول ”الی قیامِ الساعۃ“ کی وضاحت میں لکھتے ہیں ”ہو سکتا ہے کہ ”الی قیامِ الساعۃ“ کا مطلب ”الی قیامِ الساعۃ من المجلس“ ہو اور یا کہ حضرت کر کے کہہ کر کافی سمجھ لیا گیا یعنی مجلسِ ہڈ سے اٹھنے تک دو ستر معنی ہو سکتا ہے ”قیامِ قیامت“ نیز سے نزدیک دو ستر (دقیقہ ص ۱۹)



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

میرے نزدیک دونوں روایتوں میں جمع و تطبیق ممکن ہے۔ امام ابوحنیفہؒ صرف ابن ہبیرہ کی وجہ سے مکہ گئے تھے اور جب تک وہ عراق میں برسر اقتدار رہا آپ وہاں مقیم رہے۔ اس کا اقتدار چھین جانے پر سکونت کے خیال سے آپ کوفہ آئے۔ اتفاقاً اسی اثنا میں سفاح کی بیعت کا واقعہ پیش آیا۔ چونکہ ابھی تک عراق کلینتہ فتنہ و فساد سے پاک نہ ہوا تھا آپ پھر مکہ منظم لوٹ گئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ مکہ و کوفہ میں آمد و رفت رکھتے ہوں۔ منصور کے عہد خلافت میں جب حالت معمول پر آگئی تو کوفہ اگر قیام پذیر ہو گئے۔ اور حسب سابقہ مسجد میں حلقہ درس قائم کیا۔ یہ بات درست نہیں کہ عباسی خلافت کے قائم ہوتے ہی آپ نے کوفہ میں مقیم ہو کر درس و تدریس شروع کر دیا کیونکہ تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی انقلاب کے فوراً بعد کبھی امن قائم نہیں ہوتا بلکہ شرور و فتن کے آثار تادیر قائم رہتے ہیں، پس خلافت منصور میں ہی آپ کا کوفہ میں اقامت پذیر ہونا صحیح ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ علماء سفاح کی بیعت پر خوش نہ تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے خطبہ بیعت کے بعد انہوں نے علیحدگی میں اس کا اظہار بھی کر دیا تھا لیکن بعد ازاں وہ امام کے قول و فعل پر راضی ہو گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان علماء میں بعض وہ لوگ بھی تھے جو بنی امیہ کے عامل رہ چکے تھے۔ مثلاً ابن ثبرہ اور ابن ابی لیلیٰ۔ یہ علماء مردان بن محمد اموی کی بیعت تھے اور اس کی وفاداری کا عہد کئے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ جدید بیعت ان پر بڑی شاق گزری مگر ابوحنیفہؒ نے ایسا کوئی عہد نہ کیا تھا۔ سفاح کے رو برو امام کے خطبہ سے بظاہر ہے کہ انہوں نے خلافت عباسی پر اظہار خوشنودی کیا۔

کیا بظاہر یہ آپ کے ماضی سے لگا کھاتا ہے مگر آنے والے حالات سے مختلف ہے۔

بحاشیہ صفحہ گذشتہ معنی درست ہے اور یہ سنجیدگی سے بیعت کا اقرار ہے امام ابوحنیفہؒ کا خیال تھا کہ عباسی خاندان کے لوگ اولاد علی کا خیال رکھیں گے۔ جب آپ نے یہ تو تعامت پوری ہوتی نہ دیکھیں تو بنی عباس کی مخالفت کرنے لگے (مصنف)

امام ابو حنیفہؒ دیکھ چکے تھے کہ امویوں نے اولاد علیؑ اور آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قافیہ تنگ کر رکھا تھا۔ آپ نے عباسی خلافت کو قائم ہونے دیکھا جو بنیادی طور پر ایک شیعہ خلافت تھی۔ کیونکہ یہ شیعہ کی دعوت پر قائم ہوئی تھی اور اس لئے بھی کہ اس کی اساس و بنیاد احفاد علیؑ میں سے ایک کے عہد و پیمان پر مبنی تھی۔ عباسی خلافت کی قدر و قیمت جو کچھ ہو آخر وہ ایک ہاشمی خلافت تھی جس کے قائم کرنے والے ہاشمی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ آل نبی پر ان سے زیادہ ہریان اور کون ہو سکتا ہے اور ان سے زیادہ کس سے عدل و انصاف کی امیدیں وابستہ کی جا سکتی ہیں۔

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

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

۱۔ اس سے مراد محمد بن حنفیہ کے بیٹے ابو ہاشم عبد اللہ ہیں جو اپنے والد کے قائم مقام تھے اور مقامِ حمیمہ ملک شام میں سکونت پذیر تھے۔ ان کے والد شیعہ کے "امام" تھے۔ جب حضرت زین العابدین سیاسی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور طرقدارانِ اہل بیت جن کا اصطلاحی نام شیعہ تھا۔ ان کی امامت و ایفائی محمد بن حنفیہ کی طرف منتقل ہو گئی۔ جو حضرت علیؑ کے غیر فاطمی صاحبِ زادے تھے۔ اس وقت سے حضرت علیؑ کی اولاد کے لئے دوئی اصطلاحیں قائم ہو گئیں۔ ایک فاطمی جو حضرت فاطمہ الزہراء کے بطن سے تھے۔ دوسرے علوی جو حضرت علیؑ کی دوسری بیویوں سے تھے۔ اس طرح یہ سلسلہ فاطمی اہل بیت سے بیویوں میں منتقل ہو گیا۔ محمد بن حنفیہ کے بعد



ایک مرتبہ منصور اور اس کی بیوی حمزہ میں کچھ شکر رنجی پیدا ہو گئی کیونکہ منصور کے تعلقات اس سے قدرے کشیدہ تھے۔ حمزہ نے انصاف کا تقاضا کیا؛ منصور نے پوچھا آپ کس کو ثالث بنانا چاہتی ہیں۔ بولیں۔ ابو حنیفہؓ کو۔ منصور کو یہ بات پسند آئی۔ امام کو بلا کر کہا حمزہ مجھ سے جھگڑتی ہیں۔ آپ ہم دونوں میں فیصلہ فرمائیے! امام نے فرمایا۔ امیر المومنین اصل واقعہ بتائیں۔ منصور نے کہا۔ ایک شخص بیک وقت کتنی بیویاں اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے؛ امام نے فرمایا۔ چار!

منصور نے کہا: "اور لونڈیاں کتنی؟" فرمایا۔ جس قدر چاہے ان کی گنتی متعین نہیں۔  
منصور بولا۔ کیا کسی کو اس کی خلافت و رزی کا حق حاصل ہے؛ امام نے فرمایا۔ نہیں۔  
منصور نے کہا۔ بہت اچھا!

امام نے فرمایا۔ مگر یہ اجازت صرف اہل انصاف تک محدود ہے جو عدل نہ کرے یا بے انصافی کا خطرہ لاحق ہو تو اسے ایک بیوی سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔ ارشاد ربانی ہے۔  
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدُوا فَوَاحِدَةً  
اگر بے انصافی کا خطرہ ہو تو پھر ایک ہی بیوی پر کفایت کرو۔ (۳۰:۴)

ہمیں خدا کے تلقین کردہ آداب کو اپنانا اور اس کے بیان کردہ مواظبت سے مستفید ہونا چاہیے۔  
منصور خاموش ہو گیا اور دیر تک بیہوش کھڑا رہا۔ امام ابو حنیفہؓ نکل کر چل دیئے۔ گھر

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان کے زہ کے ابو ہاشم عبداللہ ان کے جانشین ہوئے۔ ان کی وفات کا واقعہ ملک شام میں پیش آیا جہاں حضرت عباسؓ کی اولاد کے سوا کوئی دوسرا رکن اہل بیت موجود نہ تھا۔ یہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پوتے محمد بن علی تھے۔ اس لئے ابو ہاشم نے یہ امانت محمد بن علی کے سپرد کر کے ان کو اپنا جانشین بنایا اور اپنے اتباع و انصار کو وصیت کی کہ میرے بعد محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس میرے جانشین ہوں گے۔ تم لوگ ان کی طرف رجوع کرنا۔ اس وصیت کے مطابق ابو ہاشم کی وفات کے بعد خراسانیوں نے محمد بن علی کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس طرح خلافت و امامت کا استحقاق حضرت علیؓ کی اولاد سے حضرت عباسؓ کی اولاد میں منتقل ہو گیا۔ یہ گویا عباسی حکومت کا بنیاد تھا۔

(بحوالہ تاریخ اسلام شاہ معین الدین جلد سوم ص ۷۰) منہج عمیق عنہ



پہنچے تو بگیم منصور کی خادمہ تقدی، پیش قیمت پارچہ جات ایک لوندھی اور مضری گدھا لے کر حاضر ہوئی۔ آپ نے یہ مخالف واپس کر دیئے اور کہا بگیم سے میرا سلام کہیے اور انہیں میرا یہ پیغام پہنچائیے کہ میں نے دینی مدافعت اور رضا کے خدو بندی کے پیش نظر سخی کی بات کہی تھی۔ کسی کا تقرب یا حصول دنیا ہرگز مقصود نہ تھا۔

عباسی خلافت سے متعلق امام صاحب کے نظریہ میں تبدیلی

جب تک علویوں اور عباسیوں میں خصومت کا آغاز نہ ہوا۔

امام خاموش رہے۔ یا بھی نماز عمت کی صورت میں ان کے خلاف آپ کا اظہار غیض و غضب بالکل طبعی امر تھا۔ کیونکہ علویوں سے آپ کے مراسم بڑے مخلصانہ تھے۔ خصوصی ناراضگی کا سبب یہ ہوا کہ منصور کے خلاف سب سے پہلے عبداللہ بن حسن کے بیٹے محمد نفس زکیہ اور ان کے بھائی ابراہیم نے بغاوت کی۔ عبداللہ بن حسن سے آپ کے علمی روابط تھے۔ کتاب المناقب میں ان کو ابو حنیفہ کے شیوخ و اساتذہ میں سے شمار کیا ہے۔ آگے چل کر ہم اس کی وضاحت کریں گے اپنے بیٹوں کی بغاوت کے وقت عبداللہ منصور کے قید خانہ میں تھے، بیٹوں کے قتل کئے جانے کے بعد آپ قید خانہ ہی میں فوت ہوئے۔ ان کی بغاوت اور قتل کے بعد امام ابو حنیفہ نے جو عباس پر تنقید کا آغاز کیا اور ان کی دوستی کو خلاف صواب سمجھنے لگے لیکن حسب سابق آپ کے خیالات میں شدت نہ تھی۔ بلکہ درس و تدریس کے دوران کبھی کبھی کچھ تنقید کر دیتے۔ البتہ اولاد علی کی دوستی کا اظہار اکثر ہوتا رہتا تھا، نہ قلم بردہ پا کرنے کی کوشش کرتے۔ نہ کبھی تلوار استعمال کی۔ علماء کا دستور بھی یہی ہے کہ وہ علم سے اعراض و انحراف کا دھیرہ اختیار نہیں کرتے۔ صرف پسندیدہ امور کے متعلق اپنے جذبات حسب و رضا کے اظہار پر اکتفا کرتے ہیں۔ ابو جعفر منصور اس سے واقف تھا یا۔ اس کا علم صرف گمان کی حد تک تھا۔ کبھی اغماض سے کام لیتا اور کبھی ابتلاء میں ڈال دیتا یہاں تک کہ نسا و کی نسبت آئی۔

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



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

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

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

روایات میں مذکور ہے کہ منصور کا ایک سپہ سالار حسن بن قحطیبہ نامی امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا: "میرا جو کام ہے وہ آپ سے پوشیدہ نہیں۔ کیا اس سے توبہ ممکن ہے؟" امام نے جواباً فرمایا: "جب خدا کو معلوم ہو جائے کہ تم اپنے کئے پر نادم ہو۔ اور اگر تمہیں اپنی جان کو ہلاک کرنے یا کسی مسلمان کو قتل کرنے میں اختیار دے دیا جائے تو تم اپنی جان کو تباہ کرنا گوارا کر لو لیکن مسلم کا قتل تمہیں پسند نہ ہو اور خدا سے عہد کر لو کہ آئندہ یہ کام نہ کروں گا تو ان شرطوں کا پورا کرنا ہی تمہاری توبہ ہے۔"

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

اس اثناء میں ابراہیم بن عبداللہ حسنی علوی کے خروج کا واقعہ پیش آیا۔ منصور نے حسن کو ابراہیم سے لڑنے کا حکم دیا۔ حسن نے امام سے یہ واقعہ بیان کیا۔ فرمایا تمہاری توبہ کا وقت آچکا ہے اگر تم نے اپنے عہد کو پورا کیا تو تم تائب ٹھہرو گے ورنہ پہلے اور پچھلے سب گناہوں میں ماخوذ ہو گے۔

اس نے توبہ کی کوشش کی اور جان بچھلی پر رکھ کر وہ منصور کے دربار میں آکر کہنے لگا "میں تو اس طرف کا رخ بھی نہ کروں گا۔ اگر تمہارے احکام کی تعمیل خدا کی اطاعت کا سبب ہے تو میں یہ سعادت بہت حاصل کر چکا اور اگر خدا کی نافرمانی ہے تو مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے ہی بہت سیاہ کارہوں، منصور بہت ناراض ہوا۔ حسن کا بھائی حمید بن قحطبه بولار۔ ایک سال سے اس کے ہوش و حواس بجا نہیں ہیں اس ہجم پر جانے کے لئے تیار ہوں میں اس سے زیادہ آپ کے فضل و عنایت کا استحقاق رکھتا ہوں۔ چنانچہ وہ اس مقصد کے لئے چلا گیا۔ منصور نے ایک قابل اعتماد شخص سے دریافت کیا اس کی آمد و رفت کس فقیر کے یہاں ہے اس نے جواب دیا ابو حنیفہ کے یہاں ہے۔"

بیان کردہ روایات میں سے ایک یہ روایت ہے۔ اگر یہ صحیح ہو تو یہ امر منصور کی نظر میں عظیم خطرہ کا سبب ہوگا۔ کیونکہ امام صاحب نے اس میں تنقید مجرود اور قلبی رجحان و میلان سے تجاوز کر کے ایک ایجابی پہلو کو اختیار کیا۔ اگرچہ آپ کا جرم فقط فتنے دینے تک محدود تھا۔ مفتی کا اولین فریضہ ہے کہ طمع سازی اور فاسد و باطل کی تزیین و آرائش کے بغیر خدا کے دین کو سیدھی ساوھی شکل میں پیش کر دے۔

روایت کی حیثیت کچھ بھی ہو اس سے یہ تاریخی حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہ علم و عمل کے بالمقابل خلیفہ کے اعمال و افعال پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے، آپ کے سابقہ حالات و واقعات اور اولاد علیؑ کی جانب آپ کا میلان خاطر بھی اسی کا موید بنے۔ زید سے آپ کو جو تعلق خاطر تھا وہ بیان ہو چکا۔ حضرت جعفر صادقؑ اور محمد باقرؑ سے آپ کے گہرے مراسم تھے۔ محمد نفس زکیہ اور ابراہیم کے والد عبداللہ بن حسن آپ کے محترم استاد تھے، لہذا اہلبیت سے آپ کے غلصانہ مراسم اور ان کے دکھ درد سے متاثر ہونے کی روایات منطقی و دلیل کے بالکل مطابق ہیں اور ان سے واقعات کی کڑیاں باہم مل جاتی ہیں۔

منصور ان دنوں کوفہ میں اقامت گزیر تھا۔ امام ابو حنیفہ کا یہ طرز عمل اس کی محسن نگاہوں سے کیسے اوجھل رہ سکتا تھا چنانچہ اس نے امام کی وفاداری آزمانا چاہی جس کا مناسب



وقت بھی آگیا کہ بغداد ان دنوں زیر تعمیر تھا۔ منصور نے آپ کو قاضی بنا نا چاہا مگر آپ راضی نہ ہوئے۔

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

منصور نے آپ کو قاضی بنا نا چاہا مگر آپ نے قبول نہ کیا۔ اس نے حلف اٹھایا کہ وہ امام کو ضرور مجبور کر کے رہے گا۔ ادھر انہوں نے بھی کسی منصب کو قبول نہ کرنے کی قسم کھائی۔ منصور نے آپ کو بغداد کی تعمیر و اصلاح، اینٹیں بنوانے اور مزدور مقرر کرنے کے کام پر لگایا۔ آپ نے یہ خدمت قبول کر لی اور اس طرح خندق کی جانب والی دیوار مکمل ہو گئی۔

مورخ ابن جریر، میثم بن عدی سے روایت کرتے ہیں۔ منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو قضاء و حقوق کا عہدہ تفویض کرنا چاہا۔ آپ نے ہانے منصور نے قسم کھائی کہ وہ یہ کام کر کے رہے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کو تپہ چلاتے تو انہوں نے ایک پھٹری منگوا کر اینٹیں شمار کرنا شروع کر دیا تاکہ منصور کی قسم پوری ہو جائے۔ اس طرح امام ابو حنیفہؒ نے منصور کے سب منصوبے خاک میں ملا دیئے۔ غالباً یہ وہی زمانہ تھا جب منصور نے علوی سرداروں کو ابو العباس سفاح کی عطا کردہ جاگیروں سے محروم کر کے انہیں قید و بند میں ڈال دیا۔ بہر کیف یہ ابتداء کا واقعہ اس وقت پیش آیا جب منصور اور علویوں میں کشمکش جاری تھی۔ اس سے قطع نظر کہ عبداللہ بن حسن کے بیٹوں کے قتل سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اخبار و آثار سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اپنی نرم پالیسی سے منصور کی تند و تیز نگاہوں سے بچ نکلنے میں کچھ وقت تک کو کامیاب ہو گئے اور وہ بھی اس طریقہ سے کہ ان کے دین و دل میں کوئی فرق بھی نہ آنے پایا۔ گو منصور بھی قدر سے انماض ہی سے کام لے رہا تھا۔ امام صاحبؒ پر اس کی خرد گیری

دقتاً وقتاً جاری رہتی تھی مگر وہ ہنر ادینے میں عجلت سے کام نہ لیتا۔

منصور نے جن امور کی وجہ سے ناحق آپ کو ابتلاء میں ڈالا۔ ان کی تفصیلات ذکر کرنے سے پہلے ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ابتلاء کا واقعہ نفس زکیہ کے بھائی ابراہیم کی بغاوت کے متصل پیش نہیں آیا بلکہ پانچ سال بعد۔ کیونکہ اس کے خروج اور قتل کا واقعہ ۱۲۵ھ میں پیش آیا جب کہ امام ابوحنیفہؒ راویوں کے متفقہ بیان کے مطابق ۱۵۰ھ میں راپے ملک بقا ہوئے۔

نابریں تاریخی تحقیق کی روشنی میں ہم امام زکر کی اس روایت کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہیں جو خطیب کی تاریخ بغداد میں یوں بیان کی گئی ہے۔

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

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

جب سے منصور نے علویوں سے دشمنی اور قائدین شریک کو امام ابوحنیفہؒ کی بیاد کا نہ خن گوئی قتل و ایذا دینے کا سلسلہ شروع کیا تھا آپ اس کی حکومت کو ناپسند کرنے لگے تھے تاہم ممکن حد تک اس کی تم راہیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ کر علی کاموں میں مشغول رہے۔ لیکن بعض اوقات آپ کے قول و فعل سے منصور اور اس کی حکومت کے متعلق آپ کے نظریات منظر عام پر آنے لگتے تھے چنانچہ ہم ایسے دو امور کا ذکر کرتے ہیں جن سے منصور کے شکوک و شبہات



کی تائید ہوئی یا یوں کہتے کہ اس کو موقع ملا کہ امام صاحب پر حکومت کی مخالفت کا الزام ثابت کر سکے۔

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

منصور، امام ابو حنیفہ سے مخاطب ہو کر بولا۔ آپ کی کیا رائے ہے، کیا ہم خلافت نبوت کے حامل امن پسند خاندان نہیں ہیں؟

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

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

یہ تو مناقب کی کتابوں میں ہے مگر ابن اثیر الکامل کے ۳۸ھ کے واقعات میں لکھتے ہیں۔

”اہل ہمدان حضرت علیؑ کے شیعہ تھے۔ منصور نے موصل پر لشکر کشی اور شب خون مارنے کی ٹھانی تو اس سلسلہ میں ابو حنیفہؒ۔ ابن ابی یعلیٰ اور ابن شبرہ کو بلا کر کہا اہل موصل نے عہد کیا تھا کہ وہ بغاوت نہیں کریں گے اور اس جرم کا ارتکاب کرنے کی صورت میں ان کا

مال و جان مباح ہو جائے گا۔ اب وہ لپٹاوت کے ترکیب ہوئے ہیں اب ان کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟

امام ابوحنیفہؒ تو خاموش رہے مگر دوسرے دو بولے "اہل موصل آپ کی رعیت ہیں۔ اگر معاف کریں تو آپ اس کے اہل ہیں اور اگر سزا دیں تو اپنے جرم کی وجہ سے وہ اس کے مستحق ہیں۔ پھر ابوحنیفہؒ سے مخاطب ہو کر کہا آپ خاموش کیوں ہیں؟

امام بولے۔ امیر المومنین! جس چیز کو انہوں نے مباح قرار دیا انہیں اس کا حق حاصل نہیں۔ فرمائیے! اگر کوئی عورت منگوجھریا لونڈی ہونے کے بغیر اپنے جسم کو کسی شخص کے لئے مباح کر دے تو اس سے مجامعت کرنا درست ہوگا؟

منصور بولا نہیں۔ اہل موصل کے تعلق امام نے کچھ نہ کہا۔ منصور نے امام اور ان کے رفقاء کو کوفہ لوٹ جانے کا حکم دیا۔

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

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

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

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



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

یہ ہیں وہ حوادث و واقعات جو امام ابوحنیفہؒ اور خلیفہ  
**امام صاحبؒ سے بغض و عناد** منصور کے مابین پیش آئے۔ منصور ایسے واقعات کی

گوہ میں نگار ہتا تھا۔ اس کے بغض حاشیہ نشین بھی اسے بھڑکاتے رہتے اور آپ کے اقوال و فتاویٰ سے نفرت دلایا کرتے تھے لیکن آپ کسی کی رضا عدم رضا سے قطع نظر اپنے اقوال و فتاویٰ کو جاری رکھتے تھے۔ جب ان کے بیان کردہ مسائل قرین حق و انصاف باعث رضا خداوندی اور ان کے ضمیر کے ترجمان ہوں تو انہیں ان کے اظہار میں کوئی باک نہ تھا۔ ادھر منصور کے بد باطن خواص و امرا امام کے خلاف اشتعال انگیزی اور تنفر کا کوئی دقیقہ فر و گذاشت نہ کرتے تھے۔

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

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

خلیفہ بولا یہ کیسے؟ امام نے فرمایا وہ یوں کہ آپ کے روبرو حلف اٹھا کر عقد بیعت کر لینگے اور گھر جا کر ان شاء اللہ کہہ دیں گے اور اس طرح ان کی قسم باطل ہو جائے گی۔

منصور سنس پڑا۔ اور ربیع سے مخاطب ہو کر بولا ابوحنیفہؒ سے تعرض نہ کیجئے۔

جب خلیفہ چل دیا تو ربیع نے امام سے کہا آپ تو میرا خون بہانا چاہتے تھے۔ فرمایا نہیں

یکوشش تو آپ نے فرمائی تھی۔ میں نے دونوں کی گلو خلاصی کرادی

خطیب ہی کی روایت ہے کہ ابو العباس طوسی امام ابو حنیفہ سے بدظن تھا۔ آپ کو بھی یہ معلوم تھا۔ ایک روز امام ابو حنیفہ منصور کے یہاں آئے۔ لوگوں کا ازدحام تھا۔ طوسی کہنے لگا آج میں ابو حنیفہ کو قتل کر کے چھڑوں گا۔ وہ امام سے مخاطب ہو کر کہنے لگا یہ بتائیے کہ بالفرض امیر المؤمنین ہم میں سے کسی کو حکم دیں کہ وہ کسی شخص کو قتل کر دے۔ حالانکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ حکم کیسا ہے کیا خلیفہ کے حکم کی تعمیل کر دے؟

امام نے فرمایا اچھا یہ بتائیے کہ خلیفہ حق کا حکم دیتے ہیں یا باطل کا؟ کہنے لگا حق کا۔ آپ نے فرمایا۔ حق جہاں بھی ہو اس پر عمل کیجئے زیادہ کرید کی کیا ضرورت ہے۔ امام ابو حنیفہ نے اپنے ایک ہم نشین کو بتایا کہ اس نے مجھے پابند سلاسل بنانے کا ارادہ کیا تھا مگر خود بچس گیا۔

مناسب ہوگا کہ ہم یہاں امام ابو حنیفہ کا وہ موقف ذکر کریں جس کی بنا پر آپ منصور کا تختہ مشق ستم بنے۔ اور وہ یہ ہے کہ

**ابتلاء کے وجوہ و اسباب**

کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو فہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے جب کہ وہ آپ کی رائے کے خلاف ہوتے۔ قاضیوں کے فیصلہ صادر کرتے وقت ہی آپ ان پر گرفت کر ڈالتے۔ مدعی اور مدعا علیہ پر ان کی غلطی واضح کرتے۔ اس سے قاضی ناراض ہو جاتے اور بدظنی کا اظہار کرنے لگتے۔ بلکہ کبھی امرا کے حضور شکوہ بھی کرتے۔ روایات میں مذکور ہے کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلیہ کے شکایت کرنے سے ایک دفعہ امام صاحب کو فتویٰ نویسی سے روک دیا گیا تھا اور کچھ دنوں بعد ہی پھر افتاء کی اجازت ہوئی تھی۔

تاریخ بغداد اور مناقب کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ایک پاگل عورت نے ایک شخص کو زانی والدین کا بیٹا کہا۔ قاضی ابن ابی لیلیہ اس کو مسجد میں کھڑی کر کے دو مرتبہ حد لگائی۔ ایک حد والد کو تہمت زنا لگانے کی اور دوسری والدہ کو متہم کرنے کی۔

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



- ۱۔ قاضی نے مسجد میں حد لگائی حالانکہ مسجد میں حد لگانا منع ہے۔
  - ۲۔ اس عورت کو کھڑی کر کے حد لگائی حالانکہ عورت کو بٹھا کر حد لگائی جاتی ہے۔
  - ۳۔ والد اور والدہ کی علیحدہ علیحدہ حد لگائی حالانکہ اگر کوئی شخص ایک جماعت پر بہتان لگائے تو صرف ایک حد کا مستوجب ہوگا۔
  - ۴۔ بوقت واحد دو حدیں لگائیں حالانکہ یہ درست نہیں۔
  - ۵۔ مجنوں عورت پر حد لگائی حالانکہ بشرط اس پر حد نہیں لگانا چاہیے۔
  - ۶۔ والدین دعویٰ دار ہیں۔ ان کی عدم موجودگی میں حد نہیں لگائی جاسکتی۔
- ابن ابی لیلیٰ کو پتہ چلا تو امیر سے شکایت کر کے فتوے دینے سے روک دیا گیا۔ چنانچہ چند روز آپ فتوے نہ دے سکے۔ اس اثنا میں ولی عہد کا قاصد آیا اور چند مسائل پیش کر کے فتوے دریافت کیا۔ امام صاحب نے فتوے دینے سے انکار کیا اور کہا مجھے اس کی اجازت نہیں۔ قاصد نے امیر سے یہ ناجرا بیان کیا۔ امیر نے کہا میں نے اجازت دی۔ چنانچہ آپ نے فتویٰ لکھ دیا۔
- امام ابو حنیفہؒ کی تنقید ان امور سے بے نیاز تھی کہ حکم دینے والا قاضی ہے اور اس کی خطا و صواب عوام پر اثر انداز ہوگی یا ایک عام فقیہ ہے جس کے قول پر کوئی شخص عمل نہیں کریگا لہذا اوقات قاضی کا ظالمانہ فیصلہ جو کسی شرعی دلیل پر مبنی نہ ہو۔ ان کی رائے میں غلط فتویٰ سے زیادہ سخت تنقید کا نشانہ بنتا تھا۔ کیونکہ ظلم و تعدی سے جو تکلیف آپ کو ہوتی اس سے تنقید کا داعیہ اور تیز ہوتا تھا۔ اور شدید نقص و معارضہ کے لئے تیار ہو جاتے۔
- اور سچی بات یہ ہے کہ جہاں تک تحقیقت نفس الامری کا تعلق ہے امام صاحب الیسی تنقید میں حق بجانب تھے۔ کیونکہ قاضی کی غلطی سے جان و مال ضائع ہو جاتے ہیں۔ حقوق و حرمت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ ظلم و ستم کی پشت پناہی ہوتی ہے۔
- لیکن اگر انتظامی پہلو پر نظر ڈالی جائے تو حضرت امام کا یہ انداز تنقید مناسب نہ تھا۔ کیونکہ عدالتی فیصلوں کا انتظام ضروری ہے تاکہ دوسرے پر الزام قائم کیا جاسکے اور جس کے خلاف فیصلہ صادر ہوا ہے وہ عدل پر مبنی احکام کی بنا پر مطمئن ہو اور کج روی کا پیشہ چھوڑ دے۔ انتظامی

اور ٹھیک حالت میں رہیں اور حکومت کی گاڑی چلتی رہے۔ قاضی اگر فیصلہ کرنے میں غلطی پر ہے مگر اس کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اور کسی کو پتہ نہیں کہ وہ غلطی کا مرتکب ہوا ہے تو اس سے حقوق محفوظ رہتے ہیں اور ان میں خلل پیدا نہیں ہوتا۔ اسی غلطی سے صرف نظر ممکن ہے۔ مناسب یہ ہوتا ہے کہ علانیہ تنقید کے بجائے چپکے سے اس کی یہ غلطی واضح کر دی جائے تاکہ حکومت کے نظم و نسق میں کوئی خرابی پیدا نہ ہو۔ احکام کا احترام باقی رہے اور قاضی کے فیصلوں پر لوگ بساطینانی کا اظہار نہ کرنے لگیں۔

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

قاضیوں کے صادر کردہ احکام کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کا  
**ابن ابی یلیٰ کا جوش غضب** جو رویہ بھی ہو اس سے قطع نظر۔ ابن ابی یلیٰ بھی ایسی تنقید

کا خندہ پیشانی سے استقبال نہ کرتا تھا۔ بلکہ وہ تنقید ہی کی وجہ سے آپ کا دشمن بن گیا اور آپ کی ایذا رسانی کی تدابیر سوچتا رہتا تھا۔ شدتِ عداوت سے مجبور ہو کر آپ کو کنا پڑا۔

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

اگر ہمیں امام صاحبؒ کے طریقِ نقد پر اعتراض ہے کہ وہ قاضی ابن ابی یلیٰ کے صادر کردہ احکام

پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور اس بات کا بھی خیال نہ رکھتے کہ برسرِ عام جرح و قدح نامناسب ہے

تو ابن ابی یلیٰ کا بھی یہ فعل سخت ناپسندیدہ ہے کہ وہ تنقید کی وجہ سے آپ کا دشمن بن گیا۔ حالانکہ

محبت اور جذباتِ لطف و کرم سے بہ تیزی کم ہو سکتی اور اس کو زمرہٴ علماء میں داخل کر سکتی تھی۔

امام صاحبؒ کے خلاف منصور کی جیلہ تراشی یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ علویوں کی

جانب مائل تھے اور اپنے حلقہٴ درس میں تلامذہ

کے سامنے اس خیال کا اظہار کرتے رہتے تھے۔ منصور کے طلب کردہ فتاویٰ میں آپ اس کے عزائم

و مقاصد کی کھل کر مخالفت کرتے۔ حالانکہ یہ استفتاء صرف امام کی دلی بات اگلوانے کے لئے ہوتے



نہ طلب مسائل کے لئے رجب منصور کے سامنے ایسی چیزیں آئیں تو وہ آپ کو ایسے خیالات کے اظہار سے روکتا جس سے مخالفین حکومت کو دراندازی اور قرح و نقض کا موقع ملے۔ آپ منصور کے وہ عیٹے بھی قبول نہ کرتے جن کی غرض آپ کے پوشیدہ خیالات کا کشف و اظہار تھا نہ کہ جو دو کرم کی نمائش۔ ہدیہ کے ٹھکانے پر خلیفہ کے بعض حاشیہ نشین جو امام سے خلوص رکھتے ہوتے اس کی وجہ دریافت کرتے اور ازالہ نظنون و اوہام کے پیش نظر ہدیہ قبول کرنے کی ترغیب دلاتے لیکن آپ معذرت کرنے پر اصرار کرتے۔ قاضیوں کے جو فتاویٰ آپ کے نظریات کے خلاف ہوتے ان پر شدید مکتہ چینی کرتے۔ اس کی پرواہ نہ کرتے ہوئے کہ اس سے عدالتی فیصلوں کے احترام پر کیا اثر پڑے گا۔ منصور امام صاحب کی اس روش سے تنگ آگیا اور دل ہی دل میں کڑھنے لگا۔ اس نے کبھی بار آپ کو آزما یا۔ طلب کردہ فتاویٰ سے بھی اس کے شکوک و شبہات کی تائید ہوتی، مگر بایں ہمہ وہ آپ کے خلاف کچھ نہ کر سکا۔

کیونکہ امام کے خیالات صرف ان کے حلقہٴ درس تک محدود تھے۔ پھر نہ تو آپ دینی اعتبار سے شہم تھے کہ وہ آپ کی کج روی سے فائدہ اٹھاتا نہ آپ کے ظاہری اعمال پر کسی گرفت کا امکان تھا اس کے برعکس آپ ایک قابل اعتماد متقی اور سنجیدہ عالم دین تھے جن کے علم و فضل اور ورع و تقویٰ کی دور دور تک دھوم مچتی۔ علاوہ ازیں نہ آپ نے کبھی تلوار بکپڑی نہ باغیوں کا ساتھ دیا۔ منصور آپ سے سخت بیزار تھا مگر ظاہر کوئی حیلہ نہ سوچتا تھا۔ آخر آپ کو منصب قضا پیش کرنے کا خیال آیا کہ بصورت انکار من مانی کاروائی کر سکے گا۔

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

مستحصل میں منصب قضا کو قبول کر کے ان سے عہدہ برہا ہوں۔ اور اس لئے بھی کہ جب آپ دوسرے قاضیوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں تو آپ کو مستند قضا پر بیٹھ کر اداء واجب اور راہ صواب کا عملی نمونہ پیش کرنا چاہیے۔ ایک عظیم فقیہ ہونے کی وجہ سے جب ان کے فتاویٰ دوسروں کے صادر کردہ احکام پر تردید و تصویب کی حیثیت رکھتے تھے تو ان کو یہ منصب خود ہی قبول کر لینا چاہیے لیکن اگر وہ ٹھکرا دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرے قاضیوں کے فیصلوں پر آپ کی شدید نکتہ چینی صرف ایک تخریبی کارروائی تھی۔ ورنہ تعمیری کام کا موقع میسر آنے پر آپ نے اسے قبول کر لیا ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب آپ اہل عراق کی نظر میں صفت اول کے فقیہ تھے تو خلیفہ نے آپ کو اولین قاضی مقرر کر کے بڑا نیک کام کیا ہے اور بصورت انکار انہیں اس منصب پر مجبور کرنا چاہیے۔ جبر و اکراہ کو جب کہ اس سے سختی و صواب کی تائید و تقویت مقصود ہو غیر مناسب اور ناروا نہیں کہا جاسکتا۔

غرض منصور نے امام صاحب کو بلا کر قضا کا منصب پیش کیا تو آپ نے قبول نہ کیا۔ پھر اس نے کہا چلے یہی کیجئے کہ قاضی مشکل مسائل کے حل میں آپ

### قید و بند کا آغاز

کی طرف رجوع کر سکیں۔ آپ نے اسے بھی تسلیم نہ کیا۔ چنانچہ اس نے زور کو ب اور قید و بند کی سختیوں میں ڈالا اور ایک روایت کے مطابق صرف قید کر دیا۔ یہ تھا خلاصہ اس واقعہ کا!

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

علاوہ موثق مکی مناقب میں لکھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ جب بغداد آئے تو بارگاہ خلافت سے خنداں و شاداں نکلے۔ خزانے لگے مجھے

منصور نے منصب قضا کے لئے بلایا تھا۔ میں نے تبا دیا کہ میں اس کام کے لئے موزوں

نہیں۔ یہ تو میں بھی جانتا ہوں کہ مدعی کا کام شہادت پیش کرنا ہے اور مدعی علیہ بصورت

انکار حلف اٹھائے مگر عہدہ قضا کے لئے بڑے دل گردے کا آدمی چاہیے۔

قاضی ایسا جرمی آدمی ہونا چاہیے جو آپ، آپ کی اولاد اور سپہ سالاروں کے خلاف

فیصلہ دے سکے اور مجھ میں یہ ہمت نہیں۔ میری تو یہ حالت ہے کہ آپ مجھے بلاتے ہیں تو میں

آپ سے رخصت ہو کر ہی آرام کا سانس لیتا ہوں۔



منصور بولا۔ آپ میرے مخالف کیوں نہیں قبول کرتے؟ فرمایا میں نے آپ کے ذاتی مال سے دیا ہوا کوئی ہدیہ کبھی واپس نہیں کیا بلکہ ایسا تحفہ قبول کرنے کے لئے تیار ہوں آپ مجھے بیت المال سے عطیے بھیجتے ہیں اور بیت المال میں مجھے کوئی حق حاصل نہیں نہ میں فوجی مجاہد ہوں کہ اپنا حصہ وصول کروں۔ نہ ان کی اولاد ہوں کہ بچوں کا حصہ حاصل کروں۔ نہ تنگ دست ہوں کہ فقراء کی طرح صدقہ وصول کروں۔

بولا اچھا جانیے! لیکن بروقت ضرورت قاضی اگر آپ کی طرف رجوع کریں تو ان کی

مشکلات دور فرمائیے۔

ابن البرزازی، المناقب میں لکھتے ہیں:-

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

تاریخ بغداد میں مذکور ہے۔

”منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو بلا کر قضا کا عہدہ پیش کرنا چاہا۔ آپ نے قبول نہ کیا۔

منصور نے قسم کھا کر کہا: آپ کو یہ کام کرنا ہوگا۔“

امام نے قسم کھا کر کہا: میں ہرگز یہ منصب قبول نہ کروں گا۔“

منصور نے یہ قسم کے بعد اپنے الفاظ دہرائے۔

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

ربیع حاجب بولا: آپ دیکھتے نہیں کہ امیر المؤمنین حلف اٹھا رہے ہیں!

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

یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کیا۔

منصور نے آپ کو قید خانہ بھیجنے کا حکم دیا۔

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

سہم نے یہ تمام روایات بیان کر دی ہیں تاکہ

سہم منصور کی مختلف روایات میں جمع تطبیق منصور کی سہم رانی پر مشتمل مختلف روایات قاری کے سامنے آجائیں۔ ان روایات میں منصور اور امام کے مابین مختلف قسم کی گفتگوؤں کا تذکرہ ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ منصور نے یہ پیشکش کئی مرتبہ مختلف مجالس میں کی اور ان میں مختلف قسم کے سوال و جواب کی نوبت آئی، کبھی وہ قضا اور افتاء کا منصب پیش کرتا اور عطیہ جات کے ٹھکرانے کا سبب دریافت کرتا۔ دوسرے موقع پر بڑی سختی سے قاضی بننے کو کہتا اور امام اسی تشدد سے انکار کرتے اور کہتے کہ مجھے دریاٹھے فرات میں ڈوب جانا منظور ہے مگر یہ عہدہ قبول کرنا گوارا نہیں۔

تیسرے موقع پر منصور حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ آپ کو یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔ جو اب امام قسم کھا کر کہتے کہ میں ایسا ہرگز نہ کروں گا۔ بعد ازاں قید و بند کی نوبت آتی ہے۔ اسی اثناء میں منصور کا حاجب ربیع بن یونس اس کو اشتعال دلانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ کا دشمن تھا یا زیادہ صحیح الفاظ میں ان کے حق میں بار آستین تھا۔ غرض یہ کہ مذکورہ روایات ان امور پر روشنی ڈالتی ہیں۔



۱۔ آپ نے منصبِ قضا کو اس لئے نہیں ٹھکرایا تھا کہ منصور سے آپ تارکِ موالات تھے۔ بلکہ اس لئے کہ اس کو بڑا کٹھن معاملہ سمجھتے اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونا بڑا جان جو کھولا کا کام خیال کرتے تھے آپ لئے تھے کہ شاید چھریں اس قدر قوتِ ارادی نہ ہو کہ میں اپنے نفس کو اس عہدہ کی مضر توں سے بچا سکوں اور حتی و صدق کے تقاضوں کو یکساں طور پر تمام انسانوں پر نافذ کر سکوں۔ آپ کے خیال میں منصبِ قضا عظیم ترین ابتلا تھا۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ اس عہدہ کو ٹھکرانے کی صرف یہی وجہ تھی۔ یہ خیالی درست نہیں کہ اس کا باعث کوئی سیاسی امر تھا۔ اس پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ پھر آپ نے فتویٰ دینا کیوں ترک کر دیا حالانکہ فتویٰ کی ضرورت انہی مسائل میں لاحق ہوتی جن میں قاضی حضرات کو وقت کا سامنا ہوتا۔ خصوصاً جب کہ آپ اس باب میں بہت جبری بھی تھے۔ آرزائش سے یہ حقیقت آشکار ہو چکی تھی۔ اس کا جواب یوں ممکن ہے کہ مسائلِ قضا کے بارے میں فتویٰ دینا بھی ایک طرح کا فیصلہ دینا ہے۔ اور آپ کسی شکل میں بھی حکم صادر کرنے کے حق میں نہ تھے بلکہ حکمِ فیصلہ کے سلسلہ کا فتویٰ زیادہ مشکل اور اہم ہوتا ہے، اس فتویٰ سے جو نظر باقی قسم کا ہو۔ کیونکہ موضوعِ فتویٰ پہلے سے زیرِ مطالعہ نہیں ہوتا صرف شرکاءِ دعویٰ کے بیانات سے صدق و صواب کو تلاش کیا جاتا ہے اور علاوہ ازیں وہ امور جو مجلسِ قضا میں پیش آتے ہیں۔

۲۔ ابو جعفر منصور سوچا کرتا تھا کہ آپ یہ منصب کس لئے قبول نہیں کرتے۔ اس کے نزدیک اس کا سبب یہ نہ تھا کہ آپ اسے گناہ سمجھتے ہیں یا اس کے نتائج و عواقب برداشت کرنا آپ کے لئے دشوار ہے۔ اسی لئے آپ سے عطیہ جات قبول نہ کرنے کے بارے میں پوچھا۔ اگر ترکِ قضا اور ردِ عطا میں باہم کوئی تعلق نہ ہوتا تو یہ سوال بے معنی تھا۔ رفتارِ واقعات سے یہ حقیقت آشکارا ہو گئی کہ منصور کے شکوکِ بلا وجہ نہ تھے۔ خصوصاً جب کہ اس کے حاشیہ نشین اسے اکساتے رہتے اور دونوں کی گفتگو کے وقت اس کی توجہ ان شکوک و شبہات کی طرف مبذول کرتے رہتے تھے۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ جو اب دینے میں نرمی و ملامت سے کام نہ لیتے تھے نہ اپنے شیریں بیانی کا مظاہرہ کیا نہ حیلہ جوئی سے کام نکالنا چاہا۔ بلکہ نتائج و عواقب سے بے نیاز ہو کر سچی بات کہہ دی اور کسی بہانہ کا سہارا لئے بغیر قضا و افتاء کے عہدہ کو لات مار دی۔ اور

بیانگِ مدہل اعلان کر دیا کہ عطیہ جات کو نہ قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیت المال سے حاصل کئے گئے ہیں لہذا ان کے لئے روایا نہیں۔ جب خلیفہ حلف اٹھانے لگا تو آپ بھی قسم کھانے پر اتر آئے اور ذرہ بھر پرواہ نہ کی اور جب ریح نے آپ پر طنز کی تو اس کو خاطر میں نہ لائے۔ کیونکہ ثواب کی امید میں آپ نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا تھا اور اس انتہاء کو پہنچے۔ اب اس پر جزائے خیر تر توب کرنا خدا کا کام ہے۔

دور ابتلا کے آغاز پر یہ مرحلہ ختم ہوا۔ قید و بند کی صعوبتوں پر سب زندگی کی آخری گھڑیاں

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

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



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

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

لہذا یہ بات بڑی معقول ہے کہ منصور کے طبقہ خواص میں ایسے لوگ بھی تھے جو اس نیک طینت بوڑھے امام ابو حنیفہ کی سفارش کرتے جس نے خلیفہ کی مخالفت تو کی ہے مگر اس کو ایذا بالکل نہیں دی۔ مزید برآں خلیفہ عوام سے بھی خائف تھا اور کھل کر امام کو سزا نہ دے سکتا تھا۔ راویوں نے بالاتفاق یہ روایت بیان کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے وصیت کی تھی کہ انہیں قبرستان کے اس حصہ میں دفن کیا جائے جو کسی سے غضب نہ کیا گیا ہو۔ یہ وصیت اسی صورت میں ممکن ہے جب آپ وفات سے قبل رہا ہو چکے ہوں۔

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

آپ کی وفات ایک صدیق و شہید کی موت تھی۔ یہ سنہ ۱۵۰ھ کا واقعہ ہے۔ دوسری انتقال پر ملال

روایت کے مطابق سنہ ۱۵۱ھ اور تیسری میں سنہ ۱۵۳ھ مذکور ہے۔ مگر پہلی روایت ہی قرین صحت و صواب ہے حقیقت یہ ہے کہ اس باضمیر مرد مجاہد، دینی ذوق سے آشنا صوفی اور صاحب عقل و خرد بہادر نے مرکز ہی راحت پائی۔ جیسے ہی ہزاروں مصائب سے دوچار ہوئے مخالفین کی ایذا

گوارا کی۔ بہتان طرازی اور افترا پردازی کو خندہ پیشانی سے برداشت کیا۔ جہالت پیشہ لوگوں کے طعنے سننے، پھر امر اور حلفہ کی ازبتیں سہیں لیکن حوصلہ نہ ہارا۔ اگر نفوس انسانی کا بھی جہاد ہوتا ہے اور اس کے جہاد کے لئے بھی میدان ہوتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ ایسے جہاد کے عظیم ترین ہیرو تھے۔ میدان ہمیشہ آپ کے ہاتھ رہا۔ جہاد میں آپ نے بڑی چابکدستی اور زور آزمائی کا ثبوت دیا اور آخری دم تک پیچھے نہ ہٹے۔

چنانچہ آپ وصیت کرتے ہیں کہ انہیں غیر منسوب حلال و طیب زمین میں دفن کیا جائے اور اس زمین میں ہرگز دفن نہ کیا جائے جس کے غضب کرنے سے امیر متہم ہے۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب منصور کو اس کا علم ہوا تو بولا۔ ”مجھے ابوحنیفہؒ سے کون چھڑائے گا وہ زندہ ہوں یا مردہ۔“ اس میں شبہ نہیں کہ علم و فضل اور دین و اخلاق کی بھی ایک روحانی عظمت ہے جس کی تاثیر جاہ و سلطنت سے کسی طرح کم نہیں۔ اسی لئے نقیہ عراق اور امام اعظم کے جنازہ پر پورا بغداد اٹھ آیا۔ جنازہ پڑھنے والوں کی تعداد پچاس ہزار بتائی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ منصور نے بھی آپ کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی۔ نہ معلوم یہ دین و اخلاق یا تقویٰ کے جلال و جمال کا اعتراف تھا یا فقط نمائش ممکن ہے کہ دونوں باتیں ہوں۔ بہر کیف آپ کی عظمت شان ہر شک و شبہ سے بالا ہے۔

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

اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف کو فہ کا شہر ہی آپ کے علم و فضل سے مستفید ہوا۔ روایات میں مذکور ہے کہ جب آپ حج کے لئے تشریف لے جاتے تو مناسک حج ادا کرنے کے علاوہ فتویٰ نویسی اور جہاد مناظرہ میں بھی حصہ لیتے رہیں اس حقیقت سے مجال انکار نہیں کہ جن دنوں آپ اموی حکام کے ڈر سے



حرم میں پناہ گزین تھے تو آپ نے اپنا ایک حلقہ درس قائم کر رکھا تھا جس میں اپنے نظریات بیان کرتے اور فقہ کا درس دیتے۔

مگر حیرت ہے کہ مورخ اور مناقب نویس بھول کر بھی نفی و اثبات میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کرتے۔ یہ درست ہے کہ بیرون کوفہ دیگر مقامات میں بھی آپ نے درس و تدریس اور جدل و مناظرہ میں حصہ لیا۔ مثلاً امام اوزاعی سے مناظرہ کیا اور امام مالک سے بعض فقہی مسائل میں تبادلہ افکار کیا۔ بصرہ میں کثرت سے مناظرے کئے۔

مگر یہ بات تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ آپ کے اصحاب و تلامذہ نے زیادہ تر استفادہ کوفہ ہی میں کیا اسی لئے آپ "فقیر کوفہ" کے لقب سے مشہور ہوئے۔

سُرور دہانوی

(۲)

# امام ابو حنیفہ کا علم اور اسکے مصاد

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

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

آپ پر نکتہ چینی کرنے والے خواہ کتنی قسم کے لوگ ہوں اور ان کا شور و غل کتنا بھی زیادہ ہو مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے منشاء کے عین برعکس تاریخ نے آپ سے بڑا انصاف کیا اور آپ

۱۰ یعنی امام شافعی اور امام احمد کے اصحاب اور ہمہوا؛ جن کے نزدیک بڑی ہی ناگزیر صورت میں قیاس سے کام لینا چاہیے (ع-ح)



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

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

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

”میں پانچ سال آپ کے یہاں مقیم رہا۔ آپ سے زیادہ کم گو کسی کو نہیں دیکھا۔ جب فقہ کی کوئی بات دریافت کی جاتی تو کھل جاتے اور ندی کی طرح بہنے لگتے۔ آپ کی آواز بلند اور گونج دار تھی۔“

آپ کے معاصر **ملیح بن وکیع** کہتے ہیں:-

”**ابو حنیفہ** بڑے امین اور بہادر تھے۔ خدا کی رضا کو ہر چیز پر ترجیح دیتے۔ خدا کی راہ میں تلوار کے زخم بھی برداشت کر لیتے۔ خدا ان پر رحم فرمائے اور ان سے راضی ہو کیونکہ آپ بڑے نیک آدمی تھے۔“

آپ کے پرہیزگار معاصر عبداللہ بن مبارک آپ کو خلاصہ علم کہا کرتے تھے۔  
امام ابوحنیفہؒ ابھی عالم طفولیت میں تھے کہ محدث ابن جریرؒ نے آپ کی شان میں یہ  
الفاظ فرمائے۔

✓ "علم میں آپ کا ایک عجیب مقام ہوگا۔"

جب امام بڑے ہوئے تو آپ کا ذکر ابن جریرؒ کی مجلس میں آیا تو پکارا اٹھے۔

✓ "وہ بڑے فقیہ ہیں۔ وہ بڑے فقیہ ہیں۔"

بعض معاصرین کا قول ہے

"ابوحنیفہؒ عجوبہ روزگار تھے آپ کے علم سے وہی شخص انحراف کرتا ہے جو اسے سمجھ نہ سکتا ہو۔"

آپ کے معاصر اعمشؒ فرماتے ہیں۔

بلاشبہ ابوحنیفہؒ بڑے فقیہ ہیں۔"

امام مالکؒ سے عثمان البتیؒ کے بارے میں پوچھا گیا۔ فرمایا: درمیانہ قسم کے آدمی تھے۔

پھر ابن شبرمہؒ کا ذکر آیا تو آپ نے سابقہ جواب دہرایا۔

امام ابوحنیفہؒ کے متعلق سوال کئے جانے پر فرمایا۔

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

اقوال مدحیہ حد شمار سے باہر ہیں۔ ہم نے مشتے نمونہ از خودارے کے طور پر چند اقوال ذکر  
کئے ہیں۔

۱۔ الخیرات الحسان ص ۳۲ ۲۔ الخیرات الحسان ص ۳۵ ۳۔ الانتقاد ابن عبدالبر ص ۱۳۶ (از مصنف)

لیکن انتقاد میں یہ عبارت نہیں مل سکی۔ اس کے ہم معنی امام مالکؒ کا ایک قول تاریخ بغداد ص ۳۳۸ ج ۳

اور مناقب موفق ص ۱۰۷ ج ۱ وغیرہ میں ہے۔ لیکن سوال و جواب کی یہ تفصیل مناقب الشافعی دلائل ابن ابی حاتم ص ۲۱

۲۱۲ میں ہے (ع، ح) عہ ابو عمرو عثمان بن مسلم تابعی کوفی "بت" بصرہ کے علاقہ کی

لبستی کی طرف منسوب ہو کر "بتی" کہلائے۔ وفات ۱۲۳ھ (ع-ح) عہ ابن شبرمہ عبداللہ بن طفیل کوفی

تابعی۔ وفات ۱۲۲ھ (ع-ح)



آپ کے جملہ معاصرین موافق ہوں یا مخالف آپ کو فقیہ تسلیم کرتے ہیں۔ ان مدعیہ اقوال میں عبد اللہ بن مبارک کی مدح نہایت بیخ ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ آپ علم کا خلاصہ اور مغز ہیں۔

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

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

”میں ایسے کسی شخص سے آشنا نہیں جو ابو حنیفہ سے بہتر حدیث کو سمجھتا ہو۔“

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

اب ہمیں اس سوال کا جواب دینا ہے کہ یہ علم و فضل آپ کے علم و فضل کے اصلی سرچشمے پاس کیسے آیا، اس کے مصادر و منابع کیا تھے؟ آپ میں کن

اوصاف کی ذرا دانی تھی کہ آپ اسلامی تاریخ کی ایک معروف شخصیت قرار پائے۔

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

۱۷۔ وہ اوصاف جو کسی انسان کی مشرت میں داخل ہوں یا بمنزلہ مشرت ہوں یا اس کے کسی اوصاف

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

جو ملکہ کی حیثیت حاصل کر چکے ہوں۔ مناسب ترین الفاظ میں وہ اوصافِ خصوصی جو اس کے ذاتی ذوق و شوق کی تعیین اور اس کے فکری مسلک کی نشان دہی کرتے ہوں۔

۲- ایسے شیوخ و اساتذہ جن سے وہ ملا، متاثر ہوا اور جنہوں نے اسے وہ راہِ راست دکھایا

جس پر وہ گامزن ہوا۔ یا انہوں نے اسے مختلف راستے دکھائے اور ان کی روشنی میں اس نے اپنے لئے ایک راہِ عمل متعین کر لی جو اس کے خیال میں بڑی سیدھی اور بہت عمدہ ہو۔

۳- اس کے ذاتی احوال و تجارب اور زندگی کے مختلف مراحل و ادوار جو ان مناہج و مسالک

کو اختیار کرنے کا باعث ہوئے کیونکہ بعض اوقات دو مختلف اشخاص میں ایک ہی قسم کی

صلاحیتیں اور یکساں قابلیت کے شیوخ و اساتذہ جمع ہو جاتے ہیں لیکن ایک کامیاب

ہوتا ہے اور دوسرا ناکام۔ یا کامیابی کی راہ پر چلتا ہی نہیں کیونکہ اس کا مخصوص ماحول ایک

جداگانہ مسلک و منہج کی نشان دہی کرتا ہے۔ اندریں صورت اس کے اساتذہ کے پیش کردہ

مسلک اور اس کے اپنے متعین کردہ راستے میں جمع و توفیق کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔

۴- وہ عصر و عہد جو اس پر سایہ نگیں ہوا۔ وہ فکری گرد و پیش جس میں وہ پروان چڑھا اور اس

کی فطری صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔

اب ہم ایک ایک کر کے ان عناصرِ اربعہ کی تشریح و توضیح کرتے ہیں۔



(۳)

# ۱۔ ذاتی اوصاف و کمالات

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

آپ بڑا ضبط نفس رکھتے اور اپنے جذبات و احساسات پر انہیں بڑی قدرت حاصل تھی نہ دکش عبارت آپ پر اثر انداز ہوتی نہ شیریں کلاسی آپ کو جاوہ متقیم سے منحرف کر سکتی۔ ایک مرتبہ عراق کی ایک عظیم شخصیت اور بے نظیر واعظ حسن بصریؒ نے ایک فتویٰ دیا اور امام اس میں گفتگو کرنے لگے۔ دورانِ بحث فرمایا حسن سے غلطی بہر نہ ہوئی۔ ایک شخص بولا۔ ارے ذرا تیرے بیٹے تم کہہ رہے ہو۔ حسن نے غلطی کھائی! یہ یہودہ گوئی سن کہ نہ چہرہ میں کوئی تبدیلی آئی نہ رنگ تغیر ہوا۔ پھر فرمایا: ہاں بخدا! حسن نے غلطی کھائی اور عبداللہ بن مسعودؓ نے سجا فرمایا!

امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے: "خدا یا اگر کسی کا دل ہم سے تنگ ہو جائے تو ضائقہ ہمیں ہمارے دل اس کے لئے بڑے فراخ ہیں۔ آپ کے اس صبر و تحمل اور فراخ سوسلی کے یہ معنی نہیں کہ آپ کے احساس و شعور میں بڑا مدغض و جمود پایا جاتا تھا بلکہ اس کے علی الرغم واقعہ یہ ہے کہ آپ بڑے حساس و خوددار واقع ہوئے تھے۔ ایک مرتبہ آپ کے ایک شاگرد مقابل نے آپ کو اسے بدعتی اور اسے زندیق کے الفاظ لکھے

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

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

فرض کہ امام ابو حنیفہ کا حلم، وقار اور سنجیدگی جمود و بے حسی سے عبارت نہ تھی بلکہ آپ ایک بلند ہمت متقی کے جبر و سکون سے بہرہ ور تھے۔ آپ کا احساس اللہ تعالیٰ اور اس کے دین سے وابستہ تھا۔ آپ کو لوگوں کی آلودگیوں اور گرفتوں سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ آپ ایک درخشاں و ملائم صفحہ کاغذ کی طرح تھے جس پر لوگوں کی بدزبانی کچھ اثر نہ کرتی بلکہ اس سے ٹکر کر پھسل جاتی۔ آپ میں ایک محتاط، صابر اور اپنے نفس پر قابو رکھنے والے شخص کا صبر و تحمل موجود تھا۔ جسے افکار و حوادث کے طوفان بھی متزلزل نہ کر سکتے۔ آپ بڑے کوہ وقار اور صبر و تحمل کا ہمالہ تھے ایک مرتبہ چھت سے ایک سانپ آپ کی گود میں گرا۔ آپ اپنے حلقہ درس میں تھے سب لوگ بھاگ گئے۔ مگر آپ حسب معمول باتوں میں مصروف رہے۔

واہب لایزال نے آپ کو استقلالِ فکر سے مالا مال کیا تھا۔ دوسروں کے انکار میں جذب

استقلالِ نظر و فکر | نہیں ہو گئے تھے۔ آپ کے محترم استاد محمد ابن ابی سلیمان یہ بھانپ گئے تھے جن سے آپ ہر مسئلہ میں بحث و نظر کو کام میں لانے اور پورے طور پر اپنے عقل و فکر کی میزان میں تول کر ان کی کس بات کو قبول کرتے۔ یہ آزادیِ غور و فکر ہی کا نتیجہ تھا کہ آپ اپنے انکار و نظریات میں کسی کے تقلد نہ تھے بلکہ براہ راست کتاب و سنت اور احوال صحابہ سے مسائل اخذ کرتے۔ اور ان کے سامنے تسلیم جھکا دیتے۔ تابعین کے اقوال آپ کے نزدیک نہ واجب التقلید تھے نہ ایسے کہ ان کو ماننا احتیاط کا تقاضا ہو۔ لہذا انہیں تسلیم بھی کرتے اور چھوڑ بھی دیتے۔ آپ کو فہم میں رہتے جو شیعہ کا مرکز تھا۔ اپنے وقت کے شیعہ اہل علم مثلاً زید بن علی، محمد باقر، جعفر صادق اور عبداللہ بن



سے ملاقات کر چکے تھے۔ اہل بیت سے میلان و محبت کے باوجود صحابہؓ سے بڑا حسن ظن تھا۔ حجت اہل بیت کے ضمن میں آپ کو بڑے مصائب کا سامنا ہوا۔ علامہ ابن عبدالبر الانقادیؒ میں رقمطراز ہیں۔

صعید بن ابی عمر دینہ فرماتے ہیں میں کوفہ آ کر امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میں حاضر ہوا۔ ایک روز آپ نے حضرت عثمان بن عفانؓ کا ذکر کیا اور ان کے لئے دعا کی رحمت فرمائی میں نے کہا اس شہر میں صرف آپ ہی حضرت عثمانؓ کے حق میں رحمت کی دعا فرماتے ہیں اور کوئی شخص ایسا نہیں کرتا۔

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

**وقت نظر اور حاضر و ماغی** کے ظاہری الفاظ تک محدود نہ رہتے بلکہ آپ کی عقل غواص تہریب و عبید معانی کو ڈھونڈ نکالتی کسی مسئلہ کا مطالعہ کرتے تو اس کی ظاہری شکل و شباہت کے پابند نہ رہتے بلکہ اس کے علل و غایات تک پہنچ جاتے اور ہنوز بحث جاری ہوتی۔ کہنے کا نام نہ لیتے۔ شاید آپ کا بھی فلسفیانہ انداز فکر تھا جو آپ کو پہلے پہل علم الکلام کی طرف کھینچ لایا تاکہ بحث و مباحثہ سے اس فلسفیانہ ذوق کی تشنگی بجھائی جاسکے۔ اور اسی وقت آخری تہ آپ کو احادیث کا بغور مطالعہ کرنے پر نگایا۔ آپ احادیث بذریعہ لفظی اشارات، دور افتادہ معانی، احوالی تہریب اور اوصاف مناسبہ کی مدد سے علل اسکا نام کو واضح کرتے۔ اور جب ایک غلط معروض وجود میں آجاتی تو اس کو قیاس کا معنی قرار دیتے۔ مفروضے گھڑتے۔ تہنی صورتیں تراشتے اور دروازہ تک پہنچ جاتے۔ طے حاضر و ماغی تھے۔ بوقت ضرورت آپ پر معانی و مسائل کا ایک سیلاب نمودار نہ آتا۔ نہ کہیں رکھتے نہ دم لیتے۔ نہ مناظرہ میں خانوشی اختیار کرتے۔ جب تک حقیقت آپ کا ساتھ دیتا اور اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل موجود ہوتے آپ بحث کو جاری رکھتے۔

علامہ الانقادیؒ ابن عبدالبر ص ۱۳۰ نے لیسٹین سے کہا کہ میں ابوحنیفہؒ سے ملنا چاہتا تھا۔ میں نے دیکھا کہ لوگ ایک شیخ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ مسائل کا سلسلہ جاری ہے اور آپ جواب پر جواب دیتے جا رہے ہیں۔ نجد میں جوایات کی درستی سے اتنا متاثر نہیں ہوا جتنا ان کی مہر عت سے (عاشیہ معنی)

بڑے ذریعہ شکر اور خوب برائے تھے کہ حریف متقابل کو خاموش کرانے کا بہترین طریقہ کیا ہو سکتا ہے۔ اس ضمن میں آپ سے متعلق نہایت تعجب خیز اور حیرت افزا حکایات مشہور ہیں جن سے کتب مناقب و تراجم اور تاریخ کی وہ کتابیں چہ ہیں جن میں آپ کی زندگی کے حالات مذکور ہیں۔ ہم یہاں آپ کے تین مناظرات پیش کرنا چاہتے ہیں جن سے آپ کی حاضر جوابی اور حسن کلام کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان مناظرات میں کوئی بہت زیادہ ندرت نہیں۔

**امام ابو حنیفہؒ ایک کامیاب مناظر کی حیثیت سے** **بہ کلام ظاہر**۔ مروی ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت امام ابو حنیفہؒ

کے تخی میں وصیت کی۔ آپ اس وقت موجود نہ تھے، قاضی ابن شبرمہ کی عدالت میں یہ دعویٰ پیش ہوا امام ابو حنیفہؒ نے بدینہ پیش کیا کہ فلاں شخص نے مرتے وقت ان کے لئے وصیت کی تھی۔

ابن شبرمہ بڑے "ابو حنیفہ! کیا آپ حلف اٹھائیں گے کہ آپ کے گواہ سچ کہہ رہے ہیں؟" امام نے کہا "مجھے پرہیزم وارد نہیں ہوتی کیونکہ میں اس وقت موجود نہ تھا۔" ابن شبرمہ کہنے لگا "آپ کے قیامات کس کام نہ آئے؟" امام نے فرمایا "اچھا بتلیے! کسی اندھے شخص کا سر پھوڑ دیا جائے اور دو گواہ شہادت دیں تو کیا اندھا شخص حلف اٹھا کر کہے گا کہ میرے گواہ سچے ہیں حالانکہ اس نے انہیں دیکھا نہیں؟" ابن شبرمہ نے کوئی جواب نہ دیا اور وصیت تسلیم کر لی۔

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

امام نے فرمایا "کس گناہ سے تو بہ کر رہے؟" فضحاک بولا "دو حکم قرار دینے سے" امام بڑے "کیا آپ مجھ سے مناظرہ کریں گے یا مجھے قتل کر دیں گے؟" کہنے لگا "مناظرہ کرونگا" امام نے فرمایا "اگر یا ہم اختلاف واضح ہوا تو ہم میں ثالث کون ہوگا؟" بولا "جس کو چاہیں ثالث بنالیں۔"

ابو حنیفہؒ فضحاک کے ایک ساتھی سے مخاطب ہو کر کہنے لگے "یہاں تشریف رکھئے اور بصورت اختلاف ہم میں فیصلہ فرمائیے۔"

پھر ان سے کہا "یاد رکھو، آپ اپنی پسند کرتے ہیں؟" اس نے کہا "ہاں! فرمایا "آپ نے خود ہی



تعلیم کے جواز کا فیصلہ کر دیا۔ ”صحاگ چپ رہا اور لاجواب ہو گیا۔“

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

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

امام بولے۔ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اپنی بیٹی یہودی کو دے دی تھی؟ یعنی حضرت عثمان کو عیا کہ اس کا خیال تھا، کہنے لگا۔ ”استغفر اللہ! میں خدا کے حضور میں توبہ کرتا ہوں۔“

بے شمار روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں آپ کو حد درجہ کمال حاصل تھا۔ اور آپ کمال سہولت شدید ترین مشکلات سے عہدہ برآ ہو جاتے۔ جیسا کہ ابو جعفر منصور نے آپ سے کہا تھا۔

أنت صاحب حیل (آپ خوب گریزیں زاپیں ڈھونڈ لیتے ہیں)

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

حضرت امام صاحب طلب حقی میں بیحد مخلص تھے۔ جذبہ اخلاص ہی سے آپ کو **جذبہ اخلاص** رفعت شان، روشنی قلب و ضمیر اور نور معرفت حاصل ہوا۔ کیونکہ جو دل اغراض نفسانی سے پاک تھا، نفسانی گناہوں سے دور اور فہم مسائل میں ہوا وہوس سے منزہ ہو وہ نور معرفت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ اس کے جذبات و احساسات پاکیزہ ہو جاتے ہیں اور اس کی فکر و نظر حامل صدق و صواب ہو جاتی ہے۔ اور جب طلب حقیق کا داعیہ درست ہو تو عقل کے لئے ان کا ہم و شعور آسان ہو جاتا ہے اور جس

عقل کو لذات و شہوات سے سرنگوں کر دیا ہو وہ کبھی راہِ راست پر نہیں چل سکتی۔ ایسا شخص یہ سمجھ نہیں پاتا کہ وہ شہوات میں گم ہے یا اسے عقل کی راہنمائی حاصل ہے۔

دین کے فہم صحیح کے ماسوا امام صاحب کی کوئی آرزو نہ تھی۔ اسی کو آپ دین سمجھتے اور جس شخص پر کوئی اور جنو سوال ہو وہ یہ عقیدہ نہیں رکھ سکتا۔ آپ ہمیشہ راہِ حق کی پیروی کرتے رہے اور یہ کبھی نہ سوچا کہ غالب ہوں گے یا مغلوب۔ بلکہ جب تک آپ حق کا دامن تھامے رکھتے اپنے کو غالب تصور کرتے۔ خواہ آپ کو قائل کرنے والا آپ کا حریف مناظرہ ہی کیوں نہ ہو۔

نبا براخلاص آپ نے یہ دعویٰ کبھی نہ کیا کہ آپ کی رائے ہی حق و صواب ہے اور اس میں شک نہ رہے گی کوئی گنجائش نہیں۔ بلکہ فرمایا کرتے تھے۔

”قولنا هذا رائی وهو احسن ما قد رنا علیہ  
فمن جاءنا باحسن من قولنا فهو ادلی  
بالصواب منا“

”ہماری یہ رائے ہے، اتنی بات ہمارے بس میں تھی  
جو ہم سے بہتر قول لائے گا اس کی بات زیادہ قرین  
صحت و صواب ہوگی۔“

امام ابو حنیفہؒ سے کہا گیا کہ کیا آپ کے فتاویٰ حق ہوتے ہیں اور شک و شبہ سے بالا ہوتے ہیں؟  
فرمایا: ”مجھے نہیں معلوم! ممکن ہے ان کا باطل ہونا یقینی ہو۔“

امام زفرؒ کہتے ہیں ہم امام کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ہمارے ساتھ ابو یوسفؒ اور محمد بن حسنؒ بھی ہوا کرتے تھے۔ ہم آپ کے اقوال و ارشادات لکھتے۔ ایک روز آپ نے ابو یوسفؒ سے مخاطب ہو کر کہا: ”یعقوب! میری ہر بات نہ لکھا کیجئے۔ بعض اوقات ایک بات مجھے آج سوچتی ہے اور کل سے چھوڑ دیتا ہوں اور کل ایک بات کو درست تصور کروں گا اور پرسوں اس سے اجتناب کروں گا۔“  
چونکہ آپ تلاشِ حق میں مخلص تھے۔ اگر آپ کا حریف مقابل کوئی ایسی حدیث ذکر کرتا جو اس کے نزدیک صحیح ہوتی لیکن دوسروں کے نزدیک اس کی صحت ثابت نہ ہوتی۔ یا صحابی کا فتویٰ بیان کر دیتا تو آپ اپنی رائے سے رجوع فرما لیتے۔

زہیر بن معاویہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا: اگر غلام دشمن کو امان دے دے تو کیا یہ صحیح ہے؟ آپ نے فرمایا: ”اگر وہ جہاد میں عملی حصہ نہ لے رہا ہو تو اس کی امان باطل ہے۔“ میں



نے کہا۔ مجھ سے عاصم اہول نے بیان کیا۔ اس نے فضیل بن یزید قاشی سے سنا وہ کہہ رہے تھے کہ ہم نے ایک دفعہ دشمن کا محاصرہ کیا۔ ہماری جانب سے دشمن کی طرف ایک تیر چھینکا گیا جس میں امان تخریب تھی۔ وہ کہنے لگے آپ نے ہمیں امان دے دی۔ ہم نے کہا تیر کھینکتے والا تو ایک غلام تھا۔ وہ بولے ہم غلام و آزاد میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ ہم نے حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجا۔ حضرت عمرؓ نے جواباً لکھا غلام کی امان کو درست سمجھئے۔ امام ابو حنیفہؒ خاموش ہو گئے۔

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

”ایک دفعہ کہا گیا کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ امام نے فرمایا۔ لعن اللہ من یخالف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ملحدہ اکرمنا اللہ و بعد استنقذنا رجو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہے خدا اس پر لعنت کرے۔ انہی کی وجہ سے ہم نے عزت پائی اور نجات حاصل کی۔ یہ ہے دین اسلام اور اپنی قہامت سے آپ کا اخلاص۔ آپ تعصب سے پاک تھے آپ کا خلوص کشاں کشاں آپ کو حق کی طرف لے جاتا تھا۔ اور وسعت ذہن و عقل کے باوجود صفت اپنی راستے کو نظر انداز کر کے دوسروں کے نظریات و افکار قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتے۔ تعصب کا شکار ہمیشہ وہی اشخاص ہوتے ہیں جن کے جذبات ان کے نظریات و آراء پر غالب آچکے ہوں۔ یا جن کو ضعف اعصاب کا عارضہ لاحق ہو۔ اور ان کی نظر و فکر کا دائرہ بے حد محدود ہو اور یہ حقیقت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ میں ایسی کوئی بات نہ تھی بلکہ آپ بڑے زیرک، اپنی ذات اور اپنے جذبات و احساسات پر قابو رکھنے والے۔ تلاشِ حق میں بااخلاص اور خدا سے ڈرنے والے تھے۔ آپ ہمیشہ خطا اپنی طرف فرمائی کرتے۔“

ان جملہ اوصاف و خصوصیات پر ایک اور صفت غالب تھی امام صاحبؒ کا رعب و دیدہ اور شاید وہ ان تمام صفات کا مظہر یا خصوصی عنایت کردگار تھی اور وہ تھی آپ کی شخصی قوت، اثر و نفوذ، شکوہ و دبدبہ، متناطیسی جاذبیت اور روحانی قوت۔ آپ کے تلامذہ تعداد میں بہت زیادہ تھے۔ آپ ان پر اپنی راستہ ٹھونسے نہ تھے بلکہ باہم تبادلہ افکار سے

ان میں سے اکابر کی رائے معلوم کرتے اور ان سے اس طرح بحث و مباحثہ کرتے جیسے ایک شخص کسی دوسرے ہم رتبہ سے کرتا ہے۔ آپ کی رائے آخری اور فیصلہ کن ہوتی۔ مجلس پر سناٹا مچا جاتا۔ بعض لوگ اپنی رائے پر ڈٹے رہتے اور ان کے خیالات میں کوئی تبدیلی نہ آتی۔ لیکن بائیں ہمہ مجلس پر آپ کا عرباب قائم رہتا۔

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

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



(۴)

## ۲۔ شیوخ و اساتذہ

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

والبتہ ہو گیا تھا۔

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

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

آپ کے ان شیوخ و اساتذہ اور اصحاب مذاہب نامہ  
تعلق تلمذ مختلف التخیال اساتذہ سے فقہ کا تذکرہ کرنے سے پہلے ہم تین امور کو بیان کرنا

مناسب سمجھتے تھے۔

الف۔ آپ کے اساتذہ مختلف مذہبی فرقوں سے والبتہ تھے اور سب کے سب فقہاء اہل السنۃ

والجماعت اور اہل الرئسے میں سے تھے۔ ان میں عالم حدیث بھی تھے اور وہ بھی جنہوں نے ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس سے قرآن کا علم سیکھا۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آپ مکہ میں تقریباً چھ سال اقامت کریں رہے جیسا کہ بعض کتابوں کی روایات سے واضح ہوتا ہے۔ سن شعور کو پہنچ کر حرم مکہ میں یہ طویل اقامت

اس امر کی علامت ہے کہ آپ نے براہ راست حضرت ابن عباس کے شاگرد تابعین سے قرآن کا علم حاصل کیا ہوگا۔ یا کم از کم تابعین کے تلامذہ کے واسطے سے یہ علمی ورثہ پایا ہوگا۔ آپ کے عراقی ہم نشینوں میں ایسے لوگ کثیر التعداد و مختلف شعبی فرقوں سے والبتہ تھے۔ ان میں کیسانہ تھے اور زیدیہ بھی، امامیہ

اشاعریہ تھے اور اسماعیلیہ بھی۔ ان سب سے آپ متاثر ہوئے مگر حجت اہل بیت کے سوا آپ پر ان کا کوئی اثر نہ تھا۔ ان مختلف النوع لوگوں سے استفادہ کرنے میں آپ اس شخص کی مانند تھے جو مختلف عناصر سے غذا حاصل کرے اور ان کے باہمی امتزاج سے ایک ایسا جوہر نکالے جس سے زندگی کا قیام

بقا والبتہ ہو۔

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

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

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



تے حضرت عمرؓ سے نیز شاگردانِ علیؓ سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے اور بواسطہ تلامذہ عبداللہ بن مسعودؓ  
 حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ کے عہد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑا علم  
 اس کائناتِ ارضی پر اور کوئی نہ تھا۔ بولا۔ آپ نے بڑا قابلِ اعتماد علم حاصل کیا۔  
 آپ نے ان مذکورہ جلیل القدر صحابہؓ کے فتاویٰ حاصل کیے اور جیسا کہ آپ کی یہ تصریح بتاتی  
 ہے ان کا تتبع فرماتے تھے یا کم از کم یہ فتاویٰ آپ کو تابعین کے واسطہ سے ملے۔ کیونکہ آپ نے  
 تابعین کی ملاقات کر کے ان سے کسب فیض کیا تھا اور تابعین براہِ راست صحابہؓ کے شاگرد تھے۔ اور  
 ہاں یہ ہیں وہ کیا صحابہؓ جن کے فتاویٰ آپ نے انہوں نے اور جو کتاب و سنت کے ظاہری نصوں کے ساتھ  
 ساتھ علم و عقل اور فکر و نظر کی روشنی سے بھی مستنیر تھے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان فتاویٰ کا آپ  
 پر کیا اثر ہوا اور کس طرح ان فتاویٰ نے آپ کو عقلی احکام کے سمجھنے اور ایشاہ و نظائر کو باہم قیاس  
 کرنے کی راہ پر ڈال دیا اور آپ کے ذاتی ذوقِ فلسفہ اور عقلی میلان و رجحان نے اس سونے پر سہاگے  
 کا کام کیا۔

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

تمام راوی نقل کرتے ہیں کہ آپ کے بعض معاصر صحابہؓ سے ملنے کا فقر حاصل ہو چکا تھا جو پہلی صدی  
 ہجری کے اواخر یا اس کے قریب قریب تک زندہ رہے یا جو پہلی صدی کے تالیس عشر تک بقید  
 حیات رہے۔ انہوں نے ایسے صحابہؓ کے نام ذکر کئے ہیں جن کی زیارت کا شرف آپ کو حاصل ہوا تھا۔  
 مثلاً انس بن مالکؓ المتوفی ۶۳ھ، عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ المتوفی ۸۴ھ۔ وائل بن اسحقؓ المتوفی ۸۵ھ  
 ابوالطفیل عامر بن وائلؓ المتوفی ۱۰۲ھ جو سب صحابہؓ کے بعد مکہ میں فوت ہوئے۔ اور سہیل بن سعدؓ  
 المتوفی ۸۸ھ وغیرہ۔

۱۳۲۳ ج ۱۳۱ لکھ المناقب للعلی بن ابی حمزہ اول ص ۲۲، انبیاات انسان ص ۲۲ نیز تبیین الصحیف  
 للسیوطی (ص ۲۲) تبیین الصحیف ص ۶ میں۔ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق نقل کی ہے کہ حضرت امامؒ کا صرف حضرت انسؓ  
 (تقیہ بر صفحہ ۱۰۸)

صحابہ سے روایت کرنے میں البتہ علمائے تاریخ مختلف ہیں۔ بعض مصنفین کے بقول آپ کو صحابہ سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے۔ وہ روایت کردہ چند احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن اہل تحقیق علمائے حدیث کے نزدیک امام صاحب کی سند سے وہ روایات ضعیف ہیں۔ اگرچہ دیگر طرق سے بعض احادیث کو تقویت و تائید حاصل ہوتی ہے۔

مثلاً یہ روایات (۱) من بنی لله مسجداً ولو کمفحص قطاة بتی الله له یتنا فی الجنة

۲- دع ما یریک الی ما لا یریک ۳- ان الله یحب اعانة اللہفات

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

۶- لا تظہر الشہادۃ لا خیك فیہ فیہ اللہ ویتلیک

اکثر علماء کا بیان ہے کہ آپ صحابہ کی ملاقات سے مشرف صحابہ سے روایت کرنا ثابت نہیں ہوئے تھے مگر روایت کرنا ثابت نہیں کیونکہ آپ اس

وقت اس قدر صغیر السن تھے کہ آپ کا نقل و سماع کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں۔ دوسرے یہ کہ آپ آغاز زندگی میں تجارت کرتے تھے اور امام شعبی کی نصیحت کے بعد علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ سے آپ کے سماع کی جملہ روایات کذاب اور ضعیف راویوں سے خالی نہیں۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ آپ کے تلامذہ مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد، عبداللہ بن مبارک اور امام زفر کی جمع کردہ کتب حدیث میں ان کا کہیں ذکر نہیں اور نہ ان کے بیان کردہ اقوال میں اس کا کوئی

دعا شیعہ صفحہ گذشتہ) کو دیکھنا پاپیہ ثبوت کو پہنچا ہے۔ باقی کسی صحابی کا نہیں۔ اسی تحقیق کو مولانا شبلی نعمانی نے پسند کیا ہے (سیرۃ النعمان ص ۲۰ و ۲۲ حصہ اول طبع مجتبائی دہلی ۱۹۱۲ء۔ نیز مولانا انور شاہ حنفی دیوبندی کی اطلاق تعلیق صحیح بخاری میں ہے۔ الحدیث لہ غیر روایت السنہ رضی الباری ص ۲۰۲ ج ۱) (ع-ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا)

۱۔ بلکہ تحقیق پسند تشبیہ کے نزدیک بھی ملاحظہ ہو سیرۃ النعمان ص ۲۲ حصہ اول و خاتمہ صحیح بخاری الاثار دار مولانا محمد طاہر قنوی

حنفی متوفی ۹۸۶ھ ص ۵۴۷ ج ۲ (ع-ح)

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تبیض الضعیفہ ص ۶-۸ و سیرۃ النعمان ص ۲۲-۲۳

۳۔ المناقب للکلی ص ۲۲ ج ۱ الخیرات الحسان ص ۲۲ تبیض الضعیفہ للسیوطی ص ۶



نام و نشان تلبہ ہے۔ اگر ان احادیث کی نسبت امام کی طرف صحیح ہوتی تو وہ ان سے واقف ہوتے اور ان کی نشر و اشاعت میں اہتمام بلین کرتے کیونکہ وہ امام کے اقوال و آثار کے ذکر کرنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔

ہمارا میلان اسی رائے کی جانب ہے اور ہم اسے پسند کرتے ہیں کہ امام بعض ان صحابہ سے ضرور ملے جو آپ کے

عہد میں یقید حیات تھے۔ مگر آپ نے ان سے روایت نہیں کی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا آپ تابعی تھے یا نہیں؟

علماء تابعی کی تعریف میں مختلف المراتب ہیں۔ بعض کے نزدیک تابعی وہ ہے جو صحابہ سے مل چکا ہو۔ خواہ وہ اس کی صحبت سے مستفید نہ ہوا ہو۔ بنا بریں صرف روایت صحابہ سے کسی شخص کو تابعی کا درجہ مل سکتا ہے۔ اس لحاظ سے امام ابو حنیفہؒ بھی تابعی ہوں گے۔ بعض کے نزدیک صرف ملاقات کافی نہیں بلکہ طویل صحبت اور اخذ و استفادہ بھی ضروری ہے، اس تعریف کے مطابق آپ تابعی شمار نہیں ہوں گے الایہ کہ صحابہ سے آپ کا روایت کرنا دلائل کی روشنی میں ثابت ہو جائے۔

صحابہ سے روایت کرنے میں علماء کا جو اختلاف بھی ہو اس میں شبہ نہیں

مختلف النوع اساتذہ کہ سب علماء کے نزدیک آپ کو تابعین سے ملاقات اور ان سے درج

مذکورہ اور اخذ و تلقی کے مواقع خوب خوب میسر آئے اور آپ کا سن و سال بھی اس کے لئے موزوں تھا۔

آپ کے اساتذہ مختلف منہج و مسلک رکھتے تھے۔ بعض علم حدیث و اثر میں مشہور تھے جیسے

امام شعبیؒ۔ بعض نے فقہ و رائے میں نام پایا یہ بہت کثیر النقاد تھے۔ آپ نے عکرمہؒ تمیم بن عباسؒ

نافعؒ شاگرد ابن عمرؒ اور عطاء بن ابی رباح فقیہ مکہ سے استفادہ کیا۔ اور مؤخر الذکر کے دامن سے تو

لہ الخیرات الحسان ص ۲۵ (حاشیہ مصنف) یہی فیصلہ مولانا شبلی نعمانیؒ لکھے ہے۔ سیرۃ النعمان میں ہے امام ابو حنیفہؒ

نے کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں سنی تاہم یہ شرف ان کی قسمت میں تھا کہ جن آنکھوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم کا جمال دیکھا تھا انکے دیدار سے عقیدت کی آنکھیں روشن کیں۔ نیز دیکھیے شامی ص ۴۶ ج ۱

مولانا انور شاہ صاحب دیوبند نے فرمایا۔ انہ تابعی روایت دتبع التابعی روایت۔

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

آپ کا فی عرضہ تک والبتہ رہے۔ کتابوں میں مذکور ہے کہ آپ تفسیر میں عطاء سے تبادلہ افکار کرتے اور ان سے تفسیری اقوال اخذ کرتے۔ ابن عبدالبر الاتقواء میں کہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں میں نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا آپ اس آیت کے بارے میں کیا فرماتے ہیں وَاٰتِنَاہَا اٰھلہٗ وَاٰتِنَاہُم مَّعہُم رَحْمَہٗم نے حضرت ایوب علیہ السلام کو ان کا کنبہ عطا کیا اور ان کی مثل اور بھی ہے

عطا کہنے لگے کہ ان کا کنبہ دے دیا اور ان کی مثل اور۔ امام فرمایا کہ جو اور کسی کے کنبہ میں داخل نہ ہوں کیا ان کو اس میں داخل کرنا درست ہے؟ عطا نے آپ کا کیا خیال ہے؟ میں نے کہا اے ابو محمد مطلب یہ ہے کہ جو راہلہ و اجوداً مثل اجودہم راس کے کنبہ کا اجر دیا اور اسی قدر اور اضافہ کر دیا

اگر اس روایت کی صحت تسلیم کر لی جائے تو اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ امام ابو حنیفہ عطاء بن ابی رباح کے ہم نشین رہ کر ان سے کسب فیض کرتے رہے چونکہ عطاء نے ۱۱۴ھ میں وفات پائی تھی اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ حماد کی شاگردی کے دوران حج کے لئے مکہ جاتے تو علماء سے درس و مذاکرہ کرتے اور اس سے ان کی شاگردی میں کوئی فرق نہ آنے پاتا جیسا کہ قبل ازیں واضح ہو چکا ہے۔

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

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

آپ کے اساتذہ میں سب سے نمایاں شخصیت حماد بن ابی سلیمان ہیں جو ولاد کے اعتبار سے شہری



کہلاتے ہیں کیونکہ آپ ابراہیم بن ابی موسیٰ اشعری کے مولیٰ تھے۔ آپ نے کوفہ میں پرورش پائی۔ ابراہیم  
 نخعی سے فقہ پڑھی اور ان کی فقہ میں سب سے زیادہ بہارت حاصل کی۔ ۱۱۱ھ میں وفات ہوئی۔  
 اسی کے ساتھ ساتھ آپ نے امام شعیبی سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ان دونوں نے شریح،  
 علقمہ بن قیس اور مسروق بن اجدع سے استفادہ کیا اور یہ سب لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت  
 علیؓ کی فقہ کے وارث قرار پائے۔ جن دونوں بزرگوں نے کوفہ میں مقیم رہ کر اہل کوفہ کو اپنی فقہ سے  
 مالامال کر دیا۔ لہذا ان کی فقہ کو فی فقہ کے لئے معیار و اساس قرار پائی۔

فقہ کا یہ عظیم ورثہ کوفہ کو ان دونوں اکابر اور ان کے تلامذہ کے فتاویٰ سے عطا ہوا جو ان  
 کی راہ پر گامزن رہ چکے تھے، حماد بن اسماعیل شعیبی اور امام نخعی دونوں کی فقہ سے یکساں فائدہ اٹھایا  
 مگر معلوم ہوتا ہے امام نخعی کی فقہ جو اہل اراکے کی فقہ تھی آپ پر زیادہ اثر انداز ہوئی۔ امام شعیبی  
 فقیہ اراکے کی نسبت زیادہ ترقیہ الاثر تھے آپ پر احادیث و آثار کا غلبہ تھا آپ کی بود و باش  
 عراق میں ہوئی تھی مگر عراقی فقہ سے آپ کو بڑی نفرت تھی جسے آپ نے کبھی پسند نہ کیا۔  
 امام ابوحنیفہؒ اٹھارہ سال تک حماد کے حلقہ شاگردی میں رہے۔ اہل عراق نے آپ سے  
 حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعود کی فقہ کا خلاصہ سیکھا

امام ابوحنیفہؒ نے حماد سے براہ راست ابراہیم نخعی کے فتاویٰ حاصل کیے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے  
 ہیں "فقہ نخعی کا سرچشمہ ابراہیم نخعی کے اقوال ہیں۔" حجتہ اللہ البالغہ میں آپ کے اصل الفاظ یہ ہیں۔  
 "امام ابوحنیفہؒ ابراہیم نخعی اور ان کے اقران و امثال کے مذہب سے وابستہ رہے۔ بہت  
 ہی کم کہیں اس سے تجاوز کرتے ہیں۔ ابراہیم نخعی کے مذہب پر تخریح کرنے میں آپ کو  
 بڑی بہارت تھی و جوہ تخریح میں بڑے باریک بین اور فروعات ہیں نہایت غور و فکر سے  
 کام لینے کے عادی تھے۔ اگر آپ ہمارے تجزیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہوں تو امام  
 ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اصحاب و امثال کے اقوال کتاب الآثار، جامع عبد الرزاق اور  
 مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے چھانٹ لیجئے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے ان کا  
 موازنہ کیجئے۔ آپ غصوں کریں گے کہ ابوحنیفہؒ چند مقامات کو چھوڑ کر اس ڈگر سے کبھی نہیں  
 ہٹے اور ان چند مواضع میں بھی وہ فقہان کوفہ کے مسلک کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔"

ممکن ہے فقہ حنفی کو ابراہیم نخعی کے اقوال میں محدود کرنے میں قدرے مبالغہ ہو۔ مگر یہ حقیقت  
شک و شبہ سے بالکل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی حجاز سے وابستگی اور راویوں کے بیان کے مطابق امام حجاز  
کی ہارت فقہ نخعی اس امر کا بین ثبوت ہے کہ فقہ حنفی کا اصلی سرچشمہ وہ فقہی ذخیرہ ہے جو حجاز کے  
ابراہیم نخعی سے درشہ میں پایا۔ حنفیہ کی کتب آثار کا دقیق مطالعہ کرنے سے اس حقیقت کی تائید  
ہوتی ہے۔

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

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

اوپر گزر چکا ہے کہ آپ موسم حج اور مکہ کے سفروں میں عطاء بن ابی رباح سے استفادہ کیا کرتے  
تھے اور جب تک مکہ میں مقیم رہتے ان کی صحبت سے مستفیض ہوتے رہتے۔ مروی ہے کہ آپ نے چھین  
جج کٹے تھے معلوم ہوتا ہے کہ سن شباب کو پہنچ کر آپ ہر سال حج کے لئے جایا کرتے تھے۔ لیکن ہم اس  
معین تعداد پر نہ یقین کرتے ہیں نہ اس کو ترجیح دیتے ہیں تاہم آپ حج سے دو گونہ فائدہ حاصل کرتے۔  
اول فقہ و حدیث اور فتاویٰ کی ذخیرہ اندوزی۔ دوسرے احکام حج ادا کر کے تقویٰ و ورع کا حصول۔  
امام ابو حنیفہؒ نے مکہ کے مدرسہ اور عطاء بن ابی رباح سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا علم حاصل  
کیا۔ ابن عباسؓ کے مولیٰ عکرمہ جو ان کے وارث علم و فضل قرار پاتے تھے ان سے بھی استفادہ کیا یہ  
وہی عکرمہ تھے کہ جب ابن عباسؓ کے بیٹے علیؓ نے انہیں چار ہزار دینار کے عوض فروخت کر دیا تو  
آپ نے فرمایا اس میں کوئی بھلائی نہیں آپ نے اپنے والد کا علم چار ہزار دینار میں بیچ دیا۔ چنانچہ  
انہیں مشتری سے پھر واپس لے لیا گیا۔

آپ نے عبداللہ بن عمر اور حضرت عمر فاروقؓ کا علم نافع مولیٰ ابن عمرؓ سے حاصل کیا۔ اسی طرح  
ابن مسعود اور حضرت علیؓ کا علم و فضل کو فہ کے مدرسہ سے اخذ کیا۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عباسؓ



کے علمی افکار ان تابعین سے اخذ کئے جو ان حضرات کے فیض یافتہ تھے۔

ان حقائق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ  
**مفتاح بین شیعہ افاضل سے اکتساب علم و فضل** آپ نے جملہ مکتب ہائے خیال کی اسلامی

فقہ حاصل کر لی۔ اگرچہ اہل الرائے کی فقہ آپ پر غالب تھی اور آپ اچھے شیخ کہلاتے تھے لیکن آپ کا علم اسی دائرہ میں محدود نہ تھا بلکہ اس سے تجاوز کر کے آپ نے ائمہ شیعہ سے کسب فیض کیا اور ان سے درس و مذاکرہ کرتے رہے۔ آپ نے بڑے نازک موقعوں پر ان کی نصرت و اعانت کا فریضہ

ادا کیا۔ پیرائہ سالی اور ادھیڑ عمر میں آپ آزمائشوں سے دوچار ہوئے۔ آخر کار آپ کا خاتمہ بھی حبیب اہل بیت اذہد و تقویٰ اور حقی و صداقت سے وابستگی پر ہوا۔ آپ کی زید بن علی، محمد باقر، ابو محمد عبداللہ بن حسن سب سے ملاقات بھی ہوئی تھی۔ اور یہ سارے بزرگ علم و فقہ کے ستون تھے۔

مثلاً حضرت زید بن علی زین العابدین المتوفی ۱۲۲ھ مختلف اسلامی علوم و فنون میں ماہر

کامل تھے۔ آپ قرأت کے عالم، علوم القرآن سے آشنا، عالم فقہ اور ماہر علم العقائد تھے۔ معتزاً آپ کو اپنے شیوخ میں سے شمار کرتے ہیں۔ ایک روایت کے مطابق آپ دو سال ان کے حلقہ شاگردی میں رہے۔ الرضی القصبہ میں تحریر ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں میں نے زید بن علی اور ان کے کتبہ کو دیکھا۔ میں نے آپ کے زمانہ میں ان سے زیادہ فقیہ، زیادہ عالم، حاضر جواب اور زیادہ فصیح و بلیغ کسی کو نہیں دیکھا۔ وہ یکتا سے روز بگار تھے۔

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

محمد باقر بن زین العابدین، زید بن علی کے بھائی تھے اور ان سے  
**محمد باقر بن زین العابدین** پہلے نوبت ہوئے۔ یہ شیعہ امامیہ کے اماموں میں سے تھے۔ ائمہ

کے دونوں مشہور ترین ذریعے اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ آپ کی امامت پر متفق ہیں۔ باقر آپ کا لقب ہے۔ کیونکہ آپ نے علم کو وسعت دی اور اس کی ذمہ داری اہل بیت میں داخل کرنے کے باوجود یہ خلفاء ائمہ کو برا نہ کہتے تھے۔ ایک مرتبہ چند عراقی آئے۔ انہوں نے حضرت ابو بکر محمد بن زین العابدین سے

کا ذکر نامناسب طریق سے کیا تو آپ ناراض ہو گئے اور ڈانٹ کر کہنے لگے: کیا تم ہاجر ہو جاؤ اور مال سے نکال دیئے گئے؟ وہ بولے نہیں۔

پھر دریافت کیا: تم انصار ہو جنہوں نے ان کو اپنے یہاں ٹھہرایا اور شرف با بیان ہوئے؟ وہ کہنے لگے: نہیں۔

پھر فرمایا: تم وہ بھی نہیں جن کی شان میں وارد ہے وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ راحش

پھر فرمایا: یہاں سے چلے جائیے، خدا تمہیں دُور کرے تم زبان سے اسلام کے دعویٰ دیا ہو لیکن تمہیں اس سے کچھ واسطہ نہیں۔

جناب باقرؑ ۱۱۴ھ میں فوت ہوئے۔

حضرت محمد باقرؑ بہت بڑے عالم دین تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات ان سے اس وقت ہوئی جب آپ کی فقہ وراثے کا نیا تیار چرچا ہوا۔ ملاقات کا یہ واقعہ مدینہ طیبہ میں پیش آیا۔ حضرت باقرؑ نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا۔

”آپ نے تو میرے نانا کے دین اور ان کی احادیث کو قیاس سے بدل ڈالا۔“

امام ابوحنیفہؒ نے کہا: ”معاذ اللہ“

جناب باقرؑ بولے: ”آپ نے ایسا کیا ہے۔“

امام ابوحنیفہؒ نے تشریح کی کہ میں بھی مودبانہ طریق سے بیٹھ سکوں۔ کیونکہ میرے نزدیک آپ اسی

طرح لائق احترام ہیں جیسے آپ کے نا اصحابہ کی نظر میں۔“

جناب باقرؑ تشریح فرما ہوئے۔ امام ابوحنیفہؒ بھی زانوئے ادب تہ کر کے آپ کے سامنے بیٹھ گئے۔

امام ابوحنیفہؒ: ”میں آپ سے تین باتیں دریافت کرنا چاہتا ہوں ان کا جواب مرحمت فرمائیے ایک مرد

کنزور سے یا عورت؟“

جناب باقرؑ: ”عورت۔“

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

لہذا ابن النزازی کے نزدیک ان کی وفات ۱۱۴ھ میں ہوئی لیکن اہل کمال میں ۱۱۳ھ تحریر ہے (حاشیہ مصنف)



جناب باقرؑ :- ”مرد کو روزِ حیض اور عورت کو ایک“

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

امام ابو حنیفہؒ :- ”اچھا فرمایئے! نماز بہتر ہے یا روزہ؟“

جناب باقرؑ :- ”نماز“

امام ابو حنیفہؒ :- ”یہ آپ کے نانا کا ارشاد ہے اگر میں نے ان کا قول تبدیل کر دیا ہوتا تو میں عورت سے

کتنا کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد روزہ کے بجائے وہ فوت شدہ نمازیں ادا کرے؟“

امام ابو حنیفہؒ :- ”اچھا یہ فرمایئے کہ بادل زیادہ نجس ہے یا لطفہ؟“

جناب باقرؑ :- ”بول زیادہ نجس ہے“

امام ابو حنیفہؒ :- ”اگر میں نے قیاس سے آپ کے نانا کے دین کو بدل دیا ہوتا تو میں قہر سے دیتا کہ بول

سے غسل کرنا چاہیئے۔ اور لطفہ سے وضو۔ معاذ اللہ! بھلا میں یہ کام کیسے کر سکتا ہوں۔“

جناب باقرؑ کھڑک بعل گیر ہوئے۔ چہرہ پر بوسہ دیا اور آپ کی تکریم بجالائے۔

موفق بنی نے المناقب میں اس مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان دونوں حضرات کی

اولین ملاقات تھی جناب باقرؑ، ابو حنیفہؒ کے متعلق صرف اتنا جانتے تھے کہ وہ قیاس کرنے میں مشہور ہیں

اسی لئے انہوں نے ان سے ایسا سوال کیا جیسے کسی اجنبی سے پوچھا جائے۔ جب ان کو پتہ چل گیا کہ ابو حنیفہؒ

دلیل شرعی کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہیں کرتے تو ان کے چہرہ پر بوسہ دیا۔

اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ، حمادؒ کی شاگردی ہی کے زمانہ میں فقہ و قیاس

میں خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے۔ اور آپ کا حمادؒ کے حلقہ درس میں شامل ہونا حصول شہرت اور

آپ کے طرز فکر و نظر کی نشرو اشاعت سے ممانع نہ تھا۔ کیونکہ حمادؒ کا سال وفات سنہ ۱۲۰ھ ہے اور جناب

باقرؑ ۱۱۰ھ میں فوت ہوئے۔ ظاہر ہے کہ یہ مناظرہ اور جناب محمد باقرؑ اور امام ابو حنیفہؒ کی یہ اولین ملاقات حمادؒ

کی زندگی میں پیش آئی۔

واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام حمادؒ کی شاگردی کے زمانہ میں دور و نزدیک مشہور ہوئے

تھے۔ آپ کی ہیبت و سوانح سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ بصرہ کی آمد و رفت حج کے متعدد سفر علماء سے میل جول اور حماد سے اخذ کردہ فقہ و قیاس کے بارے میں علماء سے بحث مباحثہ یہ جملہ امور آپ کی تشہیر کا سبب ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے اپنا الگ حلقہ درس قائم نہ کیا۔

امام باقرؑ کی طرح ان کے بیٹے جعفر صادقؑ سے بھی المم ابو حنیفہ نے علمی روابط جناب جعفر صادقؑ استوار کیے۔ یہ دونوں ایک ہی سن و سال کے تھے۔ ولادت ایک ہی سال میں ہوئی تھی، لیکن ان کی وفات ۱۰۱ھ میں امام ابو حنیفہؑ سے دو سال قبل ہوئی۔ امام ابو حنیفہؑ ان کی نشا میں فرمایا کرتے تھے۔

واللہ ما رایت اقلہ من جعفر بن محمد الصادقؑ

میں نے جعفر صادقؑ سے بڑا فقیہ کبھی نہیں دیکھا

موفق کی المناقب میں لکھتے ہیں :-

ابو جعفر منصور نے کہا۔ ابو حنیفہؑ! لوگ جعفر بن محمد پر بڑے فریقہ ہیں ان کے لئے کچھ مشکل مسائل تیار کیجئے۔ آپ نے ان کے لئے چالیس مسائل تلاش کئے۔ امام ابو حنیفہؑ فرماتے ہیں جب میں حیرہ کے شہر میں منصور کے دربار میں آیا تو جعفر صادقؑ اس کے دائیں جانب تشریف فرما تھے۔ میں ان سے اس قدر عجب ہوا کہ منصور سے بھی نہ ہوا تھا۔ میں نے سلام کیا۔ انہوں نے بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ میں بیٹھ گیا۔ منصور، حضرت جعفر صادقؑ سے مخاطب ہو کر بولا۔ ابو عبد اللہ! یہ ابو حنیفہؑ ہیں۔

جعفر صادقؑ بولے "اچھا! منصور پھر میری طرف متوجہ ہوا اور کہا ابو عبد اللہ سے وہ

مسائل پرچھے۔

امام ابو حنیفہؑ کہتے ہیں۔ میں اپنی چھتا ہاتا اور آپ جواب دیتے جاتے اور فرماتے جاتے۔

"تم عراقی لوگ یوں کہتے ہو۔ اہل مدینہ کا یہ قول ہے۔ اور ہمارا یہ خیال ہے۔" کبھی ہمارے موافق

فتویٰ دیتے اور کبھی ان کے کبھی ہماری مخالفت کرنے لگتے یہاں تک کہ چالیس مسائل ختم

ہوتے۔ کوئی مسئلہ باقی نہ چھوڑا۔

امام ابو حنیفہؑ نے فرمایا سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کے اختلافات سے زیادہ

واقف ہو۔



اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جعفر صادقؑ کے علمی مرتبہ کو پہلی بلاغات ہی میں بجا نب لیا تھا اور یہ کہ جعفر صادقؑ کا فقہ میں ایک خاص مقام ہے۔ بلاشبہ یہ واقعہ اس دور کا ہو گا جب کہ منصور اور علویوں میں ابھی عداوت نہیں پیدا ہوئی تھی۔

علماء نے ہم عمر ہونے کے باوجود جناب جعفر صادقؑ کو امام ابو حنیفہؒ کے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔

موفق مکی اور ابن البرزلی وغیرہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ امام

ابو محمد عبداللہ بن حسن بن حسن صاحب نے عبداللہ بن حسن کے سامنے زانوئے ادب نہ کیا

تھا جو ثقہ قابل اعتماد محدث اور صدوقؒ (راست گفتار) تھے۔ امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ جیسے کا پر

بھی ان سے روایت کرنے والوں میں تھے۔ وہ علماء کے نزدیک قابل احترام اور عابد، شب زندہ دار

حنیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے یہاں تشریف لائے تو انہوں نے آپ کی بڑی عزت کی۔ عباسی خلافت کے

شروع میں خلیفہ سفاح سے ملے تو وہ تعظیم بجالایا اور ایک ہزار درہم کا عطیہ دیا۔ منصور کے عہد خلافت

میں معاملہ دگرگوں ہو گیا۔ وہ ان کے اہل و عیال سے بہت بری طرح پیش آیا۔ منصور نے ان سب کو

پابجولاں مدینہ سے ہاتھ پیچ دیا۔ یہ وہاں قید رہے اور اکثر افراد خاندان وہیں فوت ہوئے۔

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ علوی خاص طور سے عباسی مظالم و شدائد کا شکار ہوئے۔ مگر

آل عبداللہ بن حسن اس ضمن میں سب پر سبقت لے گئے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ عباسیوں سے

متنفر ہو کر منصور پر شدید نکتہ چینی کرنے لگے تھے۔ کیونکہ آپ دیگر اہل نارسن کی طرح علویوں کو بہت

چاہتے تھے۔ اور بہت سے علوی آپ کے استاد بھی رہ چکے تھے۔ عبداللہ بن حسن سے آپ کو خصوصی

عقدت تھی۔

عبداللہ بن حسن ۱۲۵ھ میں ۷۵ سال کی عمر میں راہٹے ملک اٹھا ہوئے۔ آپ عمر میں امام ابو حنیفہؒ سے

دس سال بڑے تھے کیونکہ آپ کی ولادت ۶۵ھ میں ہوئی۔

آپ نے صرف اپنے ہم مسلک اور ائمہ اہل بیت ہی سے علمی روابط قائم نہیں رکھے بلکہ

دیگر اساتذہ کتاب المناقب کے بیان کے مطابق بعض اہل بدعت و اہواء کو بھی آپ کے اساتذہ ہونے

کا فخر حاصل ہے۔ جابر بن یزید جعفی کو بھی آپ کے اساتذہ میں شامل کیے۔ حالانکہ یہ غالی شیعہ تھا۔ اور

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؑ اور ائمہ شیعہ کی رحمت پر ایمان رکھتا تھا۔

ابن البرزازی مناقب ابو حنیفہ میں لکھتے ہیں کہ جابر کا والد زید، عبداللہ بن سبا کے جاننے والوں میں سے تھا۔ لیکن میرے نزدیک یہ بعید از قیاس ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ غیر سبائی شیعہ تھا۔ کیونکہ سبائی فرقہ حضرت علیؑ کو خدا با خدا سے قریب قریب تصور کرتا ہے۔ حضرت علیؑ ان کو کافر سمجھتے تھے۔

یہ کیونکہ ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کفار سے علم دین حاصل کرتے۔ قرین قیاس یہ ہے کہ چونکہ وہ رجعت کا اعتقاد رکھتا تھا اور سبائی فرقہ کا خیال بھی یہی ہے اور کیسا نیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ لہذا لگتی ہوئی بات یہ ہے کہ وہ انہی میں سے ہوگا۔

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

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

"ابو یحییٰ جعفی کہتے ہیں میں نے امام ابو حنیفہؒ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے عطاء سے بڑھ کر کوئی آدمی افضل نہیں دیکھا اور نہ جابر جعفی سے زیادہ جھوٹا ہے۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص بھی علم کے کسی گوشہ میں مہارت رکھتا ہو امام صاحب اس سے استفادہ فرماتے۔ اگرچہ اس کے بعض افکار و نظریات بالکل بے بنیاد اور جاہلہ راست سے منحرف ہوں۔ آپ اچھی باتوں کو اخذ کرتے اور ضرر رساں اقوال کو پرے پھینک دیتے۔ خبیث و طیب میں امتیاز قائم کرتے طیب کو اخذ کرتے اور خبیث کو ٹھکرا دیتے۔ ہر موضوع و مقام سے اکتساب علم کرتے اور خاطر میں نہ لاتے کہ اس کا حامل کون ہے۔ علم کا برتن اگر میل کچلا ہو تو کسب علم میں کوئی حرج نہ سمجھتے بشرطیکہ یہ میل کچیل صاف و شفاف علم کے حصول میں رکاوٹ نہ بنے۔ علم کی یہ چھان بین صرف انہی خواص کا حصہ ہے جو عقل و فکر



کے اعتبار سے بہت اونچا پایہ رکھتے ہوں۔ اور فکر و نظر کا کوئی خاص گوشہ ان کی عقل پر سوار ہو کر تنقیح و تہذیب سے بائع نہ ہو گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ اس بارہ میں یگانہ روزگار تھے۔

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

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

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

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

(۵)

## ۳۔ خصوصی دراستا و تجربا

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

آپ ایک تجارت پیشہ گھر میں پیدا ہوئے اور تادم واپس تجارت

تجارتی و معاشرتی تجربے سے وابستہ رہے۔ گو آخر آخر میں اپنی جگہ ایک دوسرے شخص کو

مقرر کر دیا تھا جو آپ کی طرف سے امور تجارت انجام دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ بیع و شرا، ان کے حالات اور رسم و رواج سے بخوبی آگاہ تھے۔

تجارتی تجربات آپ کے لئے ایک مفید راہ نما ثابت ہوئے۔ جن کی وجہ سے آپ لوگوں کے

معاملات اور احکام میں ایک حقیقت شناس کی طرح گفتگو کرنے کے قابل ہوئے۔ اسی لئے آپ نے اپنی فقہی

تخریج میں کتاب و سنت کے دلائل نہ ہونے کی صورت میں عرف عام کو خاص اہمیت دی اور شاید یہی آگہی

”قیاس کے مخالف مصلحت یا انصاف یا عرف ہونے کی صورت میں آپ کے لئے استہسان کے جواز کا سبب

ہوئی۔ آپ کے شاگرد محمد بن حسن کا قول ہے: امام ابو حنیفہؒ قیاس سنت میں اپنے تلامذہ سے مناظرہ کرتے تھے

تلامذہ اس پر معارضہ کرتے۔ جب آپ فرماتے کہ میں استہسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کا مقابلہ نہ کر سکتا۔ لیکن یہ



آپ امتحان کرتے وقت جب کثرت سے مسائل بیان کرتے تو سب آپ کے سامنے تسلیم خم کر دیتے تھے۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ آپ دقیق و عموماً مسائل کے مرتبہ شناس تھے۔ لوگوں کے معاملات اور مقاصد پر آپ کو عبور حاصل تھا۔ امتحان اس لئے کرتے کہ آپ لوگوں کے احوال و معاملات سے کلینتہ آگاہ تھے اور اس کے پہلو پہ پہلو شرعی دلائل و اصول اور ان کے مصادر و مآخذ پر بھی پوری نظر رکھتے تھے۔

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

عطاء بولے: "گو یا آپ اس بستی کے رہنے والے ہیں جنہوں نے اپنے مذہب کو پارہ پارہ کر دیا۔ آپ نے فرمایا: ہاں۔ امام عطاء نے پوچھا: آپ کا تعلق کس قسم کے لوگوں سے ہے؟ کہا: "ان لوگوں سے جو سلف کو برا بھلا نہیں کہتے، تقدیر کو ماننے۔ گناہ کی وجہ سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔ امام عطاء بولے: "میں سمجھ گیا بس اسی مسلک پر قائم رہیے۔"

انشاء حج میں آپ امام مالک سے ملے اور فقہ پر تبادلہ افکار کیا۔ امام اوزاعی سے ملاقات اور علی مذاکرہ ہوا، اسی طرح آپ کے سفر حج علمی مشیت کے حامل ہوتے تھے۔ آپ ہبوط وحی کی زیارت کرتے جہاں غزوات پیش آئے تھے ان مقامات کو دیکھتے اور اس طرح احادیث نبویہ کے مفہوم و معنی کا احاطہ کر کے ان کا عینی مشاہدہ فرماتے۔

دوران سفر آپ کے فتاویٰ سے تعرض کیا جاتا، آپ ان پر نقد و ہجو سنتے۔ اعتراضات کو دور کرتے اور جہاں غلطی ہوتی اسے پہچان لیتے۔ علاوہ ازیں سفر بیت سے فوائد کا موجب ہوتا۔ مثلاً ذہن میں وسعت پیدا ہوتی۔ مختلف بلاد و سفار سے واقفیت حاصل ہوتی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ فقہی مسائل کی تخریج میں حسن پیدا ہوتا۔ مسائل کے تصدیق میں سختگی آجاتی۔ اور ان کے احکام کا علم حاصل ہوتا۔ امام ابو حنیفہ من مناظرہ میں یکتائے زمانہ تھے اور آغاز فن مناظرہ میں بہار تھی تاہم طالب علمی سے بحث و جدل کے دلدادہ تھے۔ اسلامی فرقوں کے

مرکز بصرہ میں تشریف لے جاتے۔ ان کے اکابر سے جھگڑتے اور تبادلہ افکار کرتے۔ مروی ہے کہ آپ بائیس مختلف فرقوں سے مناظرہ کر چکے تھے بڑے ہو کر آپ نے اسلام کی مباحث میں بحث و مباحثہ کرنا شروع کیا۔ آپ نے دہریوں سے بھی ایک مرتبہ مناظرہ کیا تھا۔ خلاق عالم پر ایمان لانے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے آپ نے فرمایا۔

”اس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو کہے میں نے ایک کشتی مال و قنار سے بھر لوں دیکھی۔ سمندر کی لہریں اس سے ٹکراتی اور ہوا میں اسے مضطرب رکھتی ہیں۔ مگر وہ کسی ملاح اور محافظ کے بغیر سمندر کو چیرتی ہوئی چلی جا رہی ہے۔ کیا عقل کے نزدیک یہ ممکن ہے؟ وہ بولے ”نہیں۔ عقل دو ہم اس بات کو قبول نہیں کرتے“ امام پکار اٹھے۔ سبحان اللہ! جب ایک کشتی ملاح کے بغیر سیدھی نہیں چل سکتی تو اختلافِ احوال، تغیر امور، وسعتِ اطراف و جوارب، اور تحائفِ اکناف و اناق کے باوجود یہ دنیا کسی خالقِ قادرِ محافظ کے بغیر کیسے قائم رہ سکتی ہے۔“

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

آپ تلامذہ کو اسباقِ اطلاق نہیں کرتے تھے بلکہ علمی مذاکرہ کے طور پر درس دیتے۔

**طریقِ تعلیم و درس** | جو مسئلہ زیرِ بحث ہوتا وہ تلامذہ کے سامنے پیش کرتے اور اس کے شرعی حکم کے بارے میں ان سے بحث ہوتی۔ ہر شخص اپنی رائے پیش کرتا۔ قیاسات کے بارے میں تلامذہ اپنا پورا حق وصول کرتے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ تلامذہ اجتہاد میں آپ سے معارضہ کرتے تھے۔ بلکہ بسا اوقات بہت غل غبارہ بپا ہو جاتا جیسا کہ اوپر مسعر بن کدوم کا بیان گزر چکا ہے۔



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

جب کوئی حدیث سامنے آتی تو جن احکام پر وہ مشتمل ہوتی ان کی علل کے وجوہات پر غور کرتے اور بحث و جدل کا بازار گرم ہوتا۔ جو مسائل علت میں اصل کے ساتھ شریک ہوتے ان کو اس باطل پر متفرع قرار دیتے اور اسی کا نام فقہ ہے۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔

”جو شخص حدیثیں صحیح کرتا ہے مگر فقہ سے آشنائی پیدا نہیں کرتا وہ ایک عطار کی طرح ہے جو دوائیں صحیح کرتا ہے مگر اسے معلوم نہیں کہ یہ کس مرض کے لئے ہے۔ یہاں تک کہ طبیب اگر بتاتا ہے۔ اسی طرح طالب حدیث کو معلوم نہیں کہ اس حدیث کا مقصد کیا ہے اور فقہ ہی اس کی گہ کشائی کر سکتا ہے۔“

لے ممکن ہے کہ حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ یا کسی دوسرے بزرگ کو چند ایسے طالبین حدیث سے کسی وقت سابقہ پڑا ہو جس کی بنا پر ایسی بات کہنے کی ضرورت سمجھی گئی ورنہ نفس الامری واقعہ یہ ہے کہ عام طور پر محدثین کرام فقہ سے ہرگز عاری نہ تھے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہمارے سامنے محدثین کے ایک طبقے کا عموماً الفاظ و متون احادیث کی تحقیق و تفسیح کے سلسلے میں ذکر آتا ہے۔ جس سے آجکل کے ناواقف ان کی عدم ثقاہت کا فقہ لے بیٹھتے ہیں۔ حالانکہ اس کا یہ معنی قطعاً نہیں اس لئے کہ احادیث کی نفس نقلی تحقیق تو بحیثیت اس کی خبر اور روایت کنندگان کے انگریزوں کے مرحلہ پر کرتا تھی۔ پھر ارشاد پاک نبوی نصراً للہ امرأ سمع مقالتي فحفظها ردعاها فادھا کما سمعھا (مشکوٰۃ وغیرہ) کی تفسیر میں ایسا کرنا وہ اپنا بنیادی فرض سمجھتے تھے لیکن روایت بالمعنی کے بغیر اگر چارہ کار نہ تھا تو اس کے لئے الفاظ کے ساتھ فہم مطالب الفاظ بھی ضروری تھا۔ علاوہ ازیں ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے ساتھ احادیث نبویہ کے حصول کی غرض علم کے ساتھ عمل کی بھی ہوتی تھی اور عمل کے لئے دال کے ساتھ دل اور دالالت کے طریقوں کے علم کے علاوہ عام، خاص، مطلق، مقید، ناسخ، منسوخ، فتاویٰ و لایزالہ عمل عہد خیر القرون وغیرہ امور پر بعینت کا ہونا بھی ضروری ہے اسی کا نام رہا ابھی لکھے صفحہ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اپنے تلامذہ کو تقلید پیشہ متعلم نہیں  
تلامذہ سے حسن سلوک بنانا چاہتے تھے بلکہ ایک مناظر کی حیثیت میں دیکھنا پسند کرتے تھے

امام صاحب تین باتوں کا خاص خیال رکھتے۔

۱- تلامذہ کی مالی امداد کرتے اور گردش ایام میں ان کا ساتھ دیتے۔ جس کو شادی کی ضرورت ہوتی  
ازردہ مالی مسائل نہ رکھتا ہوتا تو اس کی شادی کر دیتے ہر شاگرد کی ضروریات کی کفالت فرماتے۔  
شریک کا قول ہے۔

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

۲- تلامذہ کی کڑی نگرانی کرتے جب کسی میں احساس علم کے ساتھ ساتھ گہر و سخوت کے آثار دیکھتے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) فقہ یا صحیح نسائی، فقہ الحدیث سے اور ان کے علاوہ محدثین عظام اعلیٰ سطح پر پہرہ درتھے  
جس کی بنا پر ان کو فقہائے محدثین بھی کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ سلف میں فقہائے محدثین کا کتب تک  
ایک مستقل اور بلند پایہ مقام رکھتا ہے جیسا کہ فقہ الحدیث اور خلافت کی کتابوں کے علاوہ علامہ ابن خلدون کے فقہ  
تاریخ اور شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی کتابوں حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس پاکیزہ جماعت  
کے سر فرست، ائمائے گرامی بطور مثال یہ ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام  
ابن ابی شیبہ، امام بخاری، امام مسلم، امام نسائی، امام ترمذی، امام ابو داؤد، امام ابن ماجہ، امام داؤد  
سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ مذکورہ بالا فقہائے محدثین کی تصانیف ہمارے سامنے ہیں جن میں  
ہر دور میں پیش آنے والے ہر نوع کے مسائل زندگی کے سیکڑوں متعلقہ مسائل کا احادیث سے استنباط  
اور مشکلات کا حل موجود مل سکتا ہے اور سبحان اللہ اگر سند و متن کی نقلی طبابت کے ساتھ ساتھ فقہ و دین  
کی معنوی طبابت کا ان کتابوں میں کیسا حسین امتزاج ہے اور کس طرح لفظ و معنی کو یا ہم سمجھ دیا گیا ہے!

صوری البعدین یلتقیان بینہما برزخ لایبغیان فیای الاعدد کلمات کذبات — (ع- ح)

عہ الناقب لکھی ص ۹۱ ج ۲ عہ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معرۃ علوم الحدیث لکھی ص ۶۳-۸۵ نیز دیکھیے فتح المغیث (مخاوی)  
ص ۳۵۱-۳۵۲ (ع- ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ الخیرات الحسان ص ۲۲۰



توان کا ازالہ فرماتے اور اس کو باعد کراتے کہ وہ ہنوز دوسروں سے استفادہ کا محتاج ہے۔  
 روایات میں مذکور ہے کہ آپ کے تلمیذ رشید قاضی ابویوسفؒ کے جی میں آیا کہ اب  
 انہیں الگ اپنا حلقہ درس قائم کرنا چاہیے۔ امام نے اپنے ایک ساتھی سے کہا کہ ابویوسفؒ  
 کی مجلس میں جا کر پوچھئے کہ صورت ذیل میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں: "ایک شخص نے  
 کسی دھوبی کو دو درہم کے عوض ایک کپڑا دھونے کے لئے دیا۔ پھر اس نے کپڑا مانگا۔  
 دھوبی نے انکار کیا۔ وہ پھر آیا اور کپڑے کا مطالبہ کرنے لگا۔ دھوبی نے کپڑا دھو کر اس  
 کے حوالے کیا۔ اندر میں صورت کیا دھوبی اجرت کا استحقاق رکھتا ہے؟ اگر ابویوسفؒ اثبات  
 میں جواب دیں تو آپ کہیں غلط ہے اور اگر نفی میں فتویٰ صادر کریں تو آپ تب بھی کہیں  
 کہ یہ درست نہیں۔ وہ آدمی گیا اور مسئلہ پوچھا۔ ابویوسفؒ بولے "ہاں اسے اجرت دینی  
 ہوگی۔" اس شخص نے کہا غلط ہے۔ امام ابویوسفؒ کچھ سوچ کر بولے: "وہ اجرت کا مستحق  
 نہیں۔" وہ بولا یہ بھی صحیح نہیں۔ ابویوسفؒ اسی وقت اٹھ کر امام کی خدمت میں حاضر ہوئے  
 امام بولے آپ دھوبی کے مسئلہ کے سلسلہ میں آئے ہوں گے۔ ابویوسفؒ بولے "ہاں۔  
 مجھے یہ مسئلہ سمجھائیے۔" فرمایا: "اگر دھوبی نے یہ کپڑا غصب کرنے کے بعد دھویا ہے تو اسے  
 کوئی اجرت نہیں ملنی چاہیے کیونکہ اس نے اپنے لئے دھویا اور اگر غصب کرنے سے پہلے  
 دھویا ہے تو وہ اجرت کا مستحق ہے کیونکہ اس نے یہ کپڑا مانگا، کچھ لئے دھویا۔  
 آپ جس طرز تدریس کے عادی تھے یہ تینبیہ و فہمائش اس کے لئے بے حد ناگزیر تھی۔  
 اشلاد میں یا ہم بحث و مذاکرہ سے کمزور طبائع میں کبر و نخوت کے پیدا ہو جانے کا قوی امکان  
 تھا کہ وہ بھی اپنے آپ کو استاد کے ہم پلہ سمجھنے لگیں۔ لہذا ضرورت تھی کہ ایسے اشخاص کو ان  
 کی خامیوں کی طرف توجیہ دلا کر تکمیلِ علم کی ضرورت کا احساس دلایا جائے اور ان پر واضح کر  
 دیا جائے کہ وہ ابھی تک علم و فضل میں کوئی نمایاں مقام حاصل نہیں کر پائے۔  
 ۳۔ آپ تلامذہ کو نصیحت کرتے رہتے خصوصاً ان لوگوں کو جو اپنے وطن کو واپس جانے والے  
 ہوتے یا جن سے بڑا آدمی بننے کی توقع ہوتی۔

موفق کی اور ابن البرازی کی المناقب میں آپ کے بہت قابل قدر نصائح مذکور ہیں۔  
 مثلاً وہ وصیتیں جو آپ نے یوسف بن خالد سمٹی، نوح بن ابی مریم، قاضی ابویوسف اور  
 دیگر تلامذہ کے لئے لکھیں۔

الغرض اپنے تلامذہ کو دوستوں کی حیثیت سے رکھتے تھے اور انہیں اپنی عزیز ترین متابع  
 حیات دینے سے بھی گریز نہ کرتے۔ فرمایا کرتے تھے،

”تم میرے دل کا سرور اور ذوال غم و حزن کا سبب ہو۔“



(۶)

## ۴۔ امام ابوحنیفہ کا عہد

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو عبدالملک بن مروان اموی کے عہد خلافت میں پیدا ہوئے۔

۱۵۰ھ تک بقید حیات رہے اور عباسی خلافت کا زمانہ دیکھا۔ گویا آپ نے اموی خلافت کا عہد شباب اور در زوال دونوں مشاہدہ کئے۔ خلافت عباسیہ کا وہ زمانہ بھی دیکھا جب وہ ہنوز پروبال نکال رہی تھی اور اس دور سے بھی آشنا ہوئے جب وہ دنیا کی ایک عظیم ناقابل تسخیر قوت بن گئی۔

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

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

حقیقت یہ ہے کہ اموی خلافت کے آخری دور

اور عباسی خلافت کے اوائل میں علمی روح کے

اموی اور عباسی عہدوں کی یکسانیت

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

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

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

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

لہ عبد اللہ ابن المقفع متوفی ۱۱۱ھ

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

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

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

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

حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت کا انعقاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بہ صراحت ارشادات کی بنا پر مسلمانوں کے اتفاق سے عمل میں آیا تھا۔ تفصیل کے لئے منہاج السنہ (شیخ الاسلام ابن تیمیہ) اور ازاتہ الخلفاء اور قرۃ العینین (شاہ ولی اللہ) ملاحظہ ہوں (دع سح)



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

اور جب حضرت حسینؑ نے نہ صرف کہ یزید کی بیعت اس لئے گوارا نہ کی کہ ان کے خیال میں اس کی حکومت اسلامی نظریے کے مخالف تھی وہ سیف و سنان سے مسلح ہو کر مقابلہ میں آئے تو یزید کے اعوان و انصار نے آپ کو ناحق شہید کر دیا اور یہ خون رائیگاں گیا۔ تہ قرابتِ رسول کی پرواہ کی، نہ دینی ہدایات کو پیش نظر رکھا۔ ہمیشہ گان حضرت حسینؑ اور نباتِ علیؑ جو حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے لطنِ اطہر سے تھیں قیدی یا قیدی نما بنا کر یزید کے پاس لائی گئیں۔

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

اس بدترین طریقہ کی ایجاد امیر معاویہؓ سے ہوئی۔ مسلمانوں نے یہ تشدد پسند نہ کیا۔ امام المؤمنینؑ

نے یزید خلیفہ نہ تھا ایک بادشاہ تھا۔ دوسری طرف عام رعایا غلط فہمیوں کا شکار ہو گئی تھی۔ ہمیدہ بزرگ دونوں طرف کی کاروائیوں سے سخت کشیدہ خاطر تھے وکان امر اللہ قد امداداً (ح)

لیکن یزید ان سب سے حسن سلوک سے پیش آیا۔ اس نے فوج کے اس فعل پر سخت اظہارِ ناپسندیدگی کیا اور احترام سے خاندانِ اہل بیت کو مدینہ منورہؓ بھانج کر دیا۔ کسی بھی متداول تاریخ میں یہ تفصیلاً دیکھی جا سکتی ہیں (ح-ع)۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: "یہ سلسلہ تلاعن فریقین میں ہو رہا تھا، لیکن قتالِ بائین الفریقین تو اس سے بہت زیادہ افسوسناک تھا۔ التلاعن وقع من الطائفتین کما وقعت الحاربتہ وکان ہولاء

یلعنون رؤس ہولاء فی دعا کلمہ و ہولاء یلعنون ہولاء فی دعا کلمہ و التلاعن یا لید اعظم من

التلاعن باللسان الخ (منہاج السنۃ ص ۲۲۲ ج ۲) ہاں تو کیا علوی ان بغاوتوں میں تہ بجانب تھے؟ (ح-ع)

تہ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "یہ صحیح نہیں۔ دراصل یہ گپ، مشہور دروغ گو راوی ابو مخنف لوط بن یحییٰ نے عہدِ مگر آخر میں مقابلہ کا ارادہ ترک کر دیا اور یزید کے ہاں چلے جانے یا واپسی یا سرحد کے کسی مقام پر تنگ بسر کرنے کا ارادہ کر لیا (البدایہ و النہایہ وغیرہ) (ح)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے امیر معاویہؓ کے نام ایک خط لکھا اس میں تحریر کیا۔  
 "تم بنبر پکڑے ہو کہ خدا ورسول پر لعنت بھیجتے ہو کیونکہ تم حضرت علیؓ اور ان کے احباب  
 کو ملعون قرار دیتے ہو۔ میں شہادت دیتی ہوں کہ خدا ورسول حضرت علیؓ سے محبت  
 کرتے ہیں۔"

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

امویوں میں عربوں کے لئے شدید تعصب پایا جاتا تھا۔ اس سے  
**اموی عہد میں عربی عصبیت** انہوں نے دور جاہلیت کی عربی عصبیت کی یاد تازہ کر دی۔  
 یہ قدیم درشہ کسی حد تک قابل ستائش تھا لیکن اس میں حد درجہ مبالغہ کیا گیا اور غیر عربوں کے خلاف  
 تعصب سے کام لیا جانے لگا۔ ان کے حقوق غصب کئے گئے حالانکہ شرعی نقطہ نظر سے ان میں اور  
 دوسرے مسلمانوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں کیونکہ اسلام کی نگاہ میں سب لوگ یکساں ہیں۔ عربی کو  
 عجمی پر تقویٰ کے علاوہ کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ مگر امویوں نے "موائی" پر بڑے مظالم ڈھائے  
 جب وہ مجاہدین کی صف میں شامل ہو کر جہاد کرتے تو مالِ غنیمت سے محروم رکھے جاتے۔ اور اس  
 طرح وہ مالِ غنیمت کی تقسیم سے متعلق شرعی حکم کی خلاف ورزی کرتے۔ یہی وجہ تھی کہ موائی نے امویوں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) یوں گھڑی بسے کہ واقعہ تحکیم کے بعد حضرت علیؓ نے حضرت معاویہؓ وغیرہ پر (معاذ اللہ) قنوت میں  
 لعنت کا سلسلہ شروع کر دیا تھا اور جواب میں حضرت معاویہؓ نے حضرت علیؓ وغیرہ پر وہی طریقہ شروع کر دیا۔  
 تذکر ابوحنیف عن ابی حباب الکلبی ان علیاً لما بلغه ما فعل عمر وکان یلعن فی قنوتہ معاویۃ وعمر و

بن العاص الخ..... قلما بلغ ذلك معاویۃ کان یلعن فی قنوتہ علیاً وحسناً و ابن عباسؓ ولا یصوم هذا  
 (البدایۃ ص ۲۸۲ ج ۲)

نیز تاریخی شواہد بھی اس داستان کی گندیب کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ کا فرمان بھیج البلاغہ ص ۱۲۵ ج ۳

مطبووعہ مطبوعہ الاستقامہ) میں اور دوسری بعض شہادتیں ان سے منسوب لعنت کی تردید کے لئے کافی ہیں اور حضرت  
 معاویہؓ نے حضرت علیؓ کی شہادت کی خبر ملنے پر جن الفاظ کے ساتھ ان کو خراجِ تحسین ادا کیا دالیداً و النہایہ  
 ص ۱۳۰ ج ۸) ان کی موجودگی میں لعنت کی یہ روایت درست باور نہیں کی جاسکتی (رع س ج)

(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ اس خط کی نسبت حضرت ام سلمہؓ کی طرف شکوک و شبہ ہونے کے لئے اوپر کے حاشیہ میں تذکرہ  
 حقائق کافی ہیں۔ (رع س ج)



کے خلاف بغاوت میں حصہ لیا اور ان کی اطاعت قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

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

یہ ہے اموی خلافت کا ایک اجمالی پہلو اور اس سلسلے میں عام

### سُجور و استبداد کا دورِ دورہ

کے اسباب اشتعال کا بیان۔ بلاشبہ یہ حکومت بہت سی خوبیوں کی مالک بھی تھی۔ لیکن انام ابوحنیفہ نے آنکھ کھولی تو اموی خلافت کا تشدد آفرین دور آپ کے سامنے تھا یعنی حجاج بن یوسف ثقفی مشہور اموی طاغیہ کے ایامِ اقتدار جب حجاج عالمِ آخرت کو سدھارا تو آپ پندرہ سال کے تھے اور یہ سن و سال ہم وادراک کا زمانہ ہوتا ہے۔ گویا آپ نے اموی خلافت کو اس کی سخت ترین شکل و صورت میں ملاحظہ فرمایا۔ بلاشبہ یہ عجمی نوجوان اس سے متاثر ہوا ہوگا اور اموی حکومت کی قدر و قیمت معلوم کرنے میں یہ چیز اس پر اثر انداز ہوئی ہوگی پھر عجمیوں آپ پڑے ہوتے گئے اس میں مزید ترقی آتی گئی۔ عترتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے امویوں کا سلوک آپ نے بچشمِ خود دیکھا تا وقتیکہ قید و بند کی نوبت آئی اور اسی میں نجات نظر آئی کہ بھاگ کر حرم میں پناہ گزین ہو جائیں۔

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

آپ نے بڑی آزادی کی قصا میں سفاح کی بیعت کی بلکہ فقہاء کی نمائندگی بھی کی جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے لیکن جو نہی منصور کا زمانہ آیا یہ خلافت حصولِ قوت کے لئے ظلم و استبداد کا سہارا لینے لگی۔ لطف و کرم رخصت ہوا۔ اہل بیت پر ظلم و جور کے بادل منڈلانے لگے۔ ان کے



شیوخ جیل کی کال کو ٹھٹھریوں میں ڈال دیئے گئے۔ بے محابا علویوں کا خون بہایا جانے لگا۔ آپ نے دیکھا کہ صرف لیبل تبدیل ہوا ہے اور یہ حکومت بھی امویوں سے جداگانہ نوعیت کی نہیں۔ بہت سے امور قدر مشترک کے طور پر دونوں میں یکساں پائے جاتے ہیں۔ آخر کار ظلم و تشدد کی نوبت آئی اور آپ یہ سختیاں جھیلنے جھیلنے اپنے خدا سے جا ملے۔

عراق مرکز اقوام کی حیثیت سے | امام صاحب عراق میں پلے بڑھے۔ یہیں قیام پذیر ہوئے اپنا حلقہ درس قائم کیا اور اسی جگہ باقی ایام زندگی گزار

دیئے۔ بلاد عراق اموی حکومت کے اواخر اور حکومت عباسیہ کے اوائل میں مختلف قبائل و اقوام کا مرکز تھے اور مختلف عناصر مثلاً فارسی، رومی، ہندی اور عربی اس میں اقامت گزین تھے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے معاشرہ میں اجتماعی واقعات و حوادث کثرت سے رونما ہوئے ہیں کیونکہ ان کی خصوصیات کے باہمی امتزاج و تصادم سے مختلف مظاہر و مناظر معرض وجود میں آتے ہیں اور ہر پیش آمدہ حادثہ میں شریعت کا ایک جداگانہ حکم موجود ہوتا ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ ایک قانون عام کی طرح جملہ حوادث و واقعات میں جواز یا عدم جواز کا فتویٰ دیتی ہے۔ ان نوپید حوادث میں غور و فکر کرنے سے فقہ کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی اور اس میں استنباط مسائل کی صلاحیت اجاگر ہوتی ہے۔ وہ شرعی صورتوں کے فرض و تصور اور ایسے تیاسات اختراع کرنے کے قابل ہو جاتا ہے جو مختلف متبائن ذروعات کو شامل ہوتے ہیں۔

عراق میں مختلف ادیان و مذاہب | ان اجتماعی خصوصیات کے علاوہ عراق میں ایک نظری و فکری خاصیت بھی پائی جاتی تھی اور وہ

یہ کہ عراق گوناگون ادیان و مذاہب کا گہوارہ بھی تھا۔ اس میں غالی شیعہ بھی تھے اور معتدل بھی۔ معتزلہ، جہمیہ، قدریہ تھے اور مرجئیہ بھی۔ بدیں و جبہ اس میں فکری حرکت ہمیشہ موجود رہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ سے عراق مختلف و متضادم علمی و عقلی تحریکات کا منبع و ماویٰ رہا ہے۔

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

”مختلف شیعہ فرقوں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاصرین میں میں یہ فرق سمجھا ہوں

کہ رافضی لوگ عراق کے باشندہ اور کوفہ میں سکونت پذیر ہیں۔ سرزمین عراق ہمیشہ بد عقیدہ اور عجیب و غریب قسم کے مذاہب رکھنے والے لوگوں کو جنم دیتی رہی ہے۔ اس ملک کے باشندے بڑے ذہین و فطین ہوتے ہیں اور یہ اعتقادی بحث و مباحثہ اور مذہبی شکوک و شبہات سے دلچسپی لینے کے عادی ہیں۔ کسریٰ ایران کے زمانہ میں یہاں مانی، دلیمان اور مزدک جیسے اشخاص پیدا ہوئے۔ مگر حجاز کی مٹی اور حجازی لوگوں کے ذہن اس قسم کی باتوں سے صاف ہوتے ہیں۔

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

یہ تھا وہ عراق جس میں امام ابوحنیفہؒ رہے تھے۔ اموی عہد اور عباسی عہد کے اوائل میں عراق ان افکار و مذاہب کا گہوارہ بھی ہو گیا تھا جو مخفی طور سے مسلمانوں میں پھیلائے جاتے تھے۔ مقصد یہ ہوتا تھا کہ مسلمانوں کے عقائد بگاڑ دیئے جائیں۔ دینی امور میں ان کو حیران و سرگرداں کیا جائے۔ مسلک حق و صواب کو ایسے امور سے خلط ملط کر دیا جائے جو عقل و قیاس کی بجائے ہوں یا عقل انسانی ان کی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ مثلاً مسئلہ قضا و قدر۔ یا انسان کے ارادہ کی بحث کہ اگر وہ فعل مختار ہے تو اس کو شرعی احکام کا مکلف بنانا بجا ہے تو ثواب و جزا کی وجہ بھی سمجھ میں آسکتی ہے۔ یا وہ مجبور محض ہے اس صورت میں شرعی احکام کی تکلیف دینے کی حکمت اور اس کی غرض و غایت پر بحث چھڑ جاتی

لہ مسئلہ جبر و قدر اور انسان کے فعل مختار ہونے کی بحث بہت پرانی ہے۔ قرون اولیٰ میں پھر اس نے سر نکالا مگر خلافت راشدہ کے دور میں اس کو کوئی ماہیت حاصل نہ تھی اور نہ ہی جدل و مناظرہ کی نوبت آنے پاتی تھی۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا۔ آپ نے دریافت کیا۔ تم نے چوری کیوں کی؟ چور بولا: خدا کی تقدیر کا فیصلہ ہے۔ اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور کوڑے مارے گئے۔ جب پوچھا گیا تو فرمایا۔ چوری کی



مسلاؤں میں ایسے ذہنی جھگڑے گہری سازش اور خاص ترتیب سے پھیلائے جاتے تاکہ ان کا دینی شعور مضطرب ہو جائے اور دشمنانِ اسلام کو طعن کا موقع مل سکے اور وہ اسلام اور اس

دعائے حق کو گزشتہ بنا پر ہاتھ کاٹا گیا۔ اور خدا پر افترا پردازی کی سزا میں چابک مارے گئے۔

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

جب حضرت علیؓ کا زمانہ آیا اور خلافت اور ترکیب گناہ کے بارے میں عام جھگڑے ہونے لگے تو تقدیر کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ ابن ابی الحدید کی شرح نہج البلاغہ میں مذکور ہے۔ ایک بوڑھا شخص اٹھ کر حضرت علیؓ سے کہنے لگا۔ ارشاد فرمائیے کیا ہمارا سفر شام خدا کی تقدیر کی وجہ سے پیش آیا؟ حضرت علیؓ نے فرمایا۔ مجھے اس قات کی قسم ہے جس نے دانے کو پھاڑا اور روح کو پیدا کیا ہم نے کوئی موضع و مقام محکم خداوندی کے بغیر طے نہیں کیا۔ وہ شخص بولا۔ میں اپنی تکلیف کا اجر خدا سے طلب کرتا ہوں اور کوئی دنیوی معاوضہ نہیں لینا چاہتا۔ آپ نے فرمایا اے شیخ! خدا تمہیں سفر کا اجر عطا فرمائے اور سفر سے واپسی پر جزائے خیر دے۔ تم کسی حالت میں بھی مجبور و معذور نہ تھے۔ بوڑھے نے کہا۔ آخر ہم تقدیر ہی کی وجہ سے شام گئے تھے! آپ نے فرمایا۔ گویا تم یہ سمجھتے ہو کہ تقدیر نے تمہیں مجبور کیا۔ اگر یہ بات ہو تو جزا دینا وعدہ و وعید، امر و نہی سب بے کار ہوں گے۔ نہ گناہ کا قابلِ عتاب ہے اور نہ نیکو کار لائقِ تحسین۔ نیکو کار گناہ گار سے زیادہ لائقِ مدح نہیں اور گناہ گار نیکو کار سے زیادہ قابلِ مذمت نہیں۔ اس عقیدہ کے حامل بتوں کے پرستار، اتباعِ شیطان جھوٹی شہادت دینے والے اور راہِ صواب سے نا آشنا قدریہ فرقہ کے لوگ ہیں جو اس امت کے مجوسی ہیں۔

خدا نے انسان کے اختیار کی موجودگی میں احکام بھیجے۔ افعالِ قبیحہ سے بچنے کے لئے ان سے منع کیا۔ آسانی کے ساتھ مکلف بالافعال فرمایا۔ اس بنا پر عجز نادانی سے نہیں روکا اور نہ کسی کو اپنی اطاعت پر مجبور کیا۔ رسولوں کو مخلوقات کی طرف بے کار نہیں بھیجا۔ آسمان اور زمین کو بے مقصد نہیں پیدا کیا۔ یہ کافروں کا خیال ہے اور کفارِ ہنتم رسید ہوں گے۔ بوڑھے نے کہا۔ وہ کونسی قضا و قدر ہے جو ہمیں وہاں لے گئی؟ فرمایا۔ وہ امر ربی ہے پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا رِيبًا كَرِيمًا (الاسراء) اللہ نے حکم

دی ہے کہ صرف اسی کی عبادت سجالات۔ بوڑھا یہ اشعار لگتا تھا اٹھ کر چل دیا۔ (تفسیر صفحہ ۱۳۵)

کے ماننے والوں کے درمیان رکاوٹوں کی وسیع فلیج مائل کر سکیں۔

یہ خفیہ پروپاگنڈہ اس لئے کیا جاتا کہ مسلمانوں میں شکوک و شبہات کا ایک جال بچھا دیا جائے  
ان کے افکار و آراء میں انتشار پھیلا یا جائے۔ اور ان میں نظری و فکری تنازعات کو ہوا دی جائے  
ایسے واقعات کی کمی نہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں جنگ و جدال پیدا کرنے کے لئے ان  
میں انوکھے قسم کے خیالات نشر کئے جاتے تھے۔ عباسی دور کے بعض مصنفین نے ایسے مفہم عناصر کا پتہ  
دیا ہے۔ مشہور عربی ادیب جاحظ نے اپنے بعض مسائل میں عیسائیوں کے ان خیالات کا تذکرہ کیا ہے  
جو وہ عیسائیت کی تائید کے لئے مسلمانوں میں پھیلاتا چاہتے تھے۔

بعض عیسائیوں کے متعلق مثلاً یوحنا دمشقی جو اموی حکومت میں ہشام بن عبدالملک کے زمانہ تک  
عہدہ پر فائز رہا۔ ہمیں معلوم ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایسی چیزیں سکھاتا جن سے وہ دوسرے مسلمانوں  
سے دین کے بارے میں جھگڑنے لگتے۔ تراث الاسلام میں مذکور ہے کہ یوحنا کہا کرتا تھا۔  
”جب کوئی عربی شخص تم سے مسیح کے بارے میں پوچھے تو تم کہو وہ خدا کا کلمہ تھے پھر  
عیسائی کو مسلمان سے سوال کرنا چاہیے کہ قرآن میں مسیح کو کس نام سے یاد کیا گیا ہے  
عیسائی خاموشی سے جواب کا انتظار کرے اور اس وقت تک کچھ نہ بولے۔ مسلمان یہ  
جواب دینے پر مجبور ہوگا۔ اِسْمَ الْمَسِيحِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَكَلِمَةَ الْفَلْحَا  
اِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْ رَّدِّ الْمَائِدَةِ (۲۳) مسیح عیسیٰ ابن مریم صرف خدا کے رسول  
اس کا کلمہ اور روح تھے جو خدا نے مریم پر اتا کیا (جب مسلم یہ جواب دے چکے تو  
اس سے دریافت کیا جائے کہ روح مخلوق تھی یا غیر مخلوق۔ اگر وہ کہے کہ مخلوق تھی تو اس  
کی تردید میں کہا جائے کہ خدا تعالیٰ موجود تھا اور اس کا کلمہ و روح موجود نہ تھی۔ تمہارے  
یہ بات کہنے سے عربی لا جواب ہو جائے گا کیونکہ ایسا عقیدہ رکھنے والا مسلمانوں میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) انت الامام الذی نرجو برحمتہ

یوم النشور من الرحمن رضوانا

اوضعت من دیننا ما کان ملتیباً

جزاك ربك غنايہ احساناً

ترجمہ: آپ ہمارے وہ راہ نما ہیں کہ جن کی اطاعت کے بل بوتے پر ہم بروز قیامت رضا خداوندی کی امید رکھتے ہیں

دین میں جو مثبت بات تھی وہ آپ نے واضح فرمادی۔ خدا ہماری طرف سے آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

(مصنف)



زندقی کہلاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا اپنے خیال کے مطابق دلائل دیتا اور عربی شخص کو خاموش کرانے کی کوشش کرتا۔ پھر اپنے دعوے کو ثابت کرنے کے لئے ان کو کلامِ الہی کی قدامت کے مسئلہ کی طرف کھینچ لاتا۔ اگرچہ اس کے پیش کردہ دلائل قطعی طور سے بوردے اور ناقابلِ انتفات ہیں۔ کیونکہ کلمہ اور روح کو خدا کی طرف منسوب کرنے سے ان دونوں کی قدامت لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ جس کلمہ کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے وہ قدیم نہیں اور نہ وہ روح ہی قدیم ہو سکتی ہے جسے اللہ پیدا کرے۔ عیسیٰ علیہ السلام کو کلمۃ اللہ کہنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ بلا باپ کلمہ کن کہنے سے پیدا ہوئے۔ آپ روح اللہ بھی کہلاتے ہیں کیونکہ آپ تخلیق نبی آدم کے عام طریقہ کے مطابق پیدا نہیں ہوئے اور لوگ عموماً اسی صفت سے موصوف ہوا کرتے ہیں جو ان کے احوال میں نمایاں ہو۔ پھر یوحنا انہیں ایسی چیزیں سکھاتا جنہیں اسلام کے اصول و مبادی کی تنقید کہنا چاہئے چنانچہ وہ تعددِ ازوج، طلاق اور محفل کے مسائل پر گفتگو کرتا۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق چھوٹے افسانے بیان کرتا اور زینب بنت جحش سے عشقِ زنجوی بائد من و ملک کی کہانی گھڑتا۔ پھر کہتا۔

”حجرِ اسود کی پاکیزگی کا تصور بعینہ صلیب کے تقدس کی مانند ہے۔“

یوحنا اس پر بس نہ کرتا بلکہ ایسے مناظرہ باز لوگوں کو بھیجا جو مسلمانوں کو مسئلہ جبر و قدر اور فعل و خیار کی لالیعی بحثوں میں الجھاٹے رکھتے۔

وہ سادہ مزاج عرب مسلمانوں کو بحث و جدل کی داوٹی پر خار میں دھکیل دیتا اور ان کو گمراہ کرنے ان میں تفرقہ ڈالنے، مذہب سے برگشتہ کرتے اور مختلف و متنوع اجزاب و جماعات میں بانٹ دینے کے لئے ان کو متعدد ذمہ داری و نظری پھیلانے لایا۔ یہ مسائل میں الجھا دیتا اور عجیب بات یہ کہ ان افعالِ شیعہ کا ارتکاب کرنے والا اور اس کا باپ دونوں اموی حکومت کے پروردہ اور تربیت یافتہ تھے۔

۱۔ نیز دیکھئے حیات امام احمد بن حنبل ص ۱۳۲-۱۳۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (۱۹۵۳ء)  
۲۔ یہ حصہ تراث الاسلام و کتاب المخطوطات العربیہ سزاب ٹومیس شیخو سے ماخوذ ہے (از مصنف)

یونانی فلسفہ کی اشاعت اور اسکے نتائج | اس فکری تحریک کے دوش بدوش ایک دوسری  
 علمی تحریک بھی تھی جس کا آغاز بھی اموی عہد

میں ہوا جو عباسی دور میں برگ و بار لاتی یہ یونانی فلسفے سے استفادہ کی تحریک تھی جس کی ابتداء  
 اموی دور سے ہو گئی تھی۔ ابن خلدان لکھتے ہیں۔

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

جب عباسی عہد میں علمی نزاجم کی تحریک پھلی پھولی اور یونانی، فارسی اور ہندی کتب ترجمہ  
 ہو کر لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچیں تو فلسفہ سے رابطہ و ضبط میں مزید ترقی ہوئی جس سے اسلامی فکر  
 متاثر ہوئے بغیر نہ رہا۔ فلسفہ دانوں پر اس کا اثر دین و عقل کی قوت و ضعف کے اختلاف کی  
 بنا پر مختلف ہوا۔ جو لوگ مقابلتہ زیادہ دانش مند اور قوی الایمان تھے وہ اپنی قوت عقل و دین کے  
 سبب ان افکار فاسدہ پر غالب آجاتے اور فکری بدھمی کا شکار نہ ہوتے بلکہ ان کے جذبات و  
 احساسات اور فکر و نظر میں مزید جلا پیدا ہوتی۔ ان کی دانش و عینیت میں قابلِ قدر اضافہ ہوتا۔  
 کچھ لوگ ان کو برداشت کرنے کی ہمت نہ رکھتے۔ ان کی عقل جدید و قدیم میں الجھ کر رہ جاتی  
 اور وہ فکری انارکی کا شکار ہو جاتے اور کہیں نہ ٹھہر سکتے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض شعراء،  
 مصنف اور مدعیانِ علم و فضل ان افکار کا شکار ہو گئے۔ ان کی عقل ناقص ان کا تڑپہیا نہ کر  
 سکی اور وہ حیران و سرگردان ہو کر رہ گئے۔

ان کے پہلو بہ پہلو کچھ زندق تھے جو بیانگ دلیل فاسد خیالات کا پرچار کرتے اور اسلام  
 کے خلاف سرگوشیاں جاری رکھتے۔ انہیں ہر وقت اہل اسلام کو نینچا دکھانے کی دھن لگی رہتی۔ ان  
 میں وہ لوگ بھی تھے جو اسلامی حکومت کو ختم اور قدیم فارسی سلطنت کو زندہ کرنے کے درپے تھے۔



جیسا کہ مقتضی خراسانی میں نے آگے چل کر خلیفہ ہمدی کے زمانہ میں علمِ نبی و نبوت بلند کیا تھا۔  
یہ تمام مذکورہ امور فکری تنازعات اور مختلف افکار و نظریات میں تصادم کا سبب ہوئے۔  
چونکہ امام ابو حنیفہؒ اس دور میں زندگی بسر فرما رہے تھے اور اس فکری کشمکش کا لکھاڑا سر زمین عراق  
تھی۔ لہذا ظاہر ہے کہ آپ نے اس میں ایک بیدار مغز اور بخیر سمجھنے والے کی طرح شرکت کی۔ مختلف  
دو مابین فرقوں کا مقابلہ کیا۔ پھر مختلف فرقوں سے تبادلہ افکار کیسے میں آپ کا ایک مخصوص نظریہ  
اور ایک مقام متعین ہو گیا۔ یہاں پر کلامیات و عقائد کے سلسلے میں آپ کا ایک خاص موقف بالکل  
قدرتی سی بات ہے۔

یہ ہیں فکری و نظری مباحثہ اور ان کے اس عظیم فقیہ پر اثر انداز ہونے  
کا ایک خاکہ۔

علوم و فہم کی حالت

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

صدر اسلام میں سہ ماہی حدیث کا زیادہ پر جانتا لیکن جب لوگ مختلف علوم و فنون کے دانہ  
مذکرہ کی جانب متوجہ ہوئے تو اموی عہد کے اواخر میں تدوین حدیث کا آغاز ہوا۔ علوم و فہم  
اور عربیت سے متعلقہ علیم الگ الگ ہونے لگے۔ ہر علم کے مخصوص علماء ہوتے تھے جو اس  
کے قواعد و ضوابط کو یاد رکھتے۔ امویوں کے آخری عہد میں محدثین و فقہاء تدوین حدیث و فقہ  
میں لگ گئے۔ حجاز کے فقہاء حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباس  
رضی اللہ عنہم اور مدینہ کے ابوعبید بن جبار کے فتاویٰ جمع کرتے۔ ان میں غور و فکر کرتے مسائل استنباط  
کرتے اور ان کی فروعاً ذکر کرتے تھے۔ عراقی لوگ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علیؓ، شریح  
اور دیگر قضاة کوفہ کے فتاویٰ و فیہ جمع کرتے اور ان سے استنباط مسائل کرتے۔ عباسی دور آیا  
تو تدوین حدیث و فقہ میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کو قہمی ترتیب سے مرتب کیا جانے لگا۔

انہیں پاپس نہیں بلکہ شیعہ فقہاء بھی اپنے نظریات مدون کرنے لگے۔ یہاں کے اختلافات  
اثر میں ایک مخطوطہ ملا سے جو حضرت زبیر کی جانب منسوب ہے۔ حضرت زبیرؓ ۱۲۲ھ میں شہید ہوئے  
یہ مخطوطہ علم فقہ میں ہے۔ ان کے اقوال پر مشتمل جو متداول کتاب المجموع کے نام سے طبع ہو چکی  
ہے۔ یہ مخطوطہ اس کی اصل ہے۔ یہ نسبت درست ہو یا نہ ہو یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ

شیعہ زیدیہ، امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں جو مخصوص نظریات رکھتے تھے امام صاحب ان سے بخوبی آگاہ تھے۔ آپ کے حالات زندگی میں بیان ہو چکا ہے کہ حضرت زید سے آپ کے مراسم تھے۔ اسی طرح جعفر صادق اور محمد باقر سے بھی علمی روابط استوار کر چکے تھے لہذا آپ شیعہ زیدیہ، اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کی فقہ سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔

یہ مناظرہ بازی کا دور تھا۔ مختلف مذہبی فرقوں  
**مناظروں میں وطنی تعصب کی جھلک**  
 شیعہ اور سنی، خوارج اور غیر خوارج و دیگر مذاہب

باطلہ معتزلہ اور راسخ العقیدہ محافظ اسلام لوگوں کے مابین بڑے زبردست مناظرے اور مجادلے ہو رہے تھے۔ علماء دور دراز کا سفر طے کر کے ان میں شرکت کرتے۔ ذکر ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بائیس مرتبہ مختلف فرقوں سے مناظرہ کرنے کے لئے بصرہ گئے تھے۔ بصرہ کے بعض علماء اہل کوفہ سے مناظرہ کرنے کے لئے وہاں جاتے۔

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

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

لہ لیکن اس کہانی کا روایت کنندہ یوسف بن خالد سمیتی (متوفی ۸۹ھ) صحت بخروج ہے۔  
 انقوائد البھیہ فی طبقات المنفیه (ص ۹۵) میں لکھا ہے کہ یہ حضرت اپنی گھڑنت  
 دوسروں کے نام لگا دیا کرتے تھے۔ حافظ ابن معین اس کو کذاب خبیث تک کہہ دیا کرتے تھے۔ نیز دیکھئے  
 میزان الاعتدال و تہذیب التہذیب ترجمہ یوسف بن خالد (ص ۲۰۰)



بلبل بن یحییٰ کہتے ہیں۔ میں نے یوسف بن خالد سمعی کو کہتے ہوئے سنا کہ میں عثمان البتی کے یہاں جایا کرتا تھا۔ عثمان، حسن معزلی اور ابن سیرین کا ہم نوا تھا۔ میں نے ان کے مذہب و مسلک سے واقفیت بہم پہنچائی اور مناظرے بھی کئے۔ پھر کوفہ جیلنے کی اجازت طلب کی تاکہ وہاں کے علماء سے مل کر ان کے مذاہب کی تحقیق کی جائے اور ان سے مسائل دریافت کئے جائیں۔ لوگوں نے مجھے اعمش کا پتہ بتایا کیونکہ وہ علم حدیث کے بہت پرآشنا استاد تھے میرے یہاں حدیث کے چند مسائل تھے جن کے متعلق میں محدثین سے پوچھا کرتا تھا۔ لیکن کوئی شخص جواب نہ دے سکا تھا۔ اعمش کے حلقہ درس میں یہ سلسلہ کلام چلا تو انہوں نے کہا اسے میرے یہاں لائیے۔ میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ بولے آپ سمجھتے ہوں گے۔ بصرہ والے اہل کوفہ سے بڑے عالم ہیں۔ رب کعبہ کی قسم ہرگز نہیں! معاملہ یوں نہیں، بصرہ نے صرف واعظ، معبر اور نوہر گر پیدا کئے ہیں۔ خدا کی قسم اگر کوفہ میں صرف ایک شخص ہوتا جو عربی نہیں بلکہ ثوالی عجمیوں میں سے ہے تو کافی ہوتا۔ وہ اتنے مسائل جانتا ہے کہ حسن، ابن سیرین، قتادہ اور عثمان البتی بھی نہیں جانتے۔ یہ کہتے ہوئے بہت غصے میں آگئے۔ میں ڈرا کہ کہیں اپنے عصا سے مجھے مارنا شروع نہ کر دیں۔ پھر حاضرین میں سے ایک شخص سے مخاطب ہو کر کہا۔ اسے نعمان کے حلقہ درس میں لے جائیے۔ بخدا یہ ان کے سب سے چھوٹے شاگرد کو دیکھ کر کہے گا کہ اگر سب اہل موقف کھڑے ہو کر اس سے سوال کرنے لگیں تو یہ جواب دے کر انہیں مطمئن کر دے گا۔ مجھ پر ایسا عیب طاری ہوا کہ خدا ہی جانتا ہے۔ وہ شخص اٹھا اور میں اس کے پیچھے ہولیا۔ جب مسجد سے باہر آیا تو بولا۔ نعمان بنی حرام میں ہوں گے انہیں تلاش کیجئے۔ وہ ان مسائل کو خوب جانتے ہیں۔ مجھے ایک ضروری کام ہے لہذا مجھے وہاں جانا مشکل ہے۔ میں وہاں سے نکلا۔ اور ایک ایک تبدیلیہ چھان مارا۔ سب قبائل کے آخر میں بنی حرام کے قبیلہ میں آیا۔ عصر کا وقت ہو چکا تھا۔ ایک ادھیڑ عمر کا آدمی جو بڑا حسین اور خوش پوش تھا سامنے آیا۔ اس کے پیچھے پیچھے ایک لڑکا تھا جس کی شکل و صورت اس سے ملتی جلتی تھی قریب آیا تو سلام کیا۔ پھر اذان کی جگہ پر آیا اور بہت عمدہ اذان کہی۔ میں نے تاڑ لیا کہ یہی نعمان بن

اتر کر ہلکی سی دو رکعتیں پڑھیں جو حسن اور ابن سیرین کی نماز سے ملتی جلتی تھیں۔ ان کے تلامذہ کا ایک گروہ جمع ہو گیا۔ آپ آگے بڑھے اور اہل بصرہ جیسی نماز پڑھائی۔ سلام پھر کر خراب سے تکیہ لگا سنے لوگوں کی طرف منہ کر کے بیٹھ گئے۔ پھر سلام کیا اور ہر شخص کی خیریت دریافت کی۔ جب میری باری آئی تو کہا شاید آپ اہل بصرہ میں سے ہیں اور آپ کو ہماری مجلس میں آنے سے روکا گیا تھا۔ میں نے کہا جی ہاں! بولے آپ کا نام کیا ہے میں نے اپنا نام و نسب بتایا۔ پھر میری کنیت پوچھی۔ میں نے تیاری۔ پھر پوچھا کیا عثمان <sup>ابن</sup> سے آپ کی ملاقات رہتی تھی؟ میں نے کہا جی ہاں۔ فرمایا اگر وہ مجھے مل جاتا تو اپنے بہت سے اقوال ترک کر دیتا۔ پھر بولے جو پوچھنا ہو پوچھئے اور باقی اصحاب سے پہلے شروع کیجئے کیونکہ آپ پر وحشت طاری ہے اور آپ جیسے فقیہ کو سنی تقدیم حاصل ہے ہر نو وارد و ہشت کا شکار ہوتا ہے اور ہر آنے والا کوئی نہ کوئی ضرورت رکھتا ہے۔ میں نے شکل مسائل دریافت کئے۔ وہ جواب دیتے رہے۔ میں نے اعش کا واقعہ بیان کیا۔ فرمایا خدا ابو جحجھ کو اپنی حفاظت میں رکھے وہ اپنے شہر کا نام بلند کرنا چاہتے ہیں۔

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

”سابق کفر کی وجہ سے کسی پر عیب نہ لگاؤ کیونکہ اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔ خالد بابت تو خوب کہی لیکن محمد بن واسح، قتادہ، ثابت بنابی، مالک بن دینار، ہشام بن حسان، ایوب، سعید بن ابی عمرو وغیرہ۔ ذکر کرتے ہیں کہ حسن نے قدر کے عقیدہ سے توبہ نہیں کی اور فوت



ہو گئے۔ اس کے برعکس عمرو بن عبیدہ، داہل بن عطاء، غیلان بن جریر اور یونس بن بشیر لوگوں کو حسن کے مذہب کی دعوت دیتے اور اسی طرح دوسرے اہل بصرہ بھی ان کے مذہب کی پیروی کرتے۔  
 ”حسن، ابن سیرین پر طنز کرتے ہوئے کہتے۔ وہ پانی کی مشک سے وضو کرتے ہیں اور صبح ایک مشک سے ٹل کر نہاتے اور اپنے آپ کو منرا دیتے ہیں حالانکہ یہ سنت نبوی کے خلاف ہے۔ خواب کی تعبیر یوں سناتے ہیں گویا یعقوب علیہ السلام کے رشتہ دار ہیں۔“

”امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا خیر یہ قصہ چھوڑیے اور اپنے مقصد کی طرف آئیے اور ضروری علم حاصل کیجئے  
 تم سے پہلے لگنے لگی تھی ایک بات پر اکتھے ہوئے نہ کبھی ہوں گے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ وَلَا تَزَالُ تَوْٰنَ  
 مُخْتَلِفِیْنَ اِلَآ مِنْ رَحْمَۃِ رَبِّکَؕ وَ لَئِذَا لَکَ خَلَقْنٰمُ (ہود) (لوگ ہمیشہ مختلف رہیں گے الا وہ جس پر  
 خاص اللہ کا فضل ہو۔ خدا نے لوگوں کو اسی لئے پیدا کیا ہے)۔ لیکن اگر تقدیر میں لکھا نہ ہوتا تو طبیعتیں  
 مختلف نہ ہوتیں۔ کُلُّ شَیْءٍ کَانَ عَلٰی سُلْطٰنِکَؕ فَرَبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰی سَبِیْلًا۔  
 الاسراءؑ ہر شخص اپنے مخصوص راستہ پر گامزن ہے جو صراطِ مستقیم پر چل رہا ہے خدا اس سے آگاہ ہے  
 پھر خاموش ہو گئے۔ میں نے دریافت کیا تقدیر کے بارے میں جو لوگوں کا اختلاف ہے اس ضمن میں  
 آپ کی کیا رائے ہے؟ بولے اہل بصرہ و کوفہ کا اختلاف آپ جانتے ہی ہیں۔“

درحقیقت یہ مسئلہ بڑا دشوار ہے اور اس سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ اس مسئلہ کا دروازہ  
 متفل ہے اور کنجی گم ہے۔ اگر چاہی مل جائے تو سب کچھ معلوم ہو سکتا ہے۔ اس کی گہرے کشائی ایک خدائی  
 منجرب ہی کر سکتا ہے جو اس کے یہاں سے اس کا عمل اور دلیل برہان لائے اور ظاہر ہے کہ ایسا  
 ہو نہیں سکتا اس بارے میں عقلمیں مختلف ہیں لیکن ہم دونوں کے مابین ایک متبادل بات کہتے ہیں  
 کہ نہ جبر ہے نہ تفویض نہ تسلیط یعنی مجبور محض نہ کامل اختیار خدا اس کام کی تکلیف نہیں دیتا جو انسان  
 انجام نہ دے سکے نہ ان سے وہ کام چاہتا ہے جس کو وہ جانتے نہ ہوں۔ نہ بلا عمل عذاب دیتا ہے  
 نہ ناکردہ گناہوں کے بارے میں پوچھتا ہے۔ جن چیزوں کا علم نہ ہو اس میں غور و خوض کرنے سے وہ  
 راضی بھی نہیں ہوتا۔ خدا ہی ہمارے افعال و امور سے بخوبی آگاہ ہے۔ راہِ راست اس کے پاس  
 ہے۔ ہمارا کام مصروفِ جہد و سعی و منہا ہے۔ کوشش کرنے والا جادہ مستقیم کو بالیقین ہے، مگر جن  
 چیزوں سے انسان آشنا نہ ہو ان کے بارے میں کوشش کرنے کا خدا نے حکم نہیں دیا۔ وہ ہر سرگوشی

کلمتے والا ہے۔ اور ہر رغبت کرنے والے کی رغبت اسی کی طرف ہے۔ دققنا اللہ تعالیٰ لہما  
یحیب ویرضی لہ۔

یہ امام ابوحنیفہؒ اور یوسف بن خالد سمیتی کی طلاقات اور گفتگو کا واقعہ ہے جو تفصیلاً ہم نے  
ذکر کر دیا ہے کیونکہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اختلافِ اوطان کی وجہ سے کس قدر تعصب پایا جاتا  
تھا۔ اہل بصرہ اپنے علم اور علماء کے لئے تعصب سے کام لیتے۔ اہل کوفہ کی بھی یہی حالت تھی۔  
اس سے اہل حجاز اور اہل عراق کے شدید جنگ و جدل کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ صرف مسلک  
کے اختلاف پر مبنی نہ ہوتا بلکہ ملکی تعصب بھی اس میں کار فرما تھا اور مزید اشتعال انگیزی کا سبب تھا۔  
یہ واقعہ اس راز کا بھی انکشاف کرتا ہے کہ علماء میں کس حد تک اختلاف اور نقد و جرح کی تلخی  
پائی جاتی تھی۔ ملاحظہ فرمائیے۔ حسنؒ اور ابن سیرینؒ دو حلیل القدر تابعی ہیں۔ ان کا علم دین میں جو  
تفام ہے وہ کسی دوسرے کے حصے میں نہیں آیا۔ یہ جداگانہ راستہ پر گامزن تھے ایک دوسرے  
پر شدید نکتہ چینی کرتے اور تحقیر کرنے سے بھی گریز نہ کرتے تھے۔

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

۱۔ المناقب لابن البرزازی ص ۸۵ ج ۲ (مصنف) لیکن کچھ نقل میں کچھ کہانی کی روایت میں گڑ بڑ تھی۔ اس سے

مناقب از موفق لکی (ص ۱۰۱-۱۰۲ ج ۲) کی طرف مراجعت کر کے ممکن حد تک عبارت کی درستگی کر دی گئی (ع س ج)

۲۔ مگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سلف اور حضرت حسن بصری و امام ابن سیرین وغیر ہم

کو بدنام کرنے کے لئے یہ کہانی گھڑی گئی ہے اور کیا عجیب کہ یوسف بن خالد سمیتی صاحب کی یہ کارروائی ہو جیسا کہ

الفوائد البیہ کے حوالہ سے گزرا کہ وہ سخت مجروح راوی ہے واللہ اعلم (ع س ج)



قابل ذکر مسائل | امام ابوحنیفہؒ کے عہد میں یہ فکری قومی رجحانات پلٹے جلتے تھے۔ ہم نے عمومی طور سے انہیں ذکر کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض کو مختصر طور پر الگ ذکر کرنے کی بھی ضرورت ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو آپ کی فکری شخصیت سے متعلق ہیں خواہ ان کا تعلق آپ کے کلامی نظریات سے ہو۔ یا فقہی اجتہادات سے جسے انہوں نے بہت پھیلا یا اور اوج کمال پر پہنچایا۔

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

پھر ہم اختصار سے دینی و سیاسی فرقوں کے مختلف حالات تحریر کریں گے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ ان فرقوں کی طرح اسی بجز ناپیدا کنار کے شمار تھے اور انہوں نے ان کے نظریات و افکار میں رازنی کی ہے۔

(۷)

## سنت نبوی اور رائے

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

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

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

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



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

حضرت عمر فاروقؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا:

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

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

صحابہؓ کے بارے میں حقیقت یہ ہے کہ کتاب و سنت کی موجودگی میں وہ ان پر پورا بھروسہ کرتے۔ اگر سنت معروفہ موجود نہ ہوتی تو ان کے مشابہتہ ہمارے قیاس کا سہارا لیتے۔ بعض صحابہؓ حدیث نبوی یا آپ کے فتویٰ کے بارے میں اپنی یادداشت پر بھروسہ نہیں کرتے تھے۔ اندر ہی صورت وہ حدیث بیان کرنے کے بجائے اپنی رائے سے فتویٰ دیتے تاکہ ان سے نادانستگی میں کہیں آنحضرتؐ کی طرف غلط بات منسوب نہ ہو جائے۔ عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے۔

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

”نجد اگر میں چاہوں تو مسلسل دو روز تک حدیث بیان کرتا رہوں لیکن مجھے یہ امر مانع ہے کہ آپ کے بیشتر صحابہؓ نے میری طرح حدیث سنی اور میری طرح ان مجالس میں حاضر ہوئے اب جو احادیث وہ بیان کرتے ہیں بعینہ وہی نہیں۔ مجھے ڈر ہے کہ کہیں میں بھی ان کی طرح نہ ہو جاؤں۔“

ابو عمر شیبانی کا قول ہے ”میں سال بھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہم نشین رہا۔ اس عرصہ میں آپ نے کبھی تال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا۔ جب یہ الفاظ اپنی زبان پر لاتے تو آپ پر کچکیسی طاری ہو جاتی اور کہتے آپ نے یوں فرمایا یا اس کی طرح یا اس کے قریب قریب۔“  
حضرت ابن مسعودؓ اپنی رائے سے فتویٰ دینے کو ترجیح دیتے اور غلط ہونے کی صورت میں اس کی ذمہ داری اپنے سر لیتے کہ مبادا غلط بات آنحضرت صلعم کی طرف منسوب ہو جائے! اپنی رائے سے کوئی فتویٰ دینے کے بعد فرماتے۔

”میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں۔ اگر درست ہے تو خدا کی جانب سے اور اگر غلط ہے

تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عاید ہوتی ہے۔“

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

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

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

”یعنی اتنا ہر جتنا کسی عورت کے خاندان یا معاشرہ میں مناسب طریقہ سے مرد و معمول یہ ہو (ص ۲۰۷)“

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

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

صحابہ کرام کے بعد ان کے تلامذہ یعنی تابعین کا دور آیا۔ اس عہد میں دو

### تابعین کا دور

باتیں ظہور میں آئیں۔

۱۔ مسلمان فرقوں میں بٹ گئے۔ اختلاف کی آندھیاں چلنے لگیں اور سخت جنگ و جدل کی نوبت آئی۔ کافر اور فاسق کے فتوے کثرت سے دیتے جانے لگے۔ سیف و سنان اور تیور و تفتنگ استعمال کر کے دوسروں کو موت کی نیند سلادیا جاتا۔ امتِ مسلمہ تخریب و تفرق کا شکار ہو کر خوارج، شیعہ اور امویہ میں تقسیم ہو گئی۔ کچھ امن پسند قسم کے لوگ فسادات سے کنارہ کش رہے اور ان میں کمی دخل نہ دیا۔ خوارج کے متعدد فرقے تھے مثلاً ازرقہ، اباضیہ، نجدات و علاوہ ازیں، شیعہ بھی بہت سے فرقوں میں منقسم ہو گئے۔ ان میں سے بعض تو ایسے عجیب و غریب نظریات رکھتے جنہوں نے ان کو اسلام سے خارج کر دیا۔ وہ اسلام میں بظاہر اگر داخل ہوتے تو اس لئے کہ مسلمانوں میں بگاڑ پیدا کریں۔ ارکانِ دین رہیں یا تہدم ہو جائیں ان کی بلا سے۔ ان کی صرف ایک ہی آرزو تھی کہ اسلام کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر پھینک دیا جائے تاکہ ان کی شوکتِ رفتہ لوٹ کر آجائے یا کم از کم اپنی سلطنت برباد کرنے والوں سے وہ انتقام لے سکیں یا یہ کہ مسلمانوں کو شر و فساد کی اندھیاریوں میں دھکیل دیا جائے اور خدا کا نور کچھ کر رہ جائے۔

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



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

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

تابعین کا زمانہ آیا تو ہر شہر کے الگ فقہاء مشہور ہوئے یعنی یہ تابعین ان فقہائے صحابہؓ کے شاگرد ہوئے جو مدینہ منورہ میں اقامت گزریں رہے ہوں یا وہاں سے چلے گئے ہوں۔ شہروں کے بعد و اختلاف سے نظریات بھی مختلف ہو گئے۔ کیونکہ ہر فقہ اپنے ملک کے عرف و خصوصیات و رواج اور وہاں کے پیش آمدہ مسائل سے تعرض کرتا اور اس صحابی کے طریقہ کی پیروی کرتا جو اس ملک میں سکونت پذیر ہوا اور اس کی بیان کردہ احادیث نقل کرتا جو ان کے یہاں مشہور ہوتیں۔ اس طرح نقہی فکر و نظر کے مختلف مظاہر و مکاتب منصفہ مشہور ہوئے۔ ہاں کوشش انتہائی ہر مفتی کی یہی ہوتی کہ اس کے فتاویٰ دینی روح کے حامل اور کتاب و سنت سے ماخوذ ہوں۔

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

لے عرف اصول فقہ کی اصطلاح ہے جس کی مناسب مقام بحث آخر کتاب میں منتقل عنوان کے تحت آرہی ہے (رجوع)

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

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

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

لیکن یاد رہے کہ اس دور میں مدار اختلاف، سنت سے احتجاج کرنے میں نہیں بلکہ دو امور تھے۔ رائے سے استدلال کرنے اور اس کے زیر اثر مسائل کو متفرع کرنے میں۔ اہل اثر اضطراری صورت میں ہی رائے پر عمل کرتے تھے جیسے بامر مجبوری سوڈا کا گوشت کھا لیا جاتا ہے وہ تفریح مسائل کے بھی قائل نہیں جب تک کوئی عادتہ عملی طور سے رومانہ ہوا ہو وہ اسکا شرعی حکم معلوم کرنے کے درپے نہ ہوتے تھے۔ صرف انہی مسائل میں فتویٰ دیتے جو وقوع پذیر ہو چکے ہوں۔ مسائل کی فرضی صورتیں نہیں گھڑتے تھے۔

لیکن جہاں تک اہل الرائے کا تعلق ہے وہ اکثر مسائل میں رائے سے فتوے دیتے تھے جب کہ پیش آمدہ موضوع کے متعلق کوئی حدیث موجود نہ ہو۔ نیز یہ کہ وہ صرف واقع شدہ مسائل ہی میں فتویٰ نہیں دیتے تھے بلکہ ایسے مسائل بھی فرض کر لیتے تھے جو ابھی تک وقوع میں نہیں آئے تھے اور اپنی رائے سے ان کے احکام وضع کرتے۔ سرزمین حجاز اہل الحدیث کا مرکز تھی کیونکہ یہی جگہ صحابہ

لے یعنی عمر و حکم رسول کو احتیاطاً اپنی رائے کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے کی کثرت اسی معنی میں کئی ذمائل (ج-۴)



کا اولین وطن اور مہبطِ وحی تھی اور اس لئے بھی کہ جو تابعین یہاں اقامت گزریں تھے انہوں نے ایسے صحابہ سے کسبِ علم کیا جو رائے سے فتویٰ دینے کے عادی نہ تھے اور جو تابعین رائے سے فتوے دینے والے صحابہ کے شاگرد بھی تھے وہ صرف ان کی رائے کو نقل کر دینے پر اکتفا کرتے۔

سرخسین عراق، اہل الرائے کا مقام تھا کیونکہ وہ عبداللہ بن مسعود کے شاگرد تھے جو شبہات کے ڈر سے حدیثِ نبوی کے روایت کرنے سے احتراز کرتے تھے لیکن اپنی رائے سے فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے۔ مگر موضوعِ زیرِ بحث میں کوئی حدیث مل جاتی تو اس کی طرف رجوع کرتے۔

ایک فرقہ یہ بھی تھا کہ حجاز راویانِ حدیث کا نامن و ماوی تھا اور عراق میں چونکہ فلسفہ و دیگر علوم تھے اور ان کے قدیم مدرسے بھی پائے جاتے تھے اس سے ظاہر ہے کہ ایسے ماحول میں اجتہادِ بالرائے ہی موزوں ہو سکتا تھا۔ علاوہ ازیں عراق میں قلتِ روایت کی بھی ایک وجہ تھی کہ وہاں روایت کے اسباب وافر نہ تھے۔

تابعین کے دور میں اہل الحدیث اور اہل الرائے میں اختلاف کی خلیج زیادہ وسیع ہو گئی جب تبع تابعین اور اصحابِ مذاہب ائمہ مجتہدین کا زمانہ آیا تو اس اختلاف میں اور شدت رونما ہوئی۔ گویا ائمہ مجتہدین کے عہد کے شروع میں شدید قسم کا اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس دور میں جب ذیقین کو باہم ملاقات کے مواقع میسر آئے تو ایک دوسرے سے اخذ و استفادہ کے رجحان کا آغاز ہوا۔ حدیث نئے مسائل میں توقف کرنے کا شیوہ پھیل گیا اور بعض ناگزیر حالات میں رائے کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے۔ اہل الرائے نے جب دیکھا کہ حدیث کسی حد تک مدون ہو چکی ہے اور آثار و اقوال کی تہذیب و تنقیح جاری ہے تو انہوں نے حدیث سے اپنے فتاویٰ کی تائید کرنا شروع کی اور اگر کوئی ایسی حدیث ان کے علم میں آئی جو فتویٰ دیتے وقت معلوم نہ تھی تو اس فتویٰ سے رجوع کر لیا۔

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

حدیث میں دروغ بانی کا سلسلہ اس عہد میں بھی جوں کا توں رہا چنانچہ بعض روایات کے وضع کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہوئی کہ مسلمانوں کے

مختلف فرقے اپنے مخصوص انکار و نظریات سے متعلقہ شکوک و شبہات جو زبانی یا تحریری ان پر وارد جاتے تھے۔ دور کرنے کے لئے بعض روایات وضع کرتے اور انہیں مسلمانوں میں شائع کرتے تھے۔



قاضی عیاضؒ نے واضحین روایات اور ان کی دروغ یافی کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”حدیثوں کے وضع کرنے والے مختلف قسم کے لوگ تھے۔ ایک قسم وہ تھی جو پوری کی پوری بے سرو یا روایتیں گھڑ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔ جس سے ان کی غرضیں مختلف ہوتی تھیں۔ مثلاً کوئی اپنی برتری جتانے کے لئے، تو بعض دین کے استحقاق کے لئے۔۔۔ زنا و زنا اور ان کے اشباہ و امثال کا یہی طریقہ تھا۔۔۔ یا پھر وہ لوگ جو حصول ثواب اور دین داری کی نیت سے ترغیب و ترہیب کی روایات وضع کرتے۔۔۔ اور یہ تھے جہالت پیشہ عبادت گزار اور صوفی۔۔۔

بعض کو یہ لپکا تھا کہ عجیب سے عجیب روایتیں پیش کر کے اپنی نمائش کرتے پھریں۔۔۔ مثلاً خاتق روایت کنندگان۔۔۔ اور کئی ایسے بھی تھے جو کسی خاص مذہب سے متعلقہ تعصب کی غرض سے یا اپنے نظریات کے لئے دلائل کے طور پر روایتیں بناتے تھے۔۔۔ اور یہ بدعتی فرقوں کے داعی اور مبلغ تھے۔۔۔ اور ایک طبقہ بندگان حرص و آرزو کا ایسا بھی تھا جو سرمایہ داروں اور برسر اقتدار گروہ کی خوشنودی حاصل کرنے اور ان کی غلط کاریوں کے لئے وجہ بخوانہ پیدا کرنے کی غرض سے روایتیں گھڑتے تھے۔۔۔

فن حدیث اور اسمائے رجال کے ماہر محدث علماء کرام نے مذکورہ بالا کے سب اقسام کے رجال کی بطور مثال نشان دہی کر دی ہے۔۔۔

دوسری قسم ایسے لوگوں کی تھی جو بالکل سرو یا غلط انتساب آنحضرتؐ کی طرف تو نہ کرتے تھے مگر طرح طرح کی تبدیلیاں ضرور کرتے تھے۔ مثلاً بعض لوگ بطریق ضعیف متن کے ساتھ مندرجہ اور مشہور روایتیں تھے۔ بعض عمداً اسباب کو بدل دلتے یا ان میں اضافہ کر دیتے جس سے کسی کی غرض روایت میں ندرت پیدا کرنا اور کسی کی خود کو مجہول راوی کی حیثیت سے نکال کر شعارت راوی کی حیثیت دینا ہوتی تھی۔۔۔ بعض بھوٹ موٹ ان احادیث کے سماع کا دعوے کرتے جو

انہوں نے سنی نہیں ہوتی تھیں اور ان محدثین سے ملاقات کا اظہار کرتے جن سے وہ کبھی نہیں ملے لیکن روایتیں ان سے ایسی کرتے جو اپنی جگہ پر صحیح ہوتیں۔ کئی واضعین، اقوال صحابہ، عرب اور داناؤں کے حکیمانہ اقوال کی نسبت دانستہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دیتے۔

**وضع روایات کا رد عمل** | دورِ اجتہاد اور انشاے مذاہب کے اس دور میں تحریک وضع روایات پر دو اثر مترتب ہوئے۔

دلی محدثین احادیث صحیحہ و مستقیمہ کی جانچ پڑتال کی طرف ہمت تن متوجہ ہو گئے تاکہ خبیث و طیب میں امتیاز قائم کیا جائے۔ اس کے لئے روایان حدیث کے پورے کوائف زندگی کے مطالعہ کا آغاز ہوا، صادق و کاذب کی پہچان کی جانے لگی، راست گو لوگوں کے مراتب قائم کئے گئے اور حدیث کی دراست اس حیثیت سے بھی کی گئی کہ مشہور ضروریات دین اور یقینی مشہور و مستفیض احادیث اور قرآن کریم سے ان کا موازنہ کیا جائے اور ان امور سے اگر وہ متعارض و متضاد نظر آئیں تو ایسی روایات کو رد کر دیا جائے۔

۱۔ دیکھئے تاریخ التشریح الاسلامی از محمد بک الخضریٰ مرحوم ص ۸۲ عنوان "تشریح صفار صحابہ کے عہد میں" منقول از شرح صحیح مسلم دار امام نووی ص ۲۱ جلد اول طبع دہلی (دع ۱۱)

۲۔ جس دور کا یہ تذکرہ ہے۔۔۔ دوسری صدی ہجری۔۔۔ اس میں دراست حدیث اس حیثیت سے نہیں بلکہ صرف فنی طریق پر ہوتی تھی یعنی یہ کہ متن حدیث کے جو الفاظ کسی حیثیت سے۔۔۔ قول، فعل، تقریر۔۔۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائے جاتے تھے اس کا طریق ابلاغ۔۔۔ سند۔۔۔ کس حد تک قابل اعتماد ہے؟ رجال کی ہر طرح سے تحقیق اتصال وغیرہ کی تجسس وغیرہ امور جن کی ایک خبر کے قابل تصدیق ہونے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ بلاشبہ محدثین کرام اسناد و متون کی چھان بین کے لئے "فنی درایت" سے بھی نام لیتے تھے مگر مطلق درایت (تقریباً ہی جس کا ذکر جناب مولف نے فرمایا ہے) کی اس دور میں خاص ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔

یہ معیار تحقیق کہ قرآن، احادیث متواترہ، ضروریات دین۔۔۔ وغیرہ وغیرہ۔۔۔ کے حدیث

یا خبر و سند مخالفت نہ ہو اس وقت مرتب ہوا جب حدیث پاک کا ضروری اور معتد بہ ذخیرہ (باقی بر صفحہ ۱۵۵)



پھر بڑے بڑے ائمہ حدیث صحیح احادیث کی جمع و تدوین میں مشغول ہوئے حضرت امام مالک نے موطا امام سفیان بن عیینہ نے کتاب الجوامع فی السنن والاداب اور امام سفیان ثوری نے الجامع الکبیر فی الفقہ والاحادیث تالیف فرمائی۔

رب، اہل الرائے فقہاء نے اپنے فتاویٰ کی زیادہ تر بنیاد رائے پر رکھی کہ مبادا حضرت کی طرف غلط انتساب کا ان سے ارتکاب ہو جائے۔

واقعہ از صفحہ ۱۵۴ سینوں میں محفوظ ہونے کے بعد سفینوں میں بھی منتقل ہو چکا تھا یعنی ایک طرف تو ہزاروں لاکھوں احادیث و طرق احادیث کے حفاظ موجود تھے اور دوسری طرف وہی احادیث کم پیش ضخیم مصنفات کی صورت بھی اختیار کر چکی تھیں۔ اس وقت جس قسم کی روایات کو محدثین نے چھان بین کر کے الگ کر دیا تھا۔ وہی یا ان کے ساتھ اسی قسم کی روایات زبان زد عام ہونے لگیں یہاں عرض مند لوگ ان کو استعمال کرنے لگے۔ ان کی پہچان کے لئے یہ قاعدہ معرض وجود میں آیا تھا اور یہ درج چوتھی صدی ہجری کا ہے۔ ترجمہ اس پر یہ ہے کہ یہ اصولی مرتب شکل میں سب سے پہلی جس کتاب میں ملتا ہے وہ ہے فی خطیب بغدادی مترنی ۲۶۳ھ کی الکفایہ اور شاید انہوں نے بایں شکل یہ اصولی شہود اشعری متکلم باطلانی سے لیا ہے۔

غرض کہنا یہ ہے کہ ترولف کی عبارت میں ذکر کردہ معیار مطلق حدیث کی صحت جانچنے کے لئے نہیں۔ کیونکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی صورت میں صحیح حدیثوں کے مجموعے موجود تھے ان کی تحقیق کی ضرورت نہیں تھی۔ بلکہ ضعاف اور موضوع روایات کی چھان بھٹک کے لئے تھا لہذا اس کا ذکر اسی بحث میں کرنا چاہیے۔ اگر اصول حدیث کی کتابوں میں موضوع روایات کے عنوان کے تحت اس کا ذکر کیا گیا اور بعض جگہ اس قسم کی موضوعات کی تفصیلی مثالیں دی گئی ہیں۔

اس بقدر ضرورت و محتاجت سے وہ غلط فہمی دور ہو جانی چاہیے۔ ہونا و افضول کو عام طور پر ہو گئی۔ کہ اس اصول کی آڑ میں ان احادیث کی تضعیف و تردید کے بھی درپے ہو جاتے ہیں جو محدثین کے ہاں تقریباً متفقہ طور سے صحیح تسلیم کی جا چکی ہیں تفصیل کا یہ موقع نہیں رہ سکا۔ (حاشیہ صفحہ ۱۵۴)

یہ یعنی چونکہ عراق میں تحقیق احادیث کے مواقع میسر نہ تھے جو جزیں عام تھے۔ اس لئے فقہائے عراق اضیاط کا تقاضا اس میں سمجھتے تھے کہ جہاں اس کے کہ اپنے فتویٰ کی بنیاد کسی دان کے خیال میں، یومئذ حدیث پر رکھیں۔ جو کچھ درازت سے رائے میں آجئے وہی مسائل کو بنا دینا چاہیے تاہم اگر کوئی صحیح حدیث مل جائے (رع ۱۵۴)

عراق میں بدستور راستے کا غلبہ تھا اس لئے کہ وہاں کے فقہاء ان تابعین  
اہل عراق پر راستے کا غلبہ

تبع تابعین کے فیضیاً تھے جو راستے میں مشہور تھے اور جو زیادہ تر فتویٰ

راستے سے دیتے تھے، شاہ ولی اللہ دہلوی؟ اہل حدیث کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

”ان کے مقابلہ میں امام مالک، سفیان وغیرہ کے زمانے میں ایک گروہ وہ تھا جو نہ درونی

سوالات کو ناپسند کرتے تھے نہ فتویٰ دینے میں ان کو کوئی اندیشہ محسوس ہوتا تھا۔ ان

کا کہنا تھا دین کی بنیاد فقہ پر ہے لہذا اس کی نشر و اشاعت ضروری ہے۔

تادم ان لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے روایت کرنے میں

ڈر لگتا تھا چنانچہ امام شعبی سے مروی ہے کہ ”غیر نبی کی طرف منسوب کرنا بہر حال ہمیں زیادہ

پسند ہے“ امام شعبی کہتے تھے ”عبداللہ نے کہا، علقمہ نے کہا۔ ہمیں زیادہ عزیز

ہے۔۔۔۔۔ پھر عراقی فقہاء کے نزدیک احادیث و آثار کا اتنا ذخیرہ بھی نہ تھا کہ وہ اہل حدیث

کے طے کردہ اصولوں کے مطابق ان سے فقہی مسائل استنباط کر سکتے تیز دوسرے شہروں کے

علماء کے اقوال و آثار میں نظر و فکر کرتے لیکن انکو جمع کرنے میں کوئی دلچسپی نہ لیتے پھر اس

کو تاہی کی ذمہ داری لینے سے وہ بچتے بھی نہ تھے اس لئے کہ وہ اپنے اماموں کو ہی

تحقیق و تدقیق میں یکٹے روزگار سمجھتے تھے اور ان کے قلوب و اذبان اپنے ہی اصحاب

کی طرف مائل تھے۔ علقمہ کا قول ہے ”کیا عبداللہ بن مسعود سے بھی زیادہ کوئی سچا آدمی

موجود ہے؟“ امام ابو حنیفہ فرماتے ”ابراہیم، سالم سے بھی بڑے فقیہ ہیں۔“ اگر شرف

صحبت کا پاس نہ ہوتا تو میں کہتا کہ علقمہ، ابن عمر سے بھی بڑے فقیہ تھے۔“

ذہانت و فطانت کی بنا پر وہ اپنے ائمہ کے اقوال کے مطابق بڑی آسانی سے تخریج مسائل

کرتے تھے وکل میسر و لسا خلق لہ رہ شخص کو اپنے فطری رجحان کے مطابق کام کرنا آسان

ہوتا ہے) وکل حزب بسا لہ دایہد فرعون (ہر گروہ اپنے اپنے نظریات میں مگن ہے)

خلاصہ یہ کہ انہوں نے فقہ حنفی کو تخریج کے قواعد پر استوار کر لیا؟

۱۔ حضرت امام ابو حنیفہ کا یہ قول اس مناظرہ شہیر سے لیا گیا ہے جس کا مصنف آئندہ سنت کے عنوان میں

ذکر کریں گے اور اسی جگہ ہم بتائیں گے کہ یہ مناظرہ ایک غلط گور او یونگی داستان طرازی ہے (ع۔ ج)

۲۔ حجتہ اللہ البالغة ص ۱۵۰ جلد ۱ (ع۔ ج)



اس سے واضح ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کے نزدیک اہل عراق کے قیاس و رائے کی جانب مائل ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ فتویٰ دینا ضروری خیال کرتے تھے، نہ سوالات اور ان کے جوابات سے گھبراتے، نہ تفریعات سے بھجکتے۔ فقہ کو دین کی اساس سمجھتے۔ حدیث روایت کرنے سے احتراز کرتے۔ دوسرے بلاد و اصناف کے علماء کے اقوال تسلیم نہ کرتے۔ اپنے مشائخ کی طرف واری کرتے اور ان کے اقوال کے مطابق مسائل کی تخریج کرتے۔

اہل الحدیث و اہل الرائے کا مبنی اختلاف | اہل عراق کی کثرت رائے اور اہل حجاز و شام کی کثرت تحدیث کے اسباب کچھ بھی ہوں جیسا کہ

ہم نے اوپر اشارہ کیا یہ بات سمجھ لینا چاہیے کہ دونوں فرقے بالاتفاق تسلیم کرتے تھے کہ مدار استدلال کتاب اللہ اور سنت صحیحہ دونوں ہیں۔ اختلاف کا مبنی صرف یہ ہے کہ اہل حدیث رائے سے احتراز کرتے تھے۔ لیکن روایت رسول سے نہیں۔ رائے کو حدیث کی عدم موجودگی میں اضطراری طور پر ہی قبول کرتے تھے۔ بخلاف اہل الرائے روایت حدیث سے اجتناب برتنے مگر فتویٰ دینے میں انہیں کوئی تاثر نہیں ہوتا۔ وہ اس کے نتائج کو گوارا کرتے تھے ہاں فتویٰ دینے کے بعد حدیث صحیح مل جاتی تو رجوع کر لیا کرتے تھے۔ اس امر کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

اسی طرز عمل پر یہ امر مرتب ہے کہ اہل رائے احادیث ضعیفہ کو قابل حجت نہیں قرار دیتے تھے اس کے برعکس اہل حدیث ان کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھتے جب کہ یہ موضوعات میں داخل نہ ہوں۔

ملہ حافظ ابن القیم نے اس مقام پر دراصل امام احمد کے اصول استنباط ذکر کئے ہیں کہ وہ اولین درجہ نصوص کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کو دیتے ہیں۔ اگر نہ ملیں تو اقوال صحابہ، وہ بھی نہ ہوں تو ان کے نزدیک پھر قیاس سے کام لینے سے قبل یہ دیکھ لینا چاہیے کہ کوئی ایسی روایت موجود ہے جو کو صحت کے اعلیٰ معیار پر نہ ہو لیکن بالکل ناقابل حجت بھی نہ ہو تو اس صورت میں امام احمد کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس قسم کی حدیث کو نبٹے استدلال بنا نا چاہیے۔ قیاس کی طرف رجوع مناسب نہیں۔ اس مقام پر انھوں نے بھی کہا ہے کہ مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح ہوگی۔ لیکن ساتھ ہی تصریح کر دی ہے کہ ضعیف سے مراد باطل و منکر اور گری ظری حدیث نہیں بلکہ اتنا ہی کہ وہ صحت کے اعلیٰ درجہ کی نہ ہو۔ و لیس المراد بالضعیف عند الباطل ولا المنکر ولا ما فی روایتہم بحیث لا یسوغ الذہاب الیہ فالعمل بہ بل الحدیث (باقی ص ۱۵۵)

امام مالکؒ اس دور میں اہل حدیث کے امام تھے وہ راستے پر بھی عمل کرتے اور مرسل، منقطع، منقوض، متواتر احادیث اور اہل مدینہ کے عمل کو بھی لائق احتجاج سمجھتے اور ابن قیمؒ کے نزدیک راستے کو اسی وقت قبول کرتے جب ان میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی۔

(تقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۵۶) الضعیف عندہ قسم الصحیحہ و قسم من اقسام الحسن الخ (اعلام ص ۱۲۵ ج ۱) ولیس المراد بالمحدث الضعیف فی اصطلاح السلف هو الضعیف فی اصطلاح المتأخرین بل یجایسبہ المتأخرون حسناً قد یسمیہ المتقدمون ضعیفاً (اعلام ص ۶۲ ج ۱ اول طبع منیرہ مصر) اس کے بعد حافظ ابن قیمؒ لکھتے ہیں اس طرز عمل میں امام احمدؒ منفرد نہیں بلکہ سب ہی ائمہ اس اصل میں ان کے موافق ہیں۔ "ولیس احد من الائمة الا وهو مرافق علی هذا الاصل من حیث الجملة فانما متلھا الا وقد اتد ما الحدیث الضعیف علی القیاس الخ" (ص ۲۵ ج ۱)

اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے اس قسم کے فتوؤں کی مثالیں ذکر کی ہیں جو اس اصل پر مبنی ہیں بعدہ لکھا ہے واما مالک فانہ یقدم الحدیث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابی علی القیاس (اعلام ص ۲۶ ج ۱)

ہاں معلوم رہے کہ امام مالکؒ جن مرسل، منقطع، بلاغات کو مدار استدلال بناتے تھے وہ ان کے نزدیک ثابت شدہ احادیث کی حیثیت رکھتی تھیں۔ صناعات کی نہیں۔ (مصنف ص ۱۳ و ۱۴) اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اعلام الموقعین کی عبارت کی تلخیص و تعبیر جو مصنف نے فرمائی ہے وہ واقعہ کے مطابق نہیں۔ اس عبارت سے یہ نہیں نکلتا کہ اہل راستے احادیث ضعیفہ کو قابل محبت نہیں قرار دیتے تھے۔ اور اہل حدیث ان کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھتے۔ (ع ۱۳)

(حاشیہ صفحہ ہذا)

لہٰذا لیکن راستے محمود ہے۔ اور اسی کا نام قیاس صحیح ہے۔ جس کی تفصیل حافظ ابن قیمؒ نے لکھ دی ہے (ع ۱۳)



ابن القیم، اعلام الموقعین (ص ۲۶ ج ۱) میں لکھتے ہیں

علم ہم بتا دینا چاہتے ہیں کہ فقہاء حدیث آثار و سنن سے احتجاج کرتے اور رائے پر شاذ و نادر ہی عمل کرتے تھے۔ مگر امام مالکؒ ان ائمہ حدیث میں شامل نہیں۔ علامہ شاطبیؒ کا بیان بھی یہی ہے۔ کیونکہ جب

اسے یہ تہذیب درست نہیں جیسا کہ شہرستانی (المجلد ص ۲۲۱ ج ۱) علامہ ابن خلدون (مقدمہ ص ۴۷، ۴۸) شاہ ولی اللہ (حجۃ اللہ البالغہ، الانصاف وغیرہ) کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔ امام مالکؒ رائے کو کیا سمجھتے تھے؟ اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کے ایک شاگرد اسد بن فراتؒ جب ۱۷۲ھ میں حضرت امامؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پے در پے چند سوالات کہتے چلے گئے کہ آپ نے جو آیات دیشے لیکن جب اسد نے رکے تو حضرت امامؒ نے فرمایا حسبک یا مغربی ان احببتا الراى فعلیک بالعراق ریس بھائی مغربی! اسے پسند کرتے ہو تو عراق چلے جاؤ چنانچہ اس کے بعد کوفہ امام محمدؒ کے پاس چلے آئے (آخر کتاب ترمذی میں الممالک ص ۱۰۶) علامہ مالکیوں میں علماء کا ایک طبقہ ایسا ہے جو فن حدیث سے علماً و عملاً خاص شغف رکھتے ہیں اور مسلک اہل الحدیث سے زیادہ قریب ہے مثلاً حافظ یوسف ابن عبدالبر عنونی (۲۶۳ھ) دوسرا طبقہ ان متاخرین فقہاء کا ہے جو عقائد میں اشعریت اور فروع میں تقلیدی مالکیت کے دائرہ سے باہر قدم نہیں رکھتے گویا وہ مجتہد فی المذہب مالکی ہیں۔ علامہ ابن العربیؒ (متوفی ۵۲۲ھ) اور علامہ ابوالسحاق ابراہیم بن موسیٰ شاطبیؒ (متوفی ۵۶۹ھ) متاخر قسم کے فقیہ اور متکلم ہیں۔ ان ہی جیسے متکلمین و فقہاء کے ہاں امام مالکؒ کی طرف منسوب حدیث کی تحقیق کا یہ اصول تھا ہے جس کا ذکر محترم شیخ ابو زہرہ فرما رہے ہیں ورنہ امام مالکؒ سے یہ منقول ہے نہ کسی مقدم محقق مالکی سے جیسا کہ مسند زرقہ اسلامی کی حیثیت سے دوسرے مصادر کے ساتھ عمل اہل مدینہ بھی مالکیہ کے ہاں سلفاً خلفاً چلا آیا ہے (اگرچہ نقد و جرح سے وہ بھی نہیں بچ سکا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلامی اور بعض خالص قسم کے فقہی مسائل پیدا ہونے کے بعد عقلیت پسند مالکیوں کے ہاں یہ اصول وضع ہوا تاکہ احادیث صحیحہ سے ثابت شدہ بعض ان عقائد و مسائل سے جو سکہ بند مالکیت کے خلاف سمجھے گئے ہوں گے اس اصول کی روشنی میں مخلصی کی راہ نکالی جاسکے جو بظاہر دلکش اور مقبول دکھائی دیتا ہے لیکن اس سے علماً بہت سی احادیث صحیحہ کا اثر و ادراک لازم آتا ہے جس کی کچھ مثالیں اعلام الموقعین میں مل سکتی ہیں (باقی بر صفحہ ۱۶)

کوئی حدیث معارضِ قرآن ہو یا کسی دوسری حدیث کے خلاف ہو یا ایسے قانونِ کلی سے معارض ہو جو احکامِ شریعت کے تتبع سے اخذ کیا گیا ہے تو وہ اس کو ترک کر دیتے تھے علامہ شاطبی نے موافقات میں اس پر مستقل عنوان کے تحت بحث کی ہے وہ ذکر کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور عمرؓ نے خطبہ

(نقیحہ حاشیہ از صفحہ ۱۵۹) اور جس کا کچھ اندازہ ہماری ان مثالوں کی وضاحت سے ہو سکے گا جنہیں علامہ شاطبی اپنے مطلب کے لئے لائے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید یا کسی اصل کی قرآنی کے معارض قرار دے کر کسی حدیث کو مسترد کر دینا الحاد کا مسلک نہیں جن کے امام، امام مالکؒ ہیں۔ حافظ ابن القیم الصواعق المرسلہ (ص ۲۳۲-۲۴۰ ج ۱۲) میں حدیث صحیح کو نہ ماننے والوں کی دس اقسام بتاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”رَوَّطَانِقَةُ ثَانِيَةَ عَشْرًا رَدُّوَالْحَدِيثَ إِذَا خَالَفَ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ بِزَعْمِهِمْ وَحُجُولِ هَذَا مَعْيَارِ الْكُلِّ حَدِيثٍ خَالَفَ إِذَا تَهَمُّوا خُذُوا عَمُومًا بَعِيدًا عَنِ الْقُرْآنِ رَدُّوَالْكِتَابَ الْحَدِيثَ وَهُوَ غَلَطٌ لَا يَنْبَغُ الْمَقَامَ لِمَا يَقْصِدُ بِهِ فَجَعَلُوا مَخَالَفًا لِلْحَدِيثِ وَرَدُّوهُ بِدَعْوَةٍ بَعِيدَةٍ عَنِ الْقُرْآنِ (ج ۲ ص ۲۳۴) یعنی بارہویں قسم ان لوگوں کی ہے کہ حدیث جب ان کی رائے کے خلاف پڑتی ہو تو ظاہر قرآن کو معیار کے طور پر پیش کرتے اور قرآن مجید کے عموم بے حد کی آڑ لے کر صحیح حدیث کو مسترد کر دیتے ہیں۔“

اس کے بعد سچسپس سے زائد اس کی مثالیں بیان کی ہیں اور اس کا کچھ اندازہ ہماری اس گفتگو سے ہو جائے گا جو ہم علامہ شاطبی کے بیان پر ابھی کریں گے۔

اہل الحدیث کا عقیدہ مسلک یہ ہے کہ ہر صحیح حدیث بجائے خود ایک اصول ہے جس طرح قرآن حکیم ایک اصول ہے اور صحیح حدیث وہ ہے جو محدثین کے طے کردہ معیارِ صحت پر پوری اترے۔ اگر کہیں قرآن اور حدیث صحیح میں باہمی النظر تعارض نظر آئے تو تطبیق کے علمی اصولوں کے تحت دونوں کو ملا لیا جائے جس طرح کہ قرآن کے بظاہر تعارض باہمی کو حل کر لیا جاتا ہے علامہ خطابی متوفی ۳۸۸ھ لکھتے ہیں۔ وَالْأَصْلُ أَنَّ الْحَدِيثَ إِذَا ثَبَتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجِبَ الْقَوْلُ بِهِ وَصَارَ أَصْلًا فِي نَفْسِهِ رِبَاقِي (ص ۱۶۱)

نے بعض احادیث کو اصولِ اسلامیہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا تھا۔ مثلاً وہ حدیث جو رفع حرج کے قاعدہ کے مخالف ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مخالف اصول کی بنا پر انھوں نے حدیث کے صحیح ہونے سے انکار کر دیا۔ شاطبی لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ کا اعتقاد اسی قاعدہ پر ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ حدیث جب مخالف قرآن ہو یا کسی حکم قطعی اور عام قاعدہ کی خلاف ورزی کرتی ہو تو اسے رد کر دینا چاہئے۔

رقیہ (ص ۱۲۰) وعینا قبول الشریعة المسببہ کما عایننا قبول الشریعة المفسرة والاصول انما صارت اصولا لمصلحة الشریعة یہاں (معالم السنن شرح سنن ابی داؤد ص ۱۱۳ جلد ۳ طبع حلب) کیا اچھا نمونہ یا اساتذہ ہمدانی بصری کے علامہ محقق ابن رقیہ العید متوفی ۷۱۲ھ نے لانسلم ان النص مخالف للاصول یہ دکان الاصول ثبتت بالنصوص والنصوص ثابتة فی الفروع المعینة وغایتہ ما فی الباب ان یمکن الشرع اخرج بعض الجزئیات عن کلیات لمصلحتہ تخصیہا او تعبدانیمب اتباعہ شرح العبد <sup>ص ۱۲۱</sup> الحاصل علامہ شاطبی کے بیان کردہ اصول کو زیادہ سے زیادہ مناخرین فقہاء مالکیہ کا تخریق اصول کہا جا سکتا ہے جو اپنے اندر ظن و ظن لٹے ہوئے ہے امام مالکؒ ایسے اصول کے قائل نہیں ہو سکتے جس سے فقہ اسلامی کا دوسرا یقینی مصدر حدیث مجروح ہوتا ہو۔ رہی یہ بات کہ بعض جگہ احادیث کے خلاف حضرت امام مالکؒ کا مسلک نظر آتا ہے تو اس کے مقول اباب شاہ دل اللہ صاحب نے حجت اللہ اور انصاف میں ادران سے پہلے دوسرے محققین نے بیان کر دیئے ہیں لیکن یہاں تک امام مالکؒ کا تعلق ہے ان سے زیر بحث اصول کا کہیں ذکر نہیں۔ واللہ یتول الحق وهو یدعی السبیل (ع-ح)

(حاشیہ صفحہ ۱۲۱) بلکہ یہ ایک بڑا مغالطہ ہے اور حقیقت کے خلاف۔ اس امر کی کوئی صاف و صریح دلیل نہیں کہ جن صحابہؓ کا یہاں ذکر ہے انہوں نے یہاں بعض حدیثوں کے تسلیم کرنے میں تامل کیا اس کی ذمہ داری ان کا اصول اسلامیہ کے مخالف ہونا تھا اس کے برعکس جو انھوں نے خود وجوہ بیان کی ہیں وہ تو یہ ہیں کہ روایت کنندہ کے ضبط و فہم الفاظ کے بارے میں ان کو اطمینان نہیں ہو سکا یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ قرآن مجید کے نسخہ یا اسلام کے کسی ٹکلی قاعدے کے مخالف ہونے کی بنا پر کسی حدیث رسولؐ کو اس میں شک پیدا کر کے مسترد کر دیا ہو، بلکہ تو ایہ کہ خبر رسولؐ بحیثیت خبر ان کے نزدیک ثابت نہ ہوئے کی بنا پر انہیں بعض دفعہ تسلیم میں تامل ہوا تھا (باقی نر صفحہ ۱۶۲)



ثابت کرتے ہیں۔ دیکھئے! امام مالکؒ برتن میں کتے کے منہ ڈالنے سے اس کی رات مرتبہ دھونے کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں۔ یہ حدیث اسی طرح مروی ہے لیکن اس کی حقیقت یہیں معلوم نہیں۔ وہ اس کو ضعیف کہتے اور فرماتے "جب اس کا کیا ہوا شکار حلال ہے تو لعاب کیسے مکروہ ہوگا، جیسا رحلیس کی حدیث میں بھی ان کا قول اسی اصل پر مبنی ہے۔ حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اس کے لئے

دقیقہ از صفحہ ۱۶۱) ہاں بعض وقت یہ ضرور ہوا کہ متعلقہ مسئلہ میں حدیث سے منہ آنے سے قبل جو نظریہ کسی قرآنی آیت کی یا کسی دوسری حدیث کی بنا پر وہ دیکھتے تھے اس پر وہ بدستور چلے رہے لیکن چونکہ اس کا بھی تعلق ان کے اپنے اپنے فہم سے تھا اس لئے ان کی انفرادی رائے بھی لگی جو خطا و ثواب دونوں کی محتمل ہو سکتی ہے۔ بنا بریں اس رائے کو بنیادی اصول نہیں بنایا جاسکتا خصوصاً اس لئے کہ صحابہؓ کے اجتماعی ذہن نے اس طریق نازل کو پسند نہیں کیا۔ چنانچہ حافظ ابن القیمؒ حضرت عمرؓ کا لشکر کے ایسے تاملات کا ذکر کے نکتے میں کہ دوسرے صحابہ کے ہاں ان کی پذیرائی نہیں ہوئی۔ بلکہ کان الذین قبلہ اصفا اصناف الذین ردوہ و قولہم ہو

الراجح قطباً دون قول الآخرین فلا یروحد حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لشیخ ابداً الا بحديث

مثله ناسخہ لہ یعلم مقادمتہ لہ دناخۃ عندہ ولا یجوز ردہ بغير ذلك البته اور اصواعق ص ۳۹-۴۰ ج ۲

رحاشیہ صفحہ ۱۱) امام صاحب نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے نہ مسترد کیا ہے بلکہ اس کو صحیح سمجھ کر اپنی کتاب مروا میں لائے ہیں (باب جامع الوضوء) اور امام مالکؒ سے مروی راجح روایت کے مطابق ان کا مسلک بھی اس حدیث کے مطابق ہے یعنی کتے کے جیسے برتن کو نوات مرتبہ دھونا، برینٹے پر است ہو یا برینٹے تیسرا اس سے عملاً

کوئی فرق نہیں پرتا یہی یہ بات کہ جو باکیا استنجایا تو اس میں وجوب کی روایت مروج بھی مان لی جائے۔

اگرچہ راجح وہی ہے۔ اور استنجاب ہی ان کا قول سمجھ لیا جائے، بہر صورت حدیث روایت ہوئی، بلکہ دلائل

کو باہم ملا لیا گیا۔ تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمات المہمات ص ۱۲۳ راجح باہمی شرح موطا ص ۱۴۳ ج ۱۔ زرنانی

شرح موطا ص ۱۳، ۱۴۔ نیز دیکھئے حاشیہ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۲۴۶-۲۴۷ ہاں علامہ نے باہمی نے اس حدیث

کے رد کے اور پروردگار کے نقل کئے ہیں ان پر مسترد دوسرے کے اصل ماخذ کا پتہ نہ چل سکا تاکہ اس کی حدیث کا

پتہ لگایا جاسکتا اور پہلا اندوہ میں ہے جس کے بعض مندرجات کے شواہد اور ضعیف الزیادہ ہونے کی شہادت ایک نامی

نقیحہ متکلمہ علامہ ابن تیمیہ سے ہے (مقدمات المہمات ص ۸۲) لہذا موطا کے مقابلہ میں ناقابل انصاف (دع۔ ص ۸)

بہارت نزدیک کوئی خاص تحدید نہیں اور نہ اس پر عمل کیا جاتا ہے۔ ان الفاظ میں اشارہ ہے کہ مجلس کی برت متعین نہیں اور اگر کوئی شخص نامعلوم برت تک خیار کی شرط لگاے تو وہ سب علماء کے نزدیک باطل ہے۔ لہذا وہ حکم شرعی کیسے ثابت ہو سکتا ہے جو شرعی زاریہ نگاہ سے شرط ٹھیرانے کے قابل ہی نہیں۔ یہاں بھی امام مالک نے ایک اجماعی قانون کی طرف رجوع کیا ہے۔ نیز یہ کہ غرر اسبہا لث کا قاعدہ قطعی ہے جو اس ظنی حدیث کے معارض ہے۔

۱۔ موطا میں اس حدیث کی الفاظ مرفوعاً بروایت ابن عمر نہیں، المستبایعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالہ تفرقا لایبع الخیار یعنی باج و شترعی مجلس بیع کے دوران سو سے کے رکھنے نہ رکھنے کے ختم ہیں۔ لیکن وہ مجلس برخاست ہو جائے پر اختیار ختم اور سودا پختہ۔ الایہ کہ خود بیع ہی میں لبتداز مجلس بھی اختیار کی بات طے ہو گئی ہو۔

اس سے پیش پر امام صاحب کا موطا میں جو تبصرہ ہے اس کا تعلق عمل اہل مدینہ کے اصول سے تو ہے، کسی قانون کلی کی بنا پر حدیث کو رد کر دینے سے نہیں تاہم ہمیشہ کو رد نہیں کیا گیا بلکہ عمل اہل مدینہ سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی توجیہات کی طرف اشارے کئے گئے ہیں جن کی تفصیل زرقانی مالکی کی شرح موطا ص ۳۲۱ ج ۱۳ وغیرہ میں ہے۔ علاوہ ان میں عمل اہل مدینہ کے اس دعویٰ کو بھی تسلیم خود مالکیہ کے ہاں بھی نہیں کیا گیا اور خیار مجلس کے قول کو یہی مزج قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے زرقانی، شرح عمدہ لابن دقین العید، فتح الباری وغیرہ ص ۱۰۰

۲۔ یہ نتیجہ اس وقت مفید مطلب ہو سکتا ہے جب ایسے ہذا عندنا سعد معروف کی شائستگی کی تشریح درست ہو لیکن خود مالکیہ نے اس کا تعلق لایبع الخیار سے بتایا ہے اس کے قبل سے نہیں معنی لما قال مالک و لیس عندنا الخ ای لیس للخیار عندنا سعد۔ بثلاثہ ایام المعادۃ الکونیون و انذا افعی بل هو علی حال المبیع (زرقانی ص ۳۲۱ ج ۳)

۳۔ لہذا ایک متحمل المعانی فقرے سے ایسا قانون بنایا جاسکتا ہے جس سے (لما ذ انشد) احادیث کے استزاد کے طور پر استعمال کیا جائے (ص ۱۰۰) قاعدہ ضرر و بہالت بھی تو حدیث پر مبنی ہے پھر ایک ظنی ایک قطعی یعنی پھر؟ (ص ۱۰۰)

اس ضمن میں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ امام مالک نے ان دو حدیثوں کو بھی قابل اعتناء خیال نہیں کرتے۔ من مات وعليه صوم صام عنه وليه (جو شخص فوت ہو جائے اور اس کے ذمہ روزے واجب الادا ہوں تو اس کا ولی اس کی جانب سے روزے ادا کرے) اور آیت لو كان على ابيك دين - (اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا نہ کرتے؟)

کیونکہ ان کے نزدیک یہ حدیثیں قرآن کے مسئلہ اصل کلی کے خلاف ہیں۔ ارشاد ربانی ہے - لا تزودوا ذرة ذرما خردی (کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) <sup>(۱۶)</sup> <sup>(۱۷)</sup> <sup>(۱۸)</sup> <sup>(۱۹)</sup> <sup>(۲۰)</sup> <sup>(۲۱)</sup> <sup>(۲۲)</sup> <sup>(۲۳)</sup> <sup>(۲۴)</sup> <sup>(۲۵)</sup> <sup>(۲۶)</sup> <sup>(۲۷)</sup> <sup>(۲۸)</sup> <sup>(۲۹)</sup> <sup>(۳۰)</sup> <sup>(۳۱)</sup> <sup>(۳۲)</sup> <sup>(۳۳)</sup> <sup>(۳۴)</sup> <sup>(۳۵)</sup> <sup>(۳۶)</sup> <sup>(۳۷)</sup> <sup>(۳۸)</sup> <sup>(۳۹)</sup> <sup>(۴۰)</sup> <sup>(۴۱)</sup> <sup>(۴۲)</sup> <sup>(۴۳)</sup> <sup>(۴۴)</sup> <sup>(۴۵)</sup> <sup>(۴۶)</sup> <sup>(۴۷)</sup> <sup>(۴۸)</sup> <sup>(۴۹)</sup> <sup>(۵۰)</sup> <sup>(۵۱)</sup> <sup>(۵۲)</sup> <sup>(۵۳)</sup> <sup>(۵۴)</sup> <sup>(۵۵)</sup> <sup>(۵۶)</sup> <sup>(۵۷)</sup> <sup>(۵۸)</sup> <sup>(۵۹)</sup> <sup>(۶۰)</sup> <sup>(۶۱)</sup> <sup>(۶۲)</sup> <sup>(۶۳)</sup> <sup>(۶۴)</sup> <sup>(۶۵)</sup> <sup>(۶۶)</sup> <sup>(۶۷)</sup> <sup>(۶۸)</sup> <sup>(۶۹)</sup> <sup>(۷۰)</sup> <sup>(۷۱)</sup> <sup>(۷۲)</sup> <sup>(۷۳)</sup> <sup>(۷۴)</sup> <sup>(۷۵)</sup> <sup>(۷۶)</sup> <sup>(۷۷)</sup> <sup>(۷۸)</sup> <sup>(۷۹)</sup> <sup>(۸۰)</sup> <sup>(۸۱)</sup> <sup>(۸۲)</sup> <sup>(۸۳)</sup> <sup>(۸۴)</sup> <sup>(۸۵)</sup> <sup>(۸۶)</sup> <sup>(۸۷)</sup> <sup>(۸۸)</sup> <sup>(۸۹)</sup> <sup>(۹۰)</sup> <sup>(۹۱)</sup> <sup>(۹۲)</sup> <sup>(۹۳)</sup> <sup>(۹۴)</sup> <sup>(۹۵)</sup> <sup>(۹۶)</sup> <sup>(۹۷)</sup> <sup>(۹۸)</sup> <sup>(۹۹)</sup> <sup>(۱۰۰)</sup> <sup>(۱۰۱)</sup> <sup>(۱۰۲)</sup> <sup>(۱۰۳)</sup> <sup>(۱۰۴)</sup> <sup>(۱۰۵)</sup> <sup>(۱۰۶)</sup> <sup>(۱۰۷)</sup> <sup>(۱۰۸)</sup> <sup>(۱۰۹)</sup> <sup>(۱۱۰)</sup> <sup>(۱۱۱)</sup> <sup>(۱۱۲)</sup> <sup>(۱۱۳)</sup> <sup>(۱۱۴)</sup> <sup>(۱۱۵)</sup> <sup>(۱۱۶)</sup> <sup>(۱۱۷)</sup> <sup>(۱۱۸)</sup> <sup>(۱۱۹)</sup> <sup>(۱۲۰)</sup> <sup>(۱۲۱)</sup> <sup>(۱۲۲)</sup> <sup>(۱۲۳)</sup> <sup>(۱۲۴)</sup> <sup>(۱۲۵)</sup> <sup>(۱۲۶)</sup> <sup>(۱۲۷)</sup> <sup>(۱۲۸)</sup> <sup>(۱۲۹)</sup> <sup>(۱۳۰)</sup> <sup>(۱۳۱)</sup> <sup>(۱۳۲)</sup> <sup>(۱۳۳)</sup> <sup>(۱۳۴)</sup> <sup>(۱۳۵)</sup> <sup>(۱۳۶)</sup> <sup>(۱۳۷)</sup> <sup>(۱۳۸)</sup> <sup>(۱۳۹)</sup> <sup>(۱۴۰)</sup> <sup>(۱۴۱)</sup> <sup>(۱۴۲)</sup> <sup>(۱۴۳)</sup> <sup>(۱۴۴)</sup> <sup>(۱۴۵)</sup> <sup>(۱۴۶)</sup> <sup>(۱۴۷)</sup> <sup>(۱۴۸)</sup> <sup>(۱۴۹)</sup> <sup>(۱۵۰)</sup> <sup>(۱۵۱)</sup> <sup>(۱۵۲)</sup> <sup>(۱۵۳)</sup> <sup>(۱۵۴)</sup> <sup>(۱۵۵)</sup> <sup>(۱۵۶)</sup> <sup>(۱۵۷)</sup> <sup>(۱۵۸)</sup> <sup>(۱۵۹)</sup> <sup>(۱۶۰)</sup> <sup>(۱۶۱)</sup> <sup>(۱۶۲)</sup> <sup>(۱۶۳)</sup> <sup>(۱۶۴)</sup> <sup>(۱۶۵)</sup> <sup>(۱۶۶)</sup> <sup>(۱۶۷)</sup> <sup>(۱۶۸)</sup> <sup>(۱۶۹)</sup> <sup>(۱۷۰)</sup> <sup>(۱۷۱)</sup> <sup>(۱۷۲)</sup> <sup>(۱۷۳)</sup> <sup>(۱۷۴)</sup> <sup>(۱۷۵)</sup> <sup>(۱۷۶)</sup> <sup>(۱۷۷)</sup> <sup>(۱۷۸)</sup> <sup>(۱۷۹)</sup> <sup>(۱۸۰)</sup> <sup>(۱۸۱)</sup> <sup>(۱۸۲)</sup> <sup>(۱۸۳)</sup> <sup>(۱۸۴)</sup> <sup>(۱۸۵)</sup> <sup>(۱۸۶)</sup> <sup>(۱۸۷)</sup> <sup>(۱۸۸)</sup> <sup>(۱۸۹)</sup> <sup>(۱۹۰)</sup> <sup>(۱۹۱)</sup> <sup>(۱۹۲)</sup> <sup>(۱۹۳)</sup> <sup>(۱۹۴)</sup> <sup>(۱۹۵)</sup> <sup>(۱۹۶)</sup> <sup>(۱۹۷)</sup> <sup>(۱۹۸)</sup> <sup>(۱۹۹)</sup> <sup>(۲۰۰)</sup> <sup>(۲۰۱)</sup> <sup>(۲۰۲)</sup> <sup>(۲۰۳)</sup> <sup>(۲۰۴)</sup> <sup>(۲۰۵)</sup> <sup>(۲۰۶)</sup> <sup>(۲۰۷)</sup> <sup>(۲۰۸)</sup> <sup>(۲۰۹)</sup> <sup>(۲۱۰)</sup> <sup>(۲۱۱)</sup> <sup>(۲۱۲)</sup> <sup>(۲۱۳)</sup> <sup>(۲۱۴)</sup> <sup>(۲۱۵)</sup> <sup>(۲۱۶)</sup> <sup>(۲۱۷)</sup> <sup>(۲۱۸)</sup> <sup>(۲۱۹)</sup> <sup>(۲۲۰)</sup> <sup>(۲۲۱)</sup> <sup>(۲۲۲)</sup> <sup>(۲۲۳)</sup> <sup>(۲۲۴)</sup> <sup>(۲۲۵)</sup> <sup>(۲۲۶)</sup> <sup>(۲۲۷)</sup> <sup>(۲۲۸)</sup> <sup>(۲۲۹)</sup> <sup>(۲۳۰)</sup> <sup>(۲۳۱)</sup> <sup>(۲۳۲)</sup> <sup>(۲۳۳)</sup> <sup>(۲۳۴)</sup> <sup>(۲۳۵)</sup> <sup>(۲۳۶)</sup> <sup>(۲۳۷)</sup> <sup>(۲۳۸)</sup> <sup>(۲۳۹)</sup> <sup>(۲۴۰)</sup> <sup>(۲۴۱)</sup> <sup>(۲۴۲)</sup> <sup>(۲۴۳)</sup> <sup>(۲۴۴)</sup> <sup>(۲۴۵)</sup> <sup>(۲۴۶)</sup> <sup>(۲۴۷)</sup> <sup>(۲۴۸)</sup> <sup>(۲۴۹)</sup> <sup>(۲۵۰)</sup> <sup>(۲۵۱)</sup> <sup>(۲۵۲)</sup> <sup>(۲۵۳)</sup> <sup>(۲۵۴)</sup> <sup>(۲۵۵)</sup> <sup>(۲۵۶)</sup> <sup>(۲۵۷)</sup> <sup>(۲۵۸)</sup> <sup>(۲۵۹)</sup> <sup>(۲۶۰)</sup> <sup>(۲۶۱)</sup> <sup>(۲۶۲)</sup> <sup>(۲۶۳)</sup> <sup>(۲۶۴)</sup> <sup>(۲۶۵)</sup> <sup>(۲۶۶)</sup> <sup>(۲۶۷)</sup> <sup>(۲۶۸)</sup> <sup>(۲۶۹)</sup> <sup>(۲۷۰)</sup> <sup>(۲۷۱)</sup> <sup>(۲۷۲)</sup> <sup>(۲۷۳)</sup> <sup>(۲۷۴)</sup> <sup>(۲۷۵)</sup> <sup>(۲۷۶)</sup> <sup>(۲۷۷)</sup> <sup>(۲۷۸)</sup> <sup>(۲۷۹)</sup> <sup>(۲۸۰)</sup> <sup>(۲۸۱)</sup> <sup>(۲۸۲)</sup> <sup>(۲۸۳)</sup> <sup>(۲۸۴)</sup> <sup>(۲۸۵)</sup> <sup>(۲۸۶)</sup> <sup>(۲۸۷)</sup> <sup>(۲۸۸)</sup> <sup>(۲۸۹)</sup> <sup>(۲۹۰)</sup> <sup>(۲۹۱)</sup> <sup>(۲۹۲)</sup> <sup>(۲۹۳)</sup> <sup>(۲۹۴)</sup> <sup>(۲۹۵)</sup> <sup>(۲۹۶)</sup> <sup>(۲۹۷)</sup> <sup>(۲۹۸)</sup> <sup>(۲۹۹)</sup> <sup>(۳۰۰)</sup> <sup>(۳۰۱)</sup> <sup>(۳۰۲)</sup> <sup>(۳۰۳)</sup> <sup>(۳۰۴)</sup> <sup>(۳۰۵)</sup> <sup>(۳۰۶)</sup> <sup>(۳۰۷)</sup> <sup>(۳۰۸)</sup> <sup>(۳۰۹)</sup> <sup>(۳۱۰)</sup> <sup>(۳۱۱)</sup> <sup>(۳۱۲)</sup> <sup>(۳۱۳)</sup> <sup>(۳۱۴)</sup> <sup>(۳۱۵)</sup> <sup>(۳۱۶)</sup> <sup>(۳۱۷)</sup> <sup>(۳۱۸)</sup> <sup>(۳۱۹)</sup> <sup>(۳۲۰)</sup> <sup>(۳۲۱)</sup> <sup>(۳۲۲)</sup> <sup>(۳۲۳)</sup> <sup>(۳۲۴)</sup> <sup>(۳۲۵)</sup> <sup>(۳۲۶)</sup> <sup>(۳۲۷)</sup> <sup>(۳۲۸)</sup> <sup>(۳۲۹)</sup> <sup>(۳۳۰)</sup> <sup>(۳۳۱)</sup> <sup>(۳۳۲)</sup> <sup>(۳۳۳)</sup> <sup>(۳۳۴)</sup> <sup>(۳۳۵)</sup> <sup>(۳۳۶)</sup> <sup>(۳۳۷)</sup> <sup>(۳۳۸)</sup> <sup>(۳۳۹)</sup> <sup>(۳۴۰)</sup> <sup>(۳۴۱)</sup> <sup>(۳۴۲)</sup> <sup>(۳۴۳)</sup> <sup>(۳۴۴)</sup> <sup>(۳۴۵)</sup> <sup>(۳۴۶)</sup> <sup>(۳۴۷)</sup> <sup>(۳۴۸)</sup> <sup>(۳۴۹)</sup> <sup>(۳۵۰)</sup> <sup>(۳۵۱)</sup> <sup>(۳۵۲)</sup> <sup>(۳۵۳)</sup> <sup>(۳۵۴)</sup> <sup>(۳۵۵)</sup> <sup>(۳۵۶)</sup> <sup>(۳۵۷)</sup> <sup>(۳۵۸)</sup> <sup>(۳۵۹)</sup> <sup>(۳۶۰)</sup> <sup>(۳۶۱)</sup> <sup>(۳۶۲)</sup> <sup>(۳۶۳)</sup> <sup>(۳۶۴)</sup> <sup>(۳۶۵)</sup> <sup>(۳۶۶)</sup> <sup>(۳۶۷)</sup> <sup>(۳۶۸)</sup> <sup>(۳۶۹)</sup> <sup>(۳۷۰)</sup> <sup>(۳۷۱)</sup> <sup>(۳۷۲)</sup> <sup>(۳۷۳)</sup> <sup>(۳۷۴)</sup> <sup>(۳۷۵)</sup> <sup>(۳۷۶)</sup> <sup>(۳۷۷)</sup> <sup>(۳۷۸)</sup> <sup>(۳۷۹)</sup> <sup>(۳۸۰)</sup> <sup>(۳۸۱)</sup> <sup>(۳۸۲)</sup> <sup>(۳۸۳)</sup> <sup>(۳۸۴)</sup> <sup>(۳۸۵)</sup> <sup>(۳۸۶)</sup> <sup>(۳۸۷)</sup> <sup>(۳۸۸)</sup> <sup>(۳۸۹)</sup> <sup>(۳۹۰)</sup> <sup>(۳۹۱)</sup> <sup>(۳۹۲)</sup> <sup>(۳۹۳)</sup> <sup>(۳۹۴)</sup> <sup>(۳۹۵)</sup> <sup>(۳۹۶)</sup> <sup>(۳۹۷)</sup> <sup>(۳۹۸)</sup> <sup>(۳۹۹)</sup> <sup>(۴۰۰)</sup> <sup>(۴۰۱)</sup> <sup>(۴۰۲)</sup> <sup>(۴۰۳)</sup> <sup>(۴۰۴)</sup> <sup>(۴۰۵)</sup> <sup>(۴۰۶)</sup> <sup>(۴۰۷)</sup> <sup>(۴۰۸)</sup> <sup>(۴۰۹)</sup> <sup>(۴۱۰)</sup> <sup>(۴۱۱)</sup> <sup>(۴۱۲)</sup> <sup>(۴۱۳)</sup> <sup>(۴۱۴)</sup> <sup>(۴۱۵)</sup> <sup>(۴۱۶)</sup> <sup>(۴۱۷)</sup> <sup>(۴۱۸)</sup> <sup>(۴۱۹)</sup> <sup>(۴۲۰)</sup> <sup>(۴۲۱)</sup> <sup>(۴۲۲)</sup> <sup>(۴۲۳)</sup> <sup>(۴۲۴)</sup> <sup>(۴۲۵)</sup> <sup>(۴۲۶)</sup> <sup>(۴۲۷)</sup> <sup>(۴۲۸)</sup> <sup>(۴۲۹)</sup> <sup>(۴۳۰)</sup> <sup>(۴۳۱)</sup> <sup>(۴۳۲)</sup> <sup>(۴۳۳)</sup> <sup>(۴۳۴)</sup> <sup>(۴۳۵)</sup> <sup>(۴۳۶)</sup> <sup>(۴۳۷)</sup> <sup>(۴۳۸)</sup> <sup>(۴۳۹)</sup> <sup>(۴۴۰)</sup> <sup>(۴۴۱)</sup> <sup>(۴۴۲)</sup> <sup>(۴۴۳)</sup> <sup>(۴۴۴)</sup> <sup>(۴۴۵)</sup> <sup>(۴۴۶)</sup> <sup>(۴۴۷)</sup> <sup>(۴۴۸)</sup> <sup>(۴۴۹)</sup> <sup>(۴۵۰)</sup> <sup>(۴۵۱)</sup> <sup>(۴۵۲)</sup> <sup>(۴۵۳)</sup> <sup>(۴۵۴)</sup> <sup>(۴۵۵)</sup> <sup>(۴۵۶)</sup> <sup>(۴۵۷)</sup> <sup>(۴۵۸)</sup> <sup>(۴۵۹)</sup> <sup>(۴۶۰)</sup> <sup>(۴۶۱)</sup> <sup>(۴۶۲)</sup> <sup>(۴۶۳)</sup> <sup>(۴۶۴)</sup> <sup>(۴۶۵)</sup> <sup>(۴۶۶)</sup> <sup>(۴۶۷)</sup> <sup>(۴۶۸)</sup> <sup>(۴۶۹)</sup> <sup>(۴۷۰)</sup> <sup>(۴۷۱)</sup> <sup>(۴۷۲)</sup> <sup>(۴۷۳)</sup> <sup>(۴۷۴)</sup> <sup>(۴۷۵)</sup> <sup>(۴۷۶)</sup> <sup>(۴۷۷)</sup> <sup>(۴۷۸)</sup> <sup>(۴۷۹)</sup> <sup>(۴۸۰)</sup> <sup>(۴۸۱)</sup> <sup>(۴۸۲)</sup> <sup>(۴۸۳)</sup> <sup>(۴۸۴)</sup> <sup>(۴۸۵)</sup> <sup>(۴۸۶)</sup> <sup>(۴۸۷)</sup> <sup>(۴۸۸)</sup> <sup>(۴۸۹)</sup> <sup>(۴۹۰)</sup> <sup>(۴۹۱)</sup> <sup>(۴۹۲)</sup> <sup>(۴۹۳)</sup> <sup>(۴۹۴)</sup> <sup>(۴۹۵)</sup> <sup>(۴۹۶)</sup> <sup>(۴۹۷)</sup> <sup>(۴۹۸)</sup> <sup>(۴۹۹)</sup> <sup>(۵۰۰)</sup> <sup>(۵۰۱)</sup> <sup>(۵۰۲)</sup> <sup>(۵۰۳)</sup> <sup>(۵۰۴)</sup> <sup>(۵۰۵)</sup> <sup>(۵۰۶)</sup> <sup>(۵۰۷)</sup> <sup>(۵۰۸)</sup> <sup>(۵۰۹)</sup> <sup>(۵۱۰)</sup> <sup>(۵۱۱)</sup> <sup>(۵۱۲)</sup> <sup>(۵۱۳)</sup> <sup>(۵۱۴)</sup> <sup>(۵۱۵)</sup> <sup>(۵۱۶)</sup> <sup>(۵۱۷)</sup> <sup>(۵۱۸)</sup> <sup>(۵۱۹)</sup> <sup>(۵۲۰)</sup> <sup>(۵۲۱)</sup> <sup>(۵۲۲)</sup> <sup>(۵۲۳)</sup> <sup>(۵۲۴)</sup> <sup>(۵۲۵)</sup> <sup>(۵۲۶)</sup> <sup>(۵۲۷)</sup> <sup>(۵۲۸)</sup> <sup>(۵۲۹)</sup> <sup>(۵۳۰)</sup> <sup>(۵۳۱)</sup> <sup>(۵۳۲)</sup> <sup>(۵۳۳)</sup> <sup>(۵۳۴)</sup> <sup>(۵۳۵)</sup> <sup>(۵۳۶)</sup> <sup>(۵۳۷)</sup> <sup>(۵۳۸)</sup> <sup>(۵۳۹)</sup> <sup>(۵۴۰)</sup> <sup>(۵۴۱)</sup> <sup>(۵۴۲)</sup> <sup>(۵۴۳)</sup> <sup>(۵۴۴)</sup> <sup>(۵۴۵)</sup> <sup>(۵۴۶)</sup> <sup>(۵۴۷)</sup> <sup>(۵۴۸)</sup> <sup>(۵۴۹)</sup> <sup>(۵۵۰)</sup> <sup>(۵۵۱)</sup> <sup>(۵۵۲)</sup> <sup>(۵۵۳)</sup> <sup>(۵۵۴)</sup> <sup>(۵۵۵)</sup> <sup>(۵۵۶)</sup> <sup>(۵۵۷)</sup> <sup>(۵۵۸)</sup> <sup>(۵۵۹)</sup> <sup>(۵۶۰)</sup> <sup>(۵۶۱)</sup> <sup>(۵۶۲)</sup> <sup>(۵۶۳)</sup> <sup>(۵۶۴)</sup> <sup>(۵۶۵)</sup> <sup>(۵۶۶)</sup> <sup>(۵۶۷)</sup> <sup>(۵۶۸)</sup> <sup>(۵۶۹)</sup> <sup>(۵۷۰)</sup> <sup>(۵۷۱)</sup> <sup>(۵۷۲)</sup> <sup>(۵۷۳)</sup> <sup>(۵۷۴)</sup> <sup>(۵۷۵)</sup> <sup>(۵۷۶)</sup> <sup>(۵۷۷)</sup> <sup>(۵۷۸)</sup> <sup>(۵۷۹)</sup> <sup>(۵۸۰)</sup> <sup>(۵۸۱)</sup> <sup>(۵۸۲)</sup> <sup>(۵۸۳)</sup> <sup>(۵۸۴)</sup> <sup>(۵۸۵)</sup> <sup>(۵۸۶)</sup> <sup>(۵۸۷)</sup> <sup>(۵۸۸)</sup> <sup>(۵۸۹)</sup> <sup>(۵۹۰)</sup> <sup>(۵۹۱)</sup> <sup>(۵۹۲)</sup> <sup>(۵۹۳)</sup> <sup>(۵۹۴)</sup> <sup>(۵۹۵)</sup> <sup>(۵۹۶)</sup> <sup>(۵۹۷)</sup> <sup>(۵۹۸)</sup> <sup>(۵۹۹)</sup> <sup>(۶۰۰)</sup> <sup>(۶۰۱)</sup> <sup>(۶۰۲)</sup> <sup>(۶۰۳)</sup> <sup>(۶۰۴)</sup> <sup>(۶۰۵)</sup> <sup>(۶۰۶)</sup> <sup>(۶۰۷)</sup> <sup>(۶۰۸)</sup> <sup>(۶۰۹)</sup> <sup>(۶۱۰)</sup> <sup>(۶۱۱)</sup> <sup>(۶۱۲)</sup> <sup>(۶۱۳)</sup> <sup>(۶۱۴)</sup> <sup>(۶۱۵)</sup> <sup>(۶۱۶)</sup> <sup>(۶۱۷)</sup> <sup>(۶۱۸)</sup> <sup>(۶۱۹)</sup> <sup>(۶۲۰)</sup> <sup>(۶۲۱)</sup> <sup>(۶۲۲)</sup> <sup>(۶۲۳)</sup> <sup>(۶۲۴)</sup> <sup>(۶۲۵)</sup> <sup>(۶۲۶)</sup> <sup>(۶۲۷)</sup> <sup>(۶۲۸)</sup> <sup>(۶۲۹)</sup> <sup>(۶۳۰)</sup> <sup>(۶۳۱)</sup> <sup>(۶۳۲)</sup> <sup>(۶۳۳)</sup> <sup>(۶۳۴)</sup> <sup>(۶۳۵)</sup> <sup>(۶۳۶)</sup> <sup>(۶۳۷)</sup> <sup>(۶۳۸)</sup> <sup>(۶۳۹)</sup> <sup>(۶۴۰)</sup> <sup>(۶۴۱)</sup> <sup>(۶۴۲)</sup> <sup>(۶۴۳)</sup> <sup>(۶۴۴)</sup> <sup>(۶۴۵)</sup> <sup>(۶۴۶)</sup> <sup>(۶۴۷)</sup> <sup>(۶۴۸)</sup> <sup>(۶۴۹)</sup> <sup>(۶۵۰)</sup> <sup>(۶۵۱)</sup> <sup>(۶۵۲)</sup> <sup>(۶۵۳)</sup> <sup>(۶۵۴)</sup> <sup>(۶۵۵)</sup> <sup>(۶۵۶)</sup> <sup>(۶۵۷)</sup> <sup>(۶۵۸)</sup> <sup>(۶۵۹)</sup> <sup>(۶۶۰)</sup> <sup>(۶۶۱)</sup> <sup>(۶۶۲)</sup> <sup>(۶۶۳)</sup> <sup>(۶۶۴)</sup> <sup>(۶۶۵)</sup> <sup>(۶۶۶)</sup> <sup>(۶۶۷)</sup> <sup>(۶۶۸)</sup> <sup>(۶۶۹)</sup> <sup>(۶۷۰)</sup> <sup>(۶۷۱)</sup> <sup>(۶۷۲)</sup> <sup>(۶۷۳)</sup> <sup>(۶۷۴)</sup> <sup>(۶۷۵)</sup> <sup>(۶۷۶)</sup> <sup>(۶۷۷)</sup> <sup>(۶۷۸)</sup> <sup>(۶۷۹)</sup> <sup>(۶۸۰)</sup> <sup>(۶۸۱)</sup> <sup>(۶۸۲)</sup> <sup>(۶۸۳)</sup> <sup>(۶۸۴)</sup> <sup>(۶۸۵)</sup> <sup>(۶۸۶)</sup> <sup>(۶۸۷)</sup> <sup>(۶۸۸)</sup> <sup>(۶۸۹)</sup> <sup>(۶۹۰)</sup> <sup>(۶۹۱)</sup> <sup>(۶۹۲)</sup> <sup>(۶۹۳)</sup> <sup>(۶۹۴)</sup> <sup>(۶۹۵)</sup> <sup>(۶۹۶)</sup> <sup>(۶۹۷)</sup> <sup>(۶۹۸)</sup> <sup>(۶۹۹)</sup> <sup>(۷۰۰)</sup> <sup>(۷۰۱)</sup> <sup>(۷۰۲)</sup> <sup>(۷۰۳)</sup> <sup>(۷۰۴)</sup> <sup>(۷۰۵)</sup> <sup>(۷۰۶)</sup> <sup>(۷۰۷)</sup> <sup>(۷۰۸)</sup> <sup>(۷۰۹)</sup> <sup>(۷۱۰)</sup> <sup>(۷۱۱)</sup> <sup>(۷۱۲)</sup> <sup>(۷۱۳)</sup> <sup>(۷۱۴)</sup> <sup>(۷۱۵)</sup> <sup>(۷۱۶)</sup> <sup>(۷۱۷)</sup> <sup>(۷۱۸)</sup> <sup>(۷۱۹)</sup> <sup>(۷۲۰)</sup> <sup>(۷۲۱)</sup> <sup>(۷۲۲)</sup> <sup>(۷۲۳)</sup> <sup>(۷۲۴)</sup> <sup>(۷۲۵)</sup> <sup>(۷۲۶)</sup> <sup>(۷۲۷)</sup> <sup>(۷۲۸)</sup> <sup>(۷۲۹)</sup> <sup>(۷۳۰)</sup> <sup>(۷۳۱)</sup> <sup>(۷۳۲)</sup> <sup>(۷۳۳)</sup> <sup>(۷۳۴)</sup> <sup>(۷۳۵)</sup> <sup>(۷۳۶)</sup> <sup>(۷۳۷)</sup> <sup>(۷۳۸)</sup> <sup>(۷۳۹)</sup> <sup>(۷۴۰)</sup> <sup>(۷۴۱)</sup> <sup>(۷۴۲)</sup> <sup>(۷۴۳)</sup> <sup>(۷۴۴)</sup> <sup>(۷۴۵)</sup> <sup>(۷۴۶)</sup> <sup>(۷۴۷)</sup> <sup>(۷۴۸)</sup> <sup>(۷۴۹)</sup> <sup>(۷۵۰)</sup> <sup>(۷۵۱)</sup> <sup>(۷۵۲)</sup> <sup>(۷۵۳)</sup> <sup>(۷۵۴)</sup> <sup>(۷۵۵)</sup> <sup>(۷۵۶)</sup> <sup>(۷۵۷)</sup> <sup>(۷۵۸)</sup> <sup>(۷۵۹)</sup> <sup>(۷۶۰)</sup> <sup>(۷۶۱)</sup> <sup>(۷۶۲)</sup> <sup>(۷۶۳)</sup> <sup>(۷۶۴)</sup> <sup>(۷۶۵)</sup> <sup>(۷۶۶)</sup> <sup>(۷۶۷)</sup> <sup>(۷۶۸)</sup> <sup>(۷۶۹)</sup> <sup>(۷۷۰)</sup> <sup>(۷۷۱)</sup> <sup>(۷۷۲)</sup> <sup>(۷۷۳)</sup> <sup>(۷۷۴)</sup> <sup>(۷۷۵)</sup> <sup>(۷۷۶)</sup> <sup>(۷۷۷)</sup> <sup>(۷۷۸)</sup> <sup>(۷۷۹)</sup> <sup>(۷۸۰)</sup> <sup>(۷۸۱)</sup> <sup>(۷۸۲)</sup> <sup>(۷۸۳)</sup> <sup>(۷۸۴)</sup> <sup>(۷۸۵)</sup> <sup>(۷۸۶)</sup> <sup>(۷۸۷)</sup> <sup>(۷۸۸)</sup> <sup>(۷۸۹)</sup> <sup>(۷۹۰)</sup> <sup>(۷۹۱)</sup> <sup>(۷۹۲)</sup> <sup>(۷۹۳)</sup> <sup>(۷۹۴)</sup> <sup>(۷۹۵)</sup> <sup>(۷۹۶)</sup> <sup>(۷۹۷)</sup> <sup>(۷۹۸)</sup> <sup>(۷۹۹)</sup> <sup>(۸۰۰)</sup> <sup>(۸۰۱)</sup> <sup>(۸۰۲)</sup> <sup>(۸۰۳)</sup> <sup>(۸۰۴)</sup> <sup>(۸۰۵)</sup> <sup>(۸۰۶)</sup> <sup>(۸۰۷)</sup> <sup>(۸۰۸)</sup> <sup>(۸۰۹)</sup> <sup>(۸۱۰)</sup> <sup>(۸۱۱)</sup> <sup>(۸۱۲)</sup> <sup>(۸۱۳)</sup> <sup>(۸۱۴)</sup> <sup>(۸۱۵)</sup> <sup>(۸۱۶)</sup> <sup>(۸۱۷)</sup> <sup>(۸۱۸)</sup> <sup>(۸۱۹)</sup> <sup>(۸۲۰)</sup> <sup>(۸۲۱)</sup> <sup>(۸۲۲)</sup> <sup>(۸۲۳)</sup> <sup>(۸۲۴)</sup> <sup>(۸۲۵)</sup> <sup>(۸۲۶)</sup> <sup>(۸۲۷)</sup> <sup>(۸۲۸)</sup> <sup>(۸۲۹)</sup> <sup>(۸۳۰)</sup> <sup>(۸۳۱)</sup> <sup>(۸۳۲)</sup> <sup>(۸۳۳)</sup> <sup>(۸۳۴)</sup> <sup>(۸۳۵)</sup> <sup>(۸۳۶)</sup> <sup>(۸۳۷)</sup> <sup>(۸۳۸)</sup> <sup>(۸۳۹)</sup> <sup>(۸۴۰)</sup> <sup>(۸۴۱)</sup> <sup>(۸۴۲)</sup> <sup>(۸۴۳)</sup> <sup>(۸۴۴)</sup> <sup>(۸۴۵)</sup> <sup>(۸۴۶)</sup> <sup>(۸۴۷)</sup> <sup>(۸۴۸)</sup> <sup>(۸۴۹)</sup> <sup>(۸۵۰)</sup> <sup>(۸۵۱)</sup> <sup>(۸۵۲)</sup> <sup>(۸۵۳)</sup> <sup>(۸۵۴)</sup> <sup>(۸۵۵)</sup> <sup>(۸۵۶)</sup> <sup>(۸۵۷)</sup> <sup>(۸۵۸)</sup> <sup>(۸۵۹)</sup> <sup>(۸۶۰)</sup> <sup>(۸۶۱)</sup> <sup>(۸۶۲)</sup> <sup>(۸۶۳)</sup> <sup>(۸۶۴)</sup> <sup>(۸۶۵)</sup> <sup>(۸۶۶)</sup> <sup>(۸۶۷)</sup> <sup>(۸۶۸)</sup> <sup>(۸۶۹)</sup> <sup>(۸۷۰)</sup> <sup>(۸۷۱)</sup> <sup>(۸۷۲)</sup> <sup>(۸۷۳)</sup> <sup>(۸۷۴)</sup> <sup>(۸۷۵)</sup> <sup>(۸۷۶)</sup> <sup>(۸۷۷)</sup> <sup>(۸۷۸)</sup> <sup>(۸۷۹)</sup> <sup>(۸۸۰)</sup> <sup>(۸۸۱)</sup> <sup>(۸۸۲)</sup> <sup>(۸۸۳)</sup> <sup>(۸۸۴)</sup> <sup>(۸۸۵)</sup> <sup>(۸۸۶)</sup> <sup>(۸۸۷)</sup> <sup>(۸۸۸)</sup> <sup>(۸۸۹)</sup> <sup>(۸۹۰)</sup> <sup>(۸۹۱)</sup> <sup>(۸۹۲)</sup> <sup>(۸۹۳)</sup> <sup>(۸۹۴)</sup> <sup>(۸۹۵)</sup> <sup>(۸۹۶)</sup> <sup>(۸۹۷)</sup> <sup>(۸۹۸)</sup> <sup>(۸۹۹)</sup> <sup>(۹۰۰)</sup> <sup>(۹۰۱)</sup> <sup>(۹۰۲)</sup> <sup>(۹۰۳)</sup> <sup>(۹۰۴)</sup> <sup>(۹۰۵)</sup> <sup>(۹۰۶)</sup> <sup>(۹۰۷)</sup> <sup>(۹۰۸)</sup> <sup>(۹۰۹)</sup> <sup>(۹۱۰)</sup> <sup>(۹۱۱)</sup> <sup>(۹۱۲)</sup> <sup>(۹۱۳)</sup> <sup>(۹۱۴)</sup> <sup>(۹۱۵)</sup> <sup>(۹۱۶)</sup> <sup>(۹۱۷)</sup> <sup>(۹۱۸)</sup> <sup>(۹۱۹)</sup> <sup>(۹۲۰)</sup> <sup>(۹۲۱)</sup> <sup>(۹۲۲)</sup> <sup>(۹۲۳)</sup> <sup>(۹۲۴)</sup> <sup>(۹۲۵)</sup> <sup>(۹۲۶)</sup> <sup>(۹۲۷)</sup> <sup>(۹۲۸)</sup> <sup>(۹۲۹)</sup> <sup>(۹۳۰)</sup> <sup>(۹۳۱)</sup> <sup>(۹۳۲)</sup> <sup>(۹۳۳)</sup> <sup>(۹۳۴)</sup> <sup>(۹۳۵)</sup> <sup>(۹۳۶)</sup> <sup>(۹۳۷)</sup> <sup>(۹۳۸)</sup> <sup>(۹۳۹)</sup> <sup>(۹۴۰)</sup> <sup>(۹۴۱)</sup> <sup>(۹۴۲)</sup> <sup>(۹۴۳)</sup> <sup>(۹۴۴)</sup> <sup>(۹۴۵)</sup> <sup>(۹۴۶)</sup> <sup>(۹۴۷)</sup> <sup>(۹۴۸)</sup> <sup>(۹۴۹)</sup> <sup>(۹۵۰)</sup> <sup>(۹۵۱)</sup> <sup>(۹۵۲)</sup> <sup>(۹۵۳)</sup> <sup>(۹۵۴)</sup> <sup>(۹۵۵)</sup> <sup>(۹۵۶)</sup> <sup>(۹۵۷)</sup> <sup>(۹۵۸)</sup> <sup>(۹۵۹)</sup> <sup>(۹۶۰)</sup> <sup>(۹۶۱)</sup> <sup>(۹۶۲)</sup> <sup>(۹۶۳)</sup> <sup>(۹۶۴)</sup> <sup>(۹۶۵)</sup> <sup>(۹۶۶)</sup> <sup>(۹۶۷)</sup> <sup>(۹۶۸)</sup> <sup>(۹۶۹)</sup> <sup>(۹۷۰)</sup> <sup>(۹۷۱)</sup> <sup>(۹۷۲)</sup> <sup>(۹۷۳)</sup> <sup>(۹۷۴)</sup> <sup>(۹۷۵)</sup> <sup>(۹۷۶)</sup> <sup>(۹۷۷)</sup> <sup>(۹۷۸)</sup> <sup>(۹۷۹)</sup> <sup>(۹۸۰)</sup> <sup>(۹۸۱)</sup> <sup>(۹۸۲)</sup> <sup>(۹۸۳)</sup> <sup>(۹۸۴)</sup> <sup>(۹۸۵)</sup> <sup>(۹۸۶)</sup> <sup>(۹۸۷)</sup> <sup>(۹۸۸)</sup> <sup>(۹۸۹)</sup> <sup>(۹۹۰)</sup> <sup>(۹۹۱)</sup> <sup>(۹۹۲)</sup> <sup>(۹۹۳)</sup> <sup>(۹۹۴)</sup> <sup>(۹۹۵)</sup> <sup>(۹۹۶)</sup> <sup>(۹۹۷)</sup> <sup>(۹۹۸)</sup> <sup>(۹۹۹)</sup> <sup>(۱۰۰۰)</sup>

امام مالک اس حدیث کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں جس میں ان ہاتھوں کو اوزہا کر دینے کا ذکر پایا جاتا ہے جن میں تقسیم غنائم سے پہلے ہی اونٹ اور بکریوں کا گوشت پکایا گیا تھا۔ اس میں بھی ان کا اعتماد رفع حرج کے قانون پر ہے جسے وہ مصالیح مرسلہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

پہلی حدیث صحیحین کی ہے، دوسری کے الفاظ صحیح مسلم میں یہ ہیں عن ابن عباس ان امرأة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان امي ماتت وعليها صوم شهر فقال ارايت لو كان عليها دين اكنت تقضينه قالت نعم قال خدين الله احق بالقضاء

اس جگہ بھی امام مالک نے قرآنی آیات کے معارض ہونے کی بنا پر ان حدیثوں کی تصحیح میں شک پیدا نہیں کیا بلکہ کچھ دوسری حدیثیں اور آثار ان کو مذکورہ حدیثوں کے مخالف نظر آتے ہیں جن کا سندی مرتبہ امام صاحب کے نزدیک بلند تھا لہذا اول الذکر کی توجیہ کر کے متعارضات میں تطبیق کی صورت پیدا کی گئی اور دوسری روایت کے الفاظ میں آپ کو اضطراب دکھائی دیا اور مضطرب روایت میں جب کوئی حدیث کسی فیصلے پر نہ پہنچ سکے تو وہ اس کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ امام مالک کا مسلک بس اس قدر



ان کے نزدیک ضرورت مند آدمی تقسیم غنائم سے پہلے کھانا وغیرہ کھا سکتا ہے۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ امام مالکؒ کے سوال کے چھ روزوں سے منع فرماتے تھے اور اس میں سد الذرائع کے اصول پر عمل کرتے امام مالکؒ رضاع میں پانچ یا دس رضعات کو معتبر نہیں سمجھتے کیونکہ قرآن کا یہ اصل کلی ہے۔  
وامہا تکم اللاتی ارضعنکم (۲۳۳) (اور نہ پاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا)

رقیۃ حاشیہ از صفحہ ۱۱۶ میں ہے۔ موطایں امام صاحبؒ اس کو لائے نہیں۔ پھر یہ کیسے پتہ چلا کہ امام صاحبؒ نے رفع حرج کے اصل کلی کی بنا پر اس صحیح حدیث کا انکار کر دیا ہو سکتا ہے کہ آپ تک صحیح سند سے پہنچی ہو یا اگر پہنچی ہو تو اس کی ایسی تو جھپٹ کر لی گئی ہو جس سے دوسرے دلائل سے تضادم لازم پڑھے۔ جیسا کہ ان توجیہات کے اشارے فتح الباری (ص ۱۳۵ ج ۳) میں غلطے ماکیہ سے کچھ منقول بھی ہیں۔ (ع۔ ح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

۱۔ ضرورت کی عام چیزیں کھانے کی اجازت تو سب کے ہاں ہے، اختلاف اگر کچھ ہے تو جانور ذبح کرنے کے بارے میں ہے دو دیکھئے فتح الباری ص ۱۶۸ ج ۳ (ع۔ ح)

۲۔ موطایں سوال کے چھ روزوں کی کراہت کا ذکر ضرور ہے جس کی وجہ میں عمل اہل مدینہ اور یسودریعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن قاضی عیاض وغیرہ فضلائے مالکیہ نے لکھا ہے کہ سوال کے چھ روزوں والی حدیث یا تو امام صاحبؒ کو مل نہیں سکی یا ان کے نزدیک ثابت نہیں ہو سکی یا پھر سد ذریعہ کے اصول پر بعض خاص صورتوں کی کراہت مراد ہے ورنہ نفس الامر میں یہ چھ روزے امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہیں ناما صیامہا ریعتہ لہا جاء فیہا ذلاکوا ہتاج (زرغانی ص ۲۰۲ ج ۲) لہذا سد ذریعہ کے اصول کی بنا پر حدیث صحیح کے انکار کا نتیجہ نکالنا درست نہ ہوا (ع۔ ح)

۳۔ یہ بھی امر واقع کی صحیح تعبیر نہیں۔ اور لہذا اوقات تعبیر کے فرق سے بات کہیں سے کہیں جاسکتی ہے۔ اصل میں سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا پانچ یا دس رضعات والی حدیث میں عموم قرآن کو تشریح کرنے کی اہمیت ہے امام صاحبؒ کے نزدیک وہ عموم قرآن کی مخصوص نہیں ہو سکتی جس کی وجہ انہوں نے موطایں یہ فرمائی ہے کہ اس پر عمل (اہل مدینہ) نہیں و لیس علی هذا العمل امام صاحبؒ کے علاوہ بعض علماء (باقی صفحہ ۱۶۶)

امام مالک کے مذہب میں ایسے اقوال کی کوئی نہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ امام مالک احادیث کو عام اصولوں کے مخالف ہونے کی وجہ سے رد کرتے تھے۔ شاطبی اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اصول و قواعد قطعی ہوتے ہیں اور خبر واحد قطعی۔ لہذا قطعی، ظنی کے مقابلہ میں قابل تریح ہے۔

شاطبی یہاں علماء کا اختلاف بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد جب مخالف اصول ہو تو وہ قابل احتجاج ہے یا نہیں؟

شاطبی کے اصل الفاظ یہ ہیں۔

”ابن العربی لکھتے ہیں جب خبر واحد کسی شرعی قاعدہ کے معارض ہو تو اس پر عمل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی اثبات میں جواب دیتے ہیں۔ امام مالک اس میں متردد تھے۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ آپ کا مشہور اور ائق اعتماد قول یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا قاعدہ حدیث کی تائید کرتا ہو تو وہ حدیث قابل عمل ہے ورنہ نہیں۔ پھر کتنے کے برتن میں منہ ڈالنے والی حدیث کے بارے میں امام مالک کا یہ قول ذکر کرتے ہیں۔“

رقیبہ حاشیہ صفحہ ۱۶۵) اس کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں ملاحظہ ہو زرقانی ص ۲۴۹ ج ۳۔ موافقات کے تعلق نوٹس نے بھی اس معارضہ کو تسلیم نہیں کیا لیس هذا معارضنا النماہویان للوجہ اول تفتیدا للمطلق (ص ۲۳ ج ۳) علامہ باجی (ص ۱۵۷ ج ۴) نے امام صاحب کے ارشاد مذکور کی لطیف وضاحت کی ہے۔ (ع۔ ج) حاشیہ صفحہ ۱۶۵) لیکن اگر وہ بھی ایسے ہی اقوال ہیں جیسے علامہ نے پیش فرمائے ہیں تو ان میں بھی فقہائے مالکیہ کی تخریجی محنت کا زیادہ دخل ہو گا۔ (ع۔ ج) کہ مصنف خود آئندہ ذکر کریں گے کہ امام مالک کے نزدیک عام کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے اور یہی قرافی مالکی رتقیہ الفصول ص ۹۳ نے لکھا ہے۔ پھر علامہ شاطبی کی تفسیر کیسے درست ہوئی (ع۔ ج) کہ اور امام شافعی کی تخریروں کو غور سے پڑھتے تو معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد کے بارے میں انہوں نے امام مالک کے رنگ کو منقح طور سے پیش کیا ہے۔ لیکن یہ باتیں جو علامہ ابن العربی جیسے متکلمین اسلام فقہاء کر رہے ہیں وہ ان ہی کی تخریجات ہیں۔

یہ حدیث دو عظیم اصولوں کے خلاف ہے ایک اللہ کا فرمان نکلو منا امسکن علیکم رکعتے  
 شکار میں سے جو اپنے پاس محفوظ رکھیں اسے کھانوں دوسرا یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ  
 کتے میں موجود ہٹے۔ لیکن جہاں تک حدیث غرایا رکھجور کے وہ درخت جن کا پھل دوسروں کو سپہ کر  
 دیا جائے) کا تعلق ہے تو یہ اگر تا حد رہا کے خلاف ہے تو عرف عام اس کے جواز کے حق میں ہے۔  
 اہل عراق نے حدیث مصراۃ (وہ جو بایہ جس کا دودھ کئی روز سے دوہیا نہ گیا ہو تاکہ خریدار دودھ کہہ میں آجائے)  
 کو رد کر دیا ہے۔ امام مالک کا قول بھی یہی ہے کیونکہ وہ اسے الخراج بالصمان رفع لینے کا استحقاق اتنا  
 شخص کو حاصل ہے جو نقصان کا ذمہ دار ہو) کے خلاف تصور کرتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ تلف کنندہ یا تو تلف  
 کردہ چیز کی مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت۔ کسی دوسری چیز مثلاً مطعومات یا گھریلو سامان وغیرہ دینے کا  
 یہاں کوئی مقصد نہیں ہے۔ امام مالک اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ہمارے نزدیک ثابت نہیں

۱۔ یہ نتیجہ امام مالک سے صراحتہ نہیں منقول نہیں ہے۔ ۲۔ نہ بالکل غلط، امام مالک موطا میں یہ  
 حدیث لائے ہیں (باب ما یذی منہ من الماومتہ والمباہتہ) (رواؤن) (۱۰ ج ۳) میں ہے۔  
 ومن قال مجاہد بن المصعب فی المشجور عنہ وهو تحصیل مذہبہ ام امام مالک اس کے  
 قائل ہیں اور جی ان کا صحیح قول ہے (مروانہ ز ۲۸۷ ج ۳) میں ہے قال ابن القاسم قلبت لمالک اتاخذ  
 بهذا الحدیث قال نعم اول احد فی هذا الحدیث راوی (یعنی امام صاحب نے فرمایا کیا کسی کی رائے  
 اس حدیث کے خلاف ہو سکتی ہے؟)

قاضی ابوالولید باہجی مانتی لکھتے ہیں۔ وقد روی ان مالک قال لما سئل عن ذلك فليجذب والتداین  
 یجذبون عن امره ان یصیبہم فینہ او یصیبہم عداہ الیوم (المنتقى ص ۱۰۶ ج ۵) (ع۔ ح)  
 ۳۔ اس کا جواب باہجی مانتی نے دے دیا ہے حدیث المصراۃ حدیثہ میں لایا ہے بین اهل الحدیث  
 فی صغته ولا یجری بجماع ما روی ان الغلۃ بالصمان ولو صح ان الغلۃ بالصمان لکان فیہ حجة لان حدیث  
 الغلۃ عامر و حدیث المصراۃ عامر فی بعضی بیعی حدیث الغلۃ ام لالمتقی ص ۱۰۶ ج ۵) یعنی وہ روایت  
 اولاً تو حدیث مصراۃ کے پلٹے کی نہیں ثابت ہے امام سے یہ حدیث اس کی تفسیر سے (باقی بر صفحہ ۱۶۸)



اور نہ علماء کا معمول یہ ہے۔ (المواثقات ص ۲۳ ج ۳ طبع تجاریہ مصر)

حدیث عربیہ سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے اجازت دی کہ ہبہ کردہ کھجور کے درختوں کے پھل کا اندازہ کر کے اس کے بدلہ میں کھجوریں لے لی جائیں "عربیا" عربیہ کی جمع ہے جس کے معنی کھجور کا درخت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا پھل کسی کو ہبہ کر دیا جائے۔ پھر اس کا اطلاق درخت کی بجائے پھل پر ہونے لگا۔ لہذا اس کے پھل کو دوسری کھجوروں کے عوض فروخت کر دینا جائز ہے۔ تخمیناً اس کا اندازہ کر لیا جائے گا اور اس بیع میں ربا کا احتمال ہے کیونکہ ہبہ ہو سکتا ہے کہ ایک طرف کا پھل دوسرے سے مقدار میں زیادہ ہو اور اس میں "ربا الفضل" متحقق ہو جائے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع حرج کے لئے اس کی اجازت دی ہے۔ نہ کہ ہبہ ایک کنبہ والوں کے یہاں خشک کھجوریں ہوں اور تازہ نہ ہوں تو وہ اپنی خشک کھجوریں دے کر تازہ کھجوریں حاصل کرنے کے لئے اس کے معاوضہ میں خشک کھجوریں دے دیں۔ نیز اس لئے بھی کہ معروف عام میں اس کا عام رواج تھا۔ مزید براں یہ مظاہرہ جو دو کرم ہے اور اس میں مسامحت سے کام لینا ہی زیادہ مناسب ہے۔

حدیث مصراتہ وہ ہے جو ابوبہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اونٹ اور بکری کا دودھ نہ روکو۔ جو شخص دودھ روکنے کی حالت میں ایسا جانور خرید کر تو دو ہنٹے کے بعد اسے دو باتوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اسے رکھے ورنہ اسے واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے دے۔ "تصریہ" کا معنی دودھ کو پستانوں میں کئی روز تک روک رکھنا ہے تاکہ جمع ہو کر زیادہ ہو جائے اور شتر ہی سمجھے کہ دودھ زیادہ ہے۔ "مصراتہ" وہ چوپایہ جس سے

۱۶۶  
 (نقیہ جاشیہ از صفحہ) لہذا کوئی تعارض نہ رہا (ع ۳) اس طرح کی بے معنی باتوں کے جواب محققین علمائے دے  
 دیتے ہیں۔ حضور اساجا صحیح بیان حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ (ص ۷۱۸) میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے (ع ۳)  
 (حاشیہ صفحہ ہذا)

سہ ماکیہ کے نزدیک اس قول کی نسبت امام صاحب کی طرف مشکوک ہے دیکھئے زرقانی شرح شوطاب ص ۳۲ ج ۳ (ع ۳)

یہ کام کیا گیا جو بہت سے فقہاء نے اس حدیث کے مفہوم کو تسلیم نہیں کیا اور اسے ضعیف قرار دیا۔ جیسا کہ صاحبِ موافقات کا قول بھی گذرا۔

ان نقول سے مستفاد ہوتا ہے کہ بعض علماء حدیث کسی ثابت شدہ اسلامی اصل کے مخالفت احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور انہیں ضعیف قرار دیتے ہیں۔

امام مالک ہی کو دیکھئے کہ ادھر تو وہ احادیث مرسلہ آثار منقطعہ تک کو نہیں چھوڑتے اور ادھر ان احادیث کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے جو کتاب و سنت سے ماخوذ کسی قاعدہ کے خلاف ہوں۔ وہ حدیث کو اسی صورت میں رائے پر ترجیح دیتے ہیں جب کہ وہاں کوئی اصل شرعی موجود نہ ہو۔

(ماشیہ از مصنف)

مگر محققین علمائے کرام نے ان فقہاء کے سب شبہات کے تفصیلی جوابات دے دیے ہیں۔ اور تحقیق پسند کے لئے مجال گفتگو رہنے ہی نہیں دی۔ زرقانی، فتح الباری، شرح العمدة (ابن دین العید) معالم السنن (امام خطابی) کے متعلقہ مباحث دیکھ لئے جاسکتے ہیں۔ (ع۔ ح۔ ج)

۲۷ اوپر کی ہماری گزارشات سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ بات فقہاء مالکیہ کا ہی تانا بانا ہے جو محدثین کی مسلم صحیح حدیثوں میں تشکیک پیدا کرنے کا مغالطہ آمیز ذریعہ بن گیا ہے۔ ذاصل حقیقت وہی ہے جس کا ذکر خطابی اور ابن دین العید نے کیا ہے۔ ان کی عباراتیں گہر چکی ہیں، اب آخر میں ایک اور محقق کے ارشاد پر اس بحث کو سرِ دست ختم کیا جاتا ہے۔

قال ابن السعانی متى ثبت الخبر صادراً من الاصول ولا يحتاج الى عرضه على اصل اخر لانه ان وافقه هذا وان خالفه فلا يجوز رد احدهما لانه رد للخبر بالقياس وهو مردود باتفاق فان السنة مقدمة على القياس بلا خلاف اهـ

ما فی فتح الباری ص ۲۳۷

اس موضوع پر مزید گفتگو "سنت" کے عنوان میں بھی انشاء اللہ آئے گی۔ جہاں جناب مصنف متن میں یہ ذکر چھڑینگے۔

(ع - ح)



امام مالکؒ حدیث میں منقطع بلاغات اور قول صحابی کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں لیکن اس میں تامل ہے۔

یہ دو راہِ فکر و نظریات سے پر تھا اور اس میں  
**پیکارِ فکر و نظریات کا ہنگامہ خیر و دور**

جالتے تھے اس عہد میں مختلف و متضاد نظریات کی وہ بھرمار تھی کہ کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی بعض لوگوں نے ایسی احادیث سے استدلال ترک کر دیا جن کی نسبت آنحضرتؐ کی طرف مشکوک سمجھتے تھے بعض لوگ احادیث سے فہم قرآن میں مدد لیتے تھے، لیکن قرآن کے احکام پر ان سے زیادتی اور اضافہ کے قائل نہ تھے۔ ان دونوں فرقوں پر تو تاریخ نے پردہ ڈال دیا ہے ہاں دو فرقے موجود رہے۔ پہلا فرقہ حیدرآبے و قیاس سے زیادہ فائدہ اٹھاتا اور صرف ان احادیث کو قبول کرتا جن میں ضحیف نہ ہو، ان کی سندوں میں شک نہ ہو۔ دوسری وہ جماعت بن کا زیادہ تر مدار استدلال احادیث تھیں۔ رائے کا استعمال ان کے ہاں بہت قلیل تھا۔

امام ابو حنیفہؒ کے عہد سے پہلے ان دونوں میں خلیج اختلاف وسیع تھی۔

مذکورہ خلیج اختلاف کم ہونے لگی  
 امام ابو حنیفہؒ کے آخری زمانہ میں یہ دونوں فریق ایک دوسرے کے قریب آنا شروع ہوئے کیونکہ اس دور میں ان کو باہم ملنے جلنے، درس و مذاکرہ اور بحث و مناظرہ کے مواقع میسر آئے اور ان میں اکثر فقہاء اسلام کا بول بالا کرنا اور اس کے معز و وقار کو چارچاند لگانا چاہتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ اس دور میں چونکہ علوم مدنی ہو گئے تھے اس لئے ہر فریق دوسرے گروہ کے دلائل کا مطالعہ کرنے لگا۔ نیز حوادث و واقعات کی کثرت کی وجہ سے اہل حدیث رائے و قیاس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ ساتھ ہی

سلسلہ "مرسل" وہ حدیث جس میں تابعی صحابی کے واسطے کا ذکر نہ کرے "منقطع" جس روایت کی سند میں کوئی راوی ترک ہو جائے۔ "بلاغات" موطا کی وہ روایات جنکو "بلغہ" سے بیان فرمایا گیا ہے (ع۔ ح)۔  
 لیکن اس میں تامل ہے۔ کتاب کے فقرہ فی ذلک نظر کا ترجمہ ہے مگر اعلام الموقعین میں یہ فقرہ موجود نہیں۔ باقی اس ادھر سے اقتباس سے متعلقہ گفتگو اوپر کے حاشیہ میں ہو گئی ہے



احادیث صحیحہ کی تدوین و ترمیم کا بیڑا اٹھایا۔ ادھر اہل الرائے بھی آنحضرتؐ سے مروی احادیث سے آگاہ ہوئے اور مختلف بلاد و اصناف کے علماء کی روایت کردہ احادیث کو اخذ کرنے لگے جس سے ان کے یہاں احادیث کا خاصہ ذخیرہ جمع ہو گیا اور اس طرح وہ بڑی حد تک اہل حدیث کے قریب آ گئے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ اور فقہاء مدائے میں سے ابو یوسفؒ احادیث کے حفظ و مطالعہ کی جانب متوجہ ہوئے اور اپنے خیالات پر احادیث سے اشتباہ کرنے لگے، خلاف حدیث مسائل سے رجوع کر لیا۔ ابن جریر طبری ان کے متعلق لکھتے ہیں۔

”ابو یوسف حفظ حدیث میں مشہور تھے وہ محدثین کی مجالس میں حاضر ہونے اور پچاس ساٹھ احادیث یاد کر لیتے پھر وہاں سے اٹھ کر اور آ کر لوگوں کو املا کرتے۔“

امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے شاگرد محمدؒ نے سفیان ثوریؒ سے حدیث پڑھی۔ پھر تین سال امام مالکؒ کے حلقہ درس میں رہ کر استفادہ کیا۔ اسی طرح اہل حدیث اور اہل الرائے کا باہمی فاصلہ کم ہوتا گیا اور وہ ایک دوسرے کے قریب آتے گئے۔

امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو آپ ایک سنگم قرار پاتے جہاں اہل حدیث و اہل الرائے دونوں فریق جمع ہو گئے۔ آپ نے اہل حدیث کی طرح تمام روایات و اخبار کو قبول کرتے جب تک دلیل سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ اور نہ اہل الرائے کی طرح فقہ کے دائرہ کو وسیع کرنے کے راستہ پر گامزن ہوئے بلکہ آپ نے فقہ کے قواعد بنائے اس کے دائرہ کو منضبط اور محدود کیا۔ فقہی مسالک کو قابل عمل بنا یا۔ انہیں آسان کیا اور خوشگوار بنا یا۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ البالغہ میں فرماتے ہیں۔

”امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور ابو حنیفہؒ کے مذاہب کے آغاز ظہور اور ان کے اصول و ذریعہ کی ترتیب کے زمانہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنے پیشرووں کے انداز و اطوار کو دیکھا تو ان میں آپ کو ایسے امور نظر آئے جن پر عمل درآ کر سنہ سے آپ رک گئے۔“

یہ بات اسی غلط فہمی پر مبنی ہے جس کا ادراک کسی قریبی حاشیہ میں ذکر ہوا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام مالکؒ احادیث مرسلہ اور بلاغات وغیرہ سے استدلال کر دیا کرتے تھے اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک ثابت ہوتی تھیں۔ مگر بعد میں ان کے شاگردوں نے اس کو ایک مستقل اصول ہی بنا لیا اس لئے امام شافعیؒ نے بڑے شد و حد سے لکھا کہ جس روایت میں بشرط معتبر اتصال نہ ہو وہ قابل حجت نہیں ہو سکتی۔ (معارج)

فقہاء حدیث اور فقہاء رائے کے اختلاف مختصراً ہم بیان کر چکے لیکن  
 رائے سے کیا مراد ہے؟ سوال یہ ہے کہ رائے کسے کہتے ہیں؟ کیا رائے، قیاس فقہی کا

نام ہے جس کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایک غیر منصوص مسئلہ کو علت کے مشترک ہونے کی بنا پر  
 دوسرے منصوص مسئلہ کو حکم میں شامل کرنے کو کہتے ہیں؛ یا رائے اس سے عام ہے؛ جو شخص لفظ رائے  
 کے مفہوم کے لئے صحابہؓ و تابعینؓ کے زمانہ کا تتبع کرے گا۔ اس کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں  
 رائے، قیاس سے وسیع معنی میں مستعمل تھی اور قیاس کے علاوہ دوسرے امور پر بھی مشتمل ہوتی تھی۔

اس سے آگے بڑھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب کے آغازِ ظہور میں بھی یہ عموم موجود رہا، پھر  
 کیوں مذاہب کا دور آیا تو اس میں ہر فرقہ رائے کے جائز حدود کے بیان میں مختلف نظر آتا ہے۔  
 حافظ ابن قیمؒ صحابہؓ و تابعینؓ سے منقول رائے کی یوں تشریح کرتے ہیں۔

”جب کسی معاملہ میں امارات متعارض نظر آئیں تو اس میں فکر و تامل و طلب معرفت صواب  
 کے بعد دل کو مطمئن کرنے والی بات تک پہنچ جانا یہ رائے ہے۔“

صحابہ و تابعین کے فتاویٰ کا تلاشی اور ہر وہ شخص جو اس راہ کا سالک ہے رائے کے  
 مفہوم میں ہر اس فتویٰ کو شامل سمجھے گا جو نص شرعی کی عدم موجودگی میں کسی فقہ سے صادر ہو جب  
 کہ وہ فتویٰ دین اسلام کی معروف روح سے لگا کھاتا ہو۔ یا مفتی کی نظر میں اسلامی احکام کے مطابق  
 ہو۔ یا کسی اور منصوص کے مشابہ ہو اور ایک نظیر دوسرے نظیر سے ملتی ہو جائے۔ بنا بریں لفظ رائے  
 قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ اور عرف سب کو شامل ہوگا۔

۱۔ حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین (ص ۵۵ ج ۱) میں پہلے رائے کے لغوی معنی بیان کئے ہیں۔ پھر اس  
 کا عام استعمال فقہی استعمال نہیں جیسا کہ مصنف کے بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ بتایا ہے اس  
 کے بعد عہد سلف میں مستعمل معانی و رائے کو تفصیل سے بیان فرمایا اور رائے کو مذہب و محمود میں تقسیم۔ پھر ہر ایک  
 کی تفصیل فرمائی ہے ملاحظہ ہو ص ۵۵-۵۶ ج ۱۔ اس پوری بحث کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں  
 اختصار میں خلل ہے (ع۔ ح) ۲۔ ابو الحسن گرخی نے جو فقہاء حنفیہ سے ہیں ان الفاظ میں استحسان  
 کی تعریف کی ہے۔ ”جب مجتہد کسی مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ کرے بلکہ کسی قوی دلیل  
 کی وجہ سے مختلف فیصلہ صادر کرے تو اسے استحسان کہتے ہیں۔“ بعض فقہاء نے استحسان ”(باقی صفحہ ۱۶۳)“



امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ قیاس، استحسان اور عرف پر عمل کرتے۔ امام مالک اور آپ کے اصحاب قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ سے استدلال کرتے۔ مالکی مذہب میں مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کا عام رواج پایا جاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ اس مذہب میں لچک موجود تھی یعنی اس میں ہرزبانہ کے تقاضوں کا ساتھ دینے کی بڑی صلاحیت پائی جاتی تھی حالانکہ اس میں نسبتاً قیاس پر کم عمل درآمد

دقیقہ حاشیہ از صفحہ ۱۷۲ کی تعریف قیاس خفی سے کی ہے وہ بھی اس میں داخل ہے مالکی مذہب میں استحسان کا مطلب دلیل کلی کو ترک کر کے مصلحت جزئیہ پر عمل کرنا ہے لیکن مصلحت سے مطلق مصلحت مراد نہیں بلکہ وہ مصلحت جس سے استدلال کا پہلو سچ ہونا چاہیے لہذا یہ تعریف ابن العربی کے قول کے مطابق ہے جو انہوں نے احکام القرآن میں ذکر کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ استحسان دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی پر عمل کرنے کو کہتے ہیں۔ مالکیہ کی یہ تعریف گویا نظر ہے۔ تاہم حنفیہ کی تعریف کے قریب قریب سے شاطبی موافقات میں لکھتے ہیں۔

”استحسان کا مقتضی استدلال مرسل کو قیاس پر مقدم کرنا ہے۔“

استحسان کرنے والا صرف اپنے ذوق کا ہی تابع نہیں کرتا بلکہ ایسے مسائل میں شارع کے مقصود کو اپنی طرح سمجھ کر اس کی طرف رجوع کرتا ہے۔ مثلاً بعض مسائل میں قیاس ایک امر کا مقتضی ہو گیا اس سے کسی مصلحت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو یا کسی فساد کا ڈر ہو۔

”مصلح مرسلہ وہ مصلحتیں ہیں جو عند العقل قابل قبول ہوں اور شریعت کا کوئی قاعدہ ان کو ملحوظ رکھنے یا غیر ضروری قرار دینے کی شہادت نہ دیتا ہو۔“

جو مصالح شارع کے نزدیک لغوی ہوں وہ بالاتفاق ناقابل التفات ہیں اور جن کے معتبر ہونے کی شہادت موجود ہو وہ متفقہ طور سے مقبول ہوں گی اور باب قیاس میں داخل ہوں گی۔ فقہاء مالکیہ کے نزدیک استحسان اور مصالح مرسلہ قریب المعنی ہیں کیونکہ استحسان ان کے نزدیک دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی پر عمل کرنے کا نام ہے پس استحسان بہ جنوی اعتبار سے مالکیہ کے یہاں مصالح مرسلہ کے قریب قریب ہے۔ مگر ان دونوں میں ایک باریک فرق بھی موجود ہے۔ غالباً امام مالک سے نقل کردہ اس عبارت میں کہ استحسان علم کا نوسے فی حد حصہ ہے۔ استحسان سے مراد مصالح مرسلہ ہے۔ لہذا ہم دونوں کو ایک دوسرے سے متغایر اور حنفی نقطہ نظر کے مطابق ایک دوسرے سے بعید سمجھتے ہیں کیونکہ حنفیہ ایک کو قبول کرتے اور دوسرے کو رد کرتے ہیں۔ مالکی زاویہ نگاہ سے یہ دونوں قریب المعنی ہیں۔ آئندہ صفحات میں اپنے موقع پر ہم ان کا باہمی فرق واضح کریں گے۔

(از مصنف)



ہو رہا ہے۔ اسی طرح مالکی فقہ میں استحسان کا دائرہ بھی وسیع ہے۔ یہاں تک کہ امام مالک نے فرمایا  
 "استحسان، علم کے دس حصوں میں سے نو حصوں پر مشتمل ہے" لیکن یہ سب طرز استدلال اس وقت  
 کیا جاتا تھا جب کہ نص، فتاویٰ صحابہ و تابعین اور اہل مدینہ کا عمل کسی مسئلہ میں نہ ملتے ہوں۔

امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو انہوں نے دیکھا کہ احکام شریعیہ کے اثبات کے لئے استدلال کا یہ  
 آزادانہ طریقہ قابل اعتماد نصوص سے عاری ہے لہذا استنباط احکام میں انہوں نے اس انوکھے  
 غیر محدود رجحان کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے سوچا کہ قیاس صحیح کی اساس کے ماسوا کسی  
 کو اسلام میں اپنی رائے ٹھونسنے کا حق حاصل نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ قیاس کی صورت میں ایک غیر منصوص  
 مسئلہ کو دوسرے منصوص مسئلہ پر قیاس کر لیا جائے کیونکہ اندر میں صورت رائے کا مطلب نص پر مجبور قرار  
 دینا ہے اور شریعت میں یہ بات کوئی نئی نہیں لیکن جہاں تک مطلق استدلال یا امر منصوص پر غیر مبنی آزادانہ  
 علت کا تعلق ہے وہ شریعت اسلامیہ میں ایک بدعت کا ارتکاب ہے۔ اسی لئے امام شافعیؒ نے فرمایا  
 من استحسن فقد اشع۔ جس نے استحسان کیا اس نے تو شریعت وضع کر لی۔

امام شافعیؒ نے ہی قیاس کے قواعد و ضوابط مقرر کئے اس پر وارد کردہ اعتراضات کو دور کر  
 کے اسے مضبوط بنایا۔ یہاں تک کہ اس کے منقح اثبات کرنے میں آپ حنفیہ سے بھی گئے سبقت  
 لے گئے۔ امام رازی فرماتے ہیں۔

"تعجب ہے کہ قیاس، امام ابوحنیفہؒ کا اوڑھنا بچھونا تھا اور کثرت قیاس کی وجہ سے آپ  
 مخالفین کا ہدف ملامت بنے رہے لیکن بایں ہمہ آپ یا آپ کے اصحاب کسی سے منقول  
 نہیں کہ آپ نے اثبات قیاس کے لئے ایک ورق بھی لکھا ہو یا اپنی تقریر میں کسی شبہ کا  
 ذکر کیا ہو۔ دلائل تو بڑی بات ہے۔ نہ آپ نے انکار قیاس کے دلائل کا جواب دیا بلکہ اس  
 مسئلہ میں گفتگو کرنے والی اور اسے دلائل سے ثابت کرنے والی اولین شخصیت حضرت  
 امام شافعیؒ ہیں۔"

(۸)

## صحابہ و تابعین کے فتاویٰ اور اہل بیت

فتاویٰ صحابہ کا مسئلہ بڑے محرکۃ الآرا مسائل میں سے تھا۔ اہل حدیث اور اہل الرائے انہیں قابلِ محبت مانتے تھے کیونکہ اتباع بہر حال ابتداء سے بہتر ہے۔ پھر صحابہ تو عینی شاہد تھے۔ اس لئے ان کی رائے حامل صدق و صواب اور ان کا دینی شعور ایک خاص حیثیت رکھتا تھا۔ وہ ائمہ دین اور لوگوں کے مقتدا تھے۔ اکثر فقہاء ان کے نظریات سے متاثر ہوئے۔ امام ابوحنیفہ فرمایا کرتے تھے۔

”جب مجھے کوئی مسئلہ کتاب و سنت میں نہیں ملتا تو جس صحابی کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ ان کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اخذ نہیں کرتا۔ جب نوبت ابراہیم، شعبی، حسن، ابن سیرین اور ابن مسیب تک آتی ہے تو ان کی طرح اجتہاد کرنا میرا حق ہے۔“

جب صحابہ کے بارے میں اہل الرائے کے امام، ابوحنیفہ کا یہ نظریہ ہے تو دوسرے ائمہ یقیناً ان کے فتاویٰ و آثار سے زیادہ متاثر ہوئے ہوں گے۔ اس دور میں صحابہ سے منقول فتاویٰ کی اس قدر فراوانی ہوئی کہ فقہاء انہی میں مشغول ہو گئے۔ اور ان کے اقوال کو اپنے اجتہاد کے لئے مشعلِ راہ بنایا ان سے متاثر ہوئے۔ ان کے طریقہ کی پیروی کرتے۔ ان کی رائے کا احترام ملحوظ رکھتے اور کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں ان کے اقوال پر اعتماد کرتے۔ جب کسی رائے پر صحابہ کا اجماع ہو گیا ہوتا تو دوسرے مجتہدین بالفاق اس پر عمل کرتے۔

اگر کسی صحابی سے کوئی ایسا قول مروی ہو جس کا کوئی مخالف معلوم نہیں تو اکثر فقہاء اس پر عمل کرتے۔ اگر صحابہ کسی مسئلہ میں مختلف خیال ہوں تو اکثر مجتہدین ان کے وہ نظریات اخذ کرتے جو ان کے مسلک کے مطابق ہوتے مگر ان اقوال کے دائرہ سے نکل کر دوسرے نظریات کو قبول کرنا درست خیال نہیں کیا جاتا تھا۔

تابعین اور مجتہدین کے زمانہ میں فقہاء اسی روش پر گامزن رہے گو اس کو مستقل قاعدہ نہ بنایا اور نہ دین کے اصول و احکام سے ماخوذ ضابطہ قرار دیا تھا۔ اس طرز عمل کی وجہ غالباً یہ تھی کہ صحابہ نزول قرآن کے سنی شاہد تھے لہذا وہ سمجھتے تھے کہ ان کے سب نظریات مشکوٰۃ بنوت سے ماخوذ ہوں گے کیونکہ جو امر آپ کی جانب منسوب ہو یا اس سے آپ کا کوئی رابطہ رہا ہو اس میں کسی کو یارائے اجتہاد نہ تھا۔ پس ان کے یہ نظریات قیاس فقہی نہیں بلکہ اجتہاد کی نسبت، سنت کے زیادہ قریب ہیں۔

مزید براں صحابہ کا اتباع، اسلام کے اولین داعی اور فقہ اسلامی کی نشر و اشاعت کرنے والوں کی حیثیت سے بھی تھا کیونکہ صحابہ ہی وہ درخشندہ ستارے تھے جنہوں نے اپنی حیا پاشیوں سے کائنات ارضی کو بقعہ نور بنایا۔

آثار صحابہ ابو حنیفہ اور شافعی کی نظر میں

امام ابو حنیفہ اسی دور میں پیدا ہوئے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے دور کے تمام فقہاء سے مستفید ہوئے۔ لہذا آپ کا متاثر ہونا ایک طبعی امر تھا چنانچہ آپ اس سے متاثر ہوئے اور اسے اپنی رائے پر ترجیح دی۔ ان کے بعد امام شافعی سے بھی منقول ہے کہ وہ آثار صحابہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

”ان کی رائے ہمارے لئے ہماری ذاتی رائے سے بہتر ہے۔“

حافظ ابن قیم، اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں۔

”امام شافعی نے رسالہ قدیمیہ میں فرمایا۔ وہ علم و فضل، ورع و تقویٰ، اجتہاد اور ہر اس امر

میں جس کا ان پر استدراک کیا گیا۔ ہم پر فائق ہیں۔ ان کے خیالات ہمارے نزدیک

زیادہ قابلِ شناسش اور ہماری رائے سے کہیں اولیٰ و افضل ہیں۔“



حافظ ابن قیم، امام شافعی کی کتاب اختلاف بالک سے نقل کیے ہیں۔

علم کے متعدد درجات ہیں زا اکتب و سنت

(۳) اجماع جہاں کتاب و سنت کے دلائل موجود نہ ہوں۔

(۴) قول صحابہ جب کہ اس کا کوئی مخالف نہ ہو۔

(۵) اختلاف صحابہ

(۶) قیاس

امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اقوال صحابہ خاص اہمیت کے حامل تھے۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے فقہی اصول ذکر کرتے وقت ہم ان کی تفصیلات ذکر کریں گے۔ سر دست صرف تمہید پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

جہاں تک تابعین کا تعلق ہے بعض فقہاء حدیث ان کے ملک کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ ہم امام ابو حنیفہ کا قول ذکر کر چکے ہیں کہ تابعین کی طرح انہیں بھی سنی اجتہاد حاصل ہے۔

اب ہم اس مسئلہ کی بجانب متوجہ ہوتے ہیں جس کو امام مالک نے اٹھایا تھا۔ **تعالیٰ اہل مدینہ** اور جس پر آپ بڑی غضب و غمی سے قائم تھے اور وہ ہے تعالیٰ اہل مدینہ کا مسئلہ۔ آپ نے ان کے عمل سے اس لئے اخذ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہجر ہونے کی وجہ سے لوگ اہل مدینہ کے تعالیٰ کی پیروی کرتے تھے۔ قرآن حکیم بھی اسی زمین پاک میں انرا جیسا کہ امام مالک نے امام بیہق کو خط میں تحریر کیا اور بیہق نے اس کا جواب لکھا۔ اس دور کے فقہاء میں یہ مسئلہ جدل و مناظرہ کا مرکز و محور رہ چکا تھا۔

ابن قیم فرماتے ہیں کہ امام مالک کے تعالیٰ اہل مدینہ سے ارتدادی دوسرے شہر والوں کو الزام دینے کے لئے نہ تھا نہ اس لئے کہ یہ زمین میں ایک لازم الاتباع نبوت ہے جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ آپ کی نگاہ میں یہ ایک پسندیدہ عمل تھا۔ اعلام التوحید میں فرماتے ہیں کہ امام مالک نے بذات خود ہارون الرشید کو لوگوں کو مالکی فقہ پر مجبور کرنے سے منع کیا تھا۔ ہارون یہ ارادہ کر چکا تھا۔ امام مالک نے فرمایا۔

”سخنرت کے صحابہ دیار و اصاریں پھیل گئے۔ ہرگز وہ مسکے یہاں وہ علم موجود تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا تعامل پوری امت مسلمہ کے لئے حجت لازمہ نہیں تھا۔ صرف آپ نے ان کے عمل پر اظہارِ خوشنودی فرمایا۔ آپ نے یہ بھی نہیں فرمایا۔ نہ موطائیں نہ کسی دوسری جگہ۔ کہ اہل مدینہ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال پر عمل جائز نہیں۔ آپ صرف بتایا کرتے تھے کہ یہ آپ کے شہر والوں کا عمل ہے۔ آپ کا دعویٰ لخص چالیس سے کچھ زائد مسائل کے بارہ میں اہل مدینہ کے اجماع کا ہے۔ ان کے علاوہ اہل مدینہ کے اقوال کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ مسائل جن میں یہ معلوم نہیں کہ کسی نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو۔

۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ دوسروں کے خلاف ہوں، اگرچہ اس کا آپس کا اختلاف معلوم نہ ہو۔

۳۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ بذات خود مختلف الخیال ہوں۔

امام مالکؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ ایسا اجماع امت ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ یہ قسم اول کا نہیں ہے۔ خبر واحد پر مقدم کیا ہے لیکن یہ ان امور نقلیہ میں ممکن ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔

(۹)

# اسلامی فرقے

امام ابوحنیفہؒ نے بہت سے اسلامی فرقوں سے ملاقات کی اور ان سے کسبِ علم و فضل کیا جیسا کہ سابقہ بیانات سے واضح ہے لہذا مختصراً آپ کے معاصر فرقوں کا حال بیان کرنا ضروری ہے۔ جن کے اذکار و آرائشے آپ آگاہ ہوئے اور ان سے بحث و مناظرہ کیا۔



## ۱۔ شیعہ

**شیعہ کا آغاز ظہور** شیعہ قدیم ترین اسلامی فرقہ ہے۔ یہ سیاسی فترت حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں پھلا پھولا جب حضرت علیؓ لوگوں سے ملنے جلتے تو وہ آپ کی ذاتی مساجد میں اور علیؓ زینتی قابلیت دیکھ کر خوش ہوتے۔ شیعہ داعیوں نے اس عقیدے سے فائدہ اٹھایا اور لوگوں میں اپنا مذہب پھیلانا شروع کر دیا، جب اموی دور آیا اور علوی، امویوں کے ظلم و ستم کا نشانہ بنے تو محبت کے پر پوشیدہ جذبات منظر عام پر آنے لگے۔ لوگوں نے عیشم خود دیکھا کہ حضرت علیؓ اور ان کی اولاد تختہ مشق ستم نبی ہوئی ہے اور اس طرح شیعہ مذہب کا دائرہ وسیع ہوا اور اس کے اعوان و انصار زیادہ ہو گئے۔

اس فرقہ کا مرکزی نقطہ خیال یہ ہے کہ امامت مصلحتاً عامہ کی پینر نہیں کہ امامت مسلمہ کو سونپ دی جلتے اور امام عباس کی رائے سے مقرر کیا جائے۔ بلکہ یہ دین کا ستون اور اسلام کی اساس ہے کسی نبی کے لئے اس سے شہادت برتنا اور امت کے حوالہ کر دینا روا نہیں بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کے لئے امام معین کیے۔ ایسا امام کا صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہونا ضروری ہے۔ شیعہ کے نزدیک حضرت علیؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے امتیاز کردہ خلیفہ اور تمام صحابہ سے افضل تھے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے افضل الصحابہ ہونے کے عقیدہ میں شیعہ منفرد نہ تھے بلکہ بعض صحابہ بھی اس کے قائل تھے چنانچہ

ملہ مقدمہ ابن خلدون (ص ۱۶۲) فصل فی مذاہب الشیعۃ فی الاما۔ (ع۔ ج)

عمار بن یاسر، مقداد بن اسود، ابوذر غفاری، سلمان فارسی، جابر بن عبد اللہ، ابی بن کعب، حذیفہ  
بریدہ، ابوالیوث، سہیل بن حنیف، عثمان بن حنیف، ابوالہیثم، خزیمہ بن ثابت، ابوالطفیل  
عامر بن وائل، عباس بن مطلب اور ان کے بیٹے اور تمام نبی ہاشم، تفضیل علی کا عقیدہ رکھتے  
رکھتے تھے۔ ابتداءً زبیر کا بھی یہی خیال تھا پھر اس سے رجوع کر لیا۔ بنو امیہ میں بھی بعض لوگ  
اس کے قائل تھے مثلاً خالد بن سعید بن عاص اور عمر بن عبد العزیز۔

شیعہ کے مختلف درجات تھے بعض حضرت علیؑ کی تکریم و تکریم میں مبالغہ آمیز ہی سے کام لیتے  
بعض اعتدال پسند تھے۔ موخر الذکر عقیدہ کے حامل شیعہ حضرت علیؑ کو تمام صحابہؓ سے افضل سمجھتے  
مگر کسی کی تکفیر نہ کرتے۔ ابن ابی الحدید اعتدال پسند شیعہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔  
یہ خود بھی انھیں لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔

اعتدال پسند شیعہ ہی اس مسلک میں اصحابِ نجات و خلاص اور فاترہ الحرام تھے کیونکہ  
وہ راہ اعتدال کے سالک تھے۔ ان کا خیال تھا کہ حضرت علیؑ آخرت میں افضل المخلوق  
ہوں گے اور جنت میں ان کا مرتبہ سب سے اعلیٰ تر ہوگا۔

۱۔ ابن ابی الحدید شیعہ ہے دگو اعتدال کی بھی اس میں آمیزش ہے (بعض صحابہ کی طرف اس کی یہ منسوب  
کردہ بات قطعاً صحیح نہیں۔ اولاً صحیح و مستند احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ  
میں صدیق اکبرؑ کو افضل الصحابہ سمجھا جاتا تھا (صحیح بخاری باب فضل ابی بکر بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفتح الباری  
ص ۳۵۸ ج ۳) ثانیاً امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صدیق اکبرؑ کی افضلیت صحابہ و تابعین کا اجماعی مسئلہ ہے اجمع  
المصحابہ و اتباعہم علی افضلیۃ ابی بکرؑ ثم عمرؑ ثم عثمانؑ ثم علیؑ ورضوان اللہ علیہم اجمعین ج ۱

وفتح الباری ص ۳۵۹ ج ۳) ثالثاً سب صحابہ کرامؓ — بشمول ان سب کے جن کے اسمائے گرامی یہاں  
گنتے گئے ہیں — نے بالفاق اپنے میں سے افضل قرار دے کر صدیق اکبرؑ کو اپنا امام برحق منتخب کر لیا جو آنحضرتؐ  
کے قریب بہ صراحت نص میں پر مبنی تھا۔ والبعاصود حضرت علیؑ نے بکرات مرات صدیق اکبرؑ کی افضلیت کی شہادت  
دی ہے۔ خامساً شمار کردہ صحابہ میں سے بعض سے صراحتاً افضلیت صدیق اکبرؑ مستند طریقوں سے مروی ہے۔

دیکھئے فتح الباری صفحہ ۱۶۸ بالقرۃ العینین فی تفضیل الثخین از شاہ ولی اللہؒ ص ۲۶ - ۳۶، منہاج السنۃ ج ۱  
ص ۱۶۵ - ۱۶۸) لہذا یہ بالکل غلط ہے کہ بعض صحابہ حضرت علیؑ کو افضل (صحابہ سمجھتے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیہ حیات  
شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (ع. ج) ص ۲۶۰) لہذا یہ بھی ثبوت طلبی جو بہت مشکل ہے (ع. ج) ص ۳۰۰ شرح بلوغ لابن ابی الحدید۔



”آپ دنیا میں افضل المخلوق اور لاعداد و خصوصیات و کمیزات کے حامل تھے۔ آپ کا دشمن خدا کا دشمن اور کفار و منافقین کی طرح ابدی جہنمی ہے۔ الا یہ کہ وہ ثابت ہو کہ آپ کی محبت و الفت کے عقیدہ پر فوت ہو۔“

جہاں تک ہاجرین و انصار کے ان اکابر کا تعلق ہے جو حضرت علیؑ سے پہلے امانت کے وارث ہوئے۔ اگر علیؑ نے ان کی خلافت کا انکار کیا ہوتا اور ان کے افعال و اعمال پر غیظ و غضب کا اظہار کیا ہوتا، یا تلوار اٹھاتی ہوتی یا کم از کم اپنی ذات کی طرف دعوت دی ہوتی تو ہم بھی ان کو یقیناً ہالک سمجھتے اور خیال کرتے کہ گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نشانہ غضب و ملامت ہو گئے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ کے حق میں فرمایا تھا۔

”تمہاری صلح میری صلح اور تم سے لڑائی میرے خلاف اعلان جنگ ہے۔“ نیز آپ نے فرمایا

”خدا یا اعلیٰ کے دوست کو دوست اور ان کے دشمن کو دشمن تصور کر۔“

آپ نے مزید فرمایا

”اے علیؑ آپ کو صرف مومن ہی چاہتا ہے اور منافق ہی آپ کے خلاف بغض و عناد رکھتا ہے۔“ لیکن ہمیں قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ نے خلفاء سابقین کی خلافت کو پسند فرمایا۔ ان کی بیعت کی۔ ان کی اقتداء میں نماز پڑھی۔ نکاح کے لئے ان کو اپنی بیٹیاں دیں اور ان کے عطا کردہ مال غنیمت کو اپنی ضروریات میں صرف کیا۔ لہذا ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ ہم آپ کے طرز عمل سے تجاوز کریں اور آپ کے معلوم و معروف مذہب کو نظر انداز کر دیں۔ دیکھئے! جب آپ نے امیر معاویہؓ سے اظہار بیزاری کیا تو ہم بھی بیزار ہو گئے۔ جب آپ نے ان پر لعنت کی تو ہم بھی کرنے لگے۔ جب آپ اہل شام اور وہاں کے باقی ماندہ صحابہؓ مثلاً عمرو بن عاص اور ان کے بیٹے عبداللہ کو گمراہ قرار دینے لگے تو ہم نے بھی اسی کی پیروی کی۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہم نے حضرت علیؑ کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نبوت کے مرتبہ میں شریک نہیں کیا اور اس کے علاوہ ہر اس فضیلت میں شریک کر دیا جو آپ میں اور حضرت علیؑ میں قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی تھی۔ جن اکابر صحابہؓ پر لعن و تشنیع آپ سے منقول نہیں ہم بھی ان کی جرح و قدح سے

لے پہلی روایت لاپتہ ہے، دوسری کمزور ہے (ع-ج) کہ حضرت علیؑ سے ایسے انتہا پسندانہ طرز عمل کا ثبوت بہت مشکل ہے (ع-ج)



اقتناء کرتے ہیں اور وہی بڑا ذکر کرتے ہیں جو آپ نے فرمایا۔

غلو پیشہ اور طرف داری سے کام لینے والے شیعہ نے حضرت  
غالی شیعہ کے عقائد شیعہ علیؑ کو نبوت کے مرتبہ پر فائز کر دیا۔ بعض شیعہ سمجھتے تھے کہ

نبوت درحقیقت حضرت علیؑ کا حق تھا جبریل امین غلطی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چلے  
گئے۔ بعض حضرت علیؑ کی الوہیت کا عقیدہ رکھتے تھے بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ حضرت علیؑ  
اور ان کی اولاد میں حلول کر چکے ہیں۔ یہ قول نصاریٰ کے مذہب سے ملتا جلتا ہے۔ کیونکہ نصاریٰ کے  
نزدیک ذات خداوندی حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں حلول کر آتی تھی۔ بعض یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ہر  
امام کی روح جس میں اللہ تعالیٰ حلول کر چکے ہوتے ہیں بعد میں آنے والے ائمہ کی جانب منتقل ہو جاتی  
ہے۔ گویا تانسخ کے قائل تھے۔

اکثر امامیہ شیعہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کے آخری فرض کردہ امام مرے نہیں بلکہ وہ یقید حیات  
رزق کھا رہے ہیں اور واپس آکر زمین کو اسی طرح عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ وہ قبل ازیں  
ظلم و جور سے پر ہو چکی ہوگی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ حضرت علیؑ یقید حیات ہیں اور فوت نہیں ہوئے یہ سبب یہ کہلاتے ہیں  
ایک گروہ کا خیال ہے کہ محمد بن حنفیہ رضوی کے مقام پر زندہ موجود ہیں۔ ان کے پاس پانی  
اور شہد دھرا ہے۔

بعض شیعہ کہتے تھے کہ یحییٰ بن زید نہ مصلوب ہوئے اور نہ مقتول بلکہ وہ زندہ رزق کھا رہے ہیں  
فرقہ اثنا عشریہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ ان کے بارہویں امام محمد بن حسن عسکری جنہیں وہ ہمدی کہتے  
تھے۔ عتہ کے مقام پر ایک تہ خانہ میں داخل ہوئے اور اپنی والدہ کے ساتھ وہاں محبوس ہو کر غائب ہو  
گئے۔ آخری زمانہ میں نکلیں گے اور زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ وہ ان کے منتظر رہتے  
ہیں اور ضرب کی نماز کے بعد ہر شب وہ اس تہ خانہ کے دروازے پر انتظار کرتے ہیں۔ ایک سواری  
بھی موجود ہوتی ہے، وہ ستارے طلوع ہونے تک آپ کا نام لے لے کر نکلنے کے لئے پکارتے

۱۰ شرح پنج البلاغہ لابن ابی الحدید ۱۰۰ یہ فرقہ غرابیہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ سمجھتے تھے حضرت علیؑ، محمد صلی اللہ  
علیہ وسلم سے ایسے ملتے جلتے ہیں جیسے ایک گواد دوسرے گڑے سے غراب عربی میں گڑے کو کہتے ہیں۔ (مصنف)

رہتے ہیں پھر منہ زور ہوتے ہیں اور اس کام کو آئندہ شب تک ملتوی کر دیا جاتا ہے۔

بعض شیعہ کا اعتقاد ہے کہ فوت شدہ امام دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں آئے گا وہ قرآن میں

مذکورہ قصہ اصحاب کہف، عزیر علیہ السلام کے واقعہ اور مقتول نبی اسرائیل جو ذبیحہ گائے کی ہڈیوں سے  
بگ کر زندہ ہوا سے حیات بعد الممات پر استشہاد کرتے ہیں۔

بعض شیعہ نے مذکورہ عقائد کے پہلو بہ پہلو خطرناک قسم کے اجتماعی و معاشرتی نظریات کو بھی

شامل کر لیا تھا۔ یہ نظریات نسل انسانی کے لئے بے حد تباہ کن اور دین و مذہب کو بیخ و بن سے

اٹھا کر پھینکنے والے تھے۔ انہوں نے شراب، مردار اور حرمات تک کو مباح کر دیا اور دلیل میں یہ

آیت پیش کی۔ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ حَتَّىٰ يَأْكُلُوا مِمَّا آتَاهُم مِّنْ

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (المائدہ: ۵)

وہ سمجھتے تھے کہ قرآن میں جہاں کوپس مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کی حرمت کا ذکر ہے

اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن سے عداوت رکھنا ضروری ہے مثلاً معاذ اللہ حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ

اور معاویہؓ اور جہاں ذرائع و احکام کا تذکرہ ہے تو ان سے مقصود اہل بیت ہیں جن سے محبت و

مودت رکھنا ناگزیر ہے جیسے حضرت علیؓ، حسنؓ، حسینؓ اور ان کی اولادؓ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ فرقہ شیعہ مختلف و متعدد

شیعہ مذہب کی اصل کہاں سے ہے | افکار و نظریات، کامیجوں مرکب تھا اور اس کے

حامل مذاہب قدیمہ اور باطل افکار و اوہام کی وادیوں میں بٹھکتے پھرتے تھے۔ پھر جن کو وہ اسلام کے

لبادہ میں دکھانا چاہتے تھے مگر اسلام کی پاک صاف قبائلی کو اپنی آغوش میں نہ لے سکی کیونکہ عقیدہ

توحید ان ابا طیل سے متصادم تھا۔

بعض یورپین علماء نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ شیعہ فرقہ کیسے پیدا ہوا؟ کیونکہ اس کے بعض مبادیات

یقیناً ایسے ہیں جو اسلام میں یقیناً باہر سے داخل ہوئے ہیں۔

پروفیسر ولہون کا خیال ہے کہ شیعہ کا اصل منبع فارسیت کے بجائے یہودیت ہے۔ کیونکہ اس

سے مقدمہ ابن خلدون نے الملل والنحل للہرستانی والنحطط للمقرنی سے امام شیبہ کی رائے بھی لیا ہے

دیکھئے العقد الفریہ۔

اس کا بانی عبداللہ بن سبا یہودی تھا۔

مشہور فرانسیسی مستشرق پروفیسر ڈوزی لکھتے ہیں کہ شیعہ مذہب فارسی الاصل ہے۔ یہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عرب حریت پیشہ تھے جب کہ اہل فارس ان کے مقابلہ میں بادشاہوں کو مانتے تھے۔ بادشاہ کے بعد اس کا بیٹا جانشین ہوتا۔ انتخابِ خلیفہ کا مطلب ان کی سمجھ میں نہ آتا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے خانی سے رحلت فرما گئے اور آپ کی کوئی نہ بیٹا نہ لاد نہ تھی لہذا آپ کے چچ زاد بھائی حضرت علیؑ سے بڑھ کر آپ کا کوئی وارث نہیں ہوتا چاہے آپ جو شخص بھی ان سے سنی خلافت لیتا ہے جیسے حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور ابو موسیٰ خثعمیہ سب ظالم و جائز تھے۔ انعموز باللہ من ذلک، اہل فارس، بادشاہوں کی الوہیت کے بھی قائل تھے۔ اسی نگاہ سے وہ حضرت علیؑ اور آپ کی اولاد و احفاد کو دیکھتے اور کہتے کہ امام کی اطاعت اولین فریضہ ہے اور اس کی اطاعت میں خدا کی اطاعت مضمر ہے۔ فان فلو من کہتے ہیں:-

شیعہ کے بعض فرقے ایشیاء کے قدیم مذاہب مثلاً بدھ مت اور ہانی مذہب کے ہم عقیدہ ہیں۔ یہ حقیقت ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا ہے کہ شیعہ مذہب، محبتِ اہل بیت میں غلو کے باوجود ایشیاء کے بعض قدیم مذاہب کے افکار و نظریات کا حامل تھا اس میں ہندوؤں کا عقیدہ تناسخ موجود تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک انسان کی روح دوسرے کی جانب منتقل ہو جاتی ہے۔ بعض شیعہ نے یہ عقیدہ اپنے اماموں پر چپاں کیا اور کہنے لگے کہ ایک امام کی روح دوسرے میں منتقل ہو جاتی ہے۔

پرانے برہمنوں اور مسیحیوں سے خدا کے انسانوں میں حلول کرنے کا مسئلہ اخذ کیا۔ یہودیت سے بھی بہت کچھ سیکھا۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

بعض اماموں کی حیات و نفا کا شیعہ مسئلہ یہودیت سے اخذ ہے۔ یہودی بھی کہتے ہیں کہ الیاس علیہ السلام اور نوح بن عازر بن ہارون علیہ السلام آج تک زندہ ہیں بعض سو فیاء بھی اسی راہ پر گامزن ہوئے اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ خضر اور الیاس علیہما السلام اب تک یقید حیات ہیں۔ بعض لوگ بولے کہ تھے ہیں کہ حضرت الیاس



انہیں جنگوں میں اور حضرت خضر چرکا ہوں اور باغات میں ملتے رہتے ہیں اور جب انہیں یاد کیا جاتا ہے تو وہ آمو جو رہتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ شیعہ فرقہ میں مذاہب قدیمہ کے بہت سے غلط اور باطل عقائد پائے جاتے تھے جو اسلام میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت سے مسلمانوں میں گھس آئے یا اپنی خاص قسم کی تربیت اور مخصوص گرد و پیش کے اثر سے مسلمانوں میں پھیل گئے جو بظاہر حلقہ بگوش اسلام ہوئے مگر قدیم خیالات کو کلیتہً ترک نہ کر پائے۔

یہ ہے شیعیت کا اجمالی جائزہ۔ اب ہم ان کے مشہور فرقوں اور ان کی تاریخی ظہور و شیوع کو بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ اس فرقہ کے تمام ادوار کھل کر سامنے آجائیں۔

۱۔ سبئیہ۔ یہ عبداللہ بن سبا کے پیرو تھے جو حیرہ کا رہنے والا یہودی تھا بظاہر اسلام کا دعویٰ کرتا تھا۔ اس کی ماں ایک

سیاہ لونڈی تھی اسی لئے اسے ابن السوداء بھی کہتے تھے۔ یہ حضرت عثمانؓ کے اشد مخالفین میں سے تھا یہ اپنے خیالات مسلمانوں میں پھیلاتا اور ان میں فتنہ و فساد کا دروازہ کھولتا تھا اس کی گفتگو زیادہ تر حضرت علیؓ کے متعلق ہوتی تھی۔

اس کی فتنہ پروری کا آغاز اس سے ہوا کہ وہ کہنے لگا میں نے تو رات میں دیکھا ہے کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور علیؓ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وصی تھے جس طرح آپ خیر الانبیاء ہیں اسی طرح علیؓ خیر الادعیاء ہیں۔ پھر کہنے لگا۔ محمد دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں آئیں گے۔ کہا کرتا تھا کہ میں حیران ہوں لوگ عیسیٰ (علیہ السلام) کی واپسی کا عقیدہ رکھتے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم

۲۔ الفضل ص ۱۸۰ ج ۲۔ یہ تو تاریخی سے ابن سبا کی شخصیت مسلمہ ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے علاوہ شیعہ مورخین مصنفین اس کو نہ صرف مانتے چلے آئے ہیں بلکہ کسی نے اس کے وجود کا انکار نہیں کیا۔ مگر تعجب ہے کہ تحقیق کے نام پر اب کہ یہ انکشافی الہام ہوا کہ ابن سبا کی شخصیت فرضی ہے! مصر کے نابینا ڈاکٹر طہ حسین جو مصر کے صحافی قسم کے ادیب یا ادیب قسم کے صحافی ہیں۔ ان کی ایک غیر حتمی کتاب الفتنۃ الکبریٰ کو تحقیقی کتاب سمجھ لیا گیا ہے۔ ابن سبا کے متعلقہ معلومات سے لے دیکھئے تہذیب

ابن عساکر ص ۲۲۸ ج ۴ ولسان المیزان ص ۲۴۹ ج ۳ وغیرہ۔ کیا مسلمہ تاریخی باتوں کا انکار تاریخ کی تہذیب کے مترادف نہیں؟

بت کے قائل نہیں۔ اپنے اس قول پر آیت قرآنی سے استشہاد کرتا۔ ان الفاظ میں فرض

بک القرآن لرادك الی معاد (۲۸: ۸۵)

پھر تدبیری طور پر الوہیت علی کا عقیدہ رکھنے لگا۔ حضرت علیؑ کو پتہ چلا تو قتل کے ورپے ہوئے  
مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روک دیا اور فرمایا: اسے قتل کرنے سے آپ کے ساتھی بگڑ جائیں گے  
اور آپ اہل شام سے رشتہ چاہتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے اسے المدائن کی طرف ملک بدر کر دیا جب  
حضرت علیؑ شہید ہوئے تو ابن سنان نے لوگوں کی شب علیؑ سے فائدہ اٹھایا اور لوگوں کو گمراہ کرنے اور  
ان میں فتنہ پروری کا دروازہ کھولنے کے لئے حضرت علیؑ کے متعلق لوگوں میں گستاخانہ مشہور کرنے لگا  
وہ لوگوں کو بتاتا تھا کہ حضرت علیؑ قتل نہیں ہوئے بلکہ نسطور (حضرت علیؑ کی شکل کا ایک شیطان تھا) حضرت علیؑ  
علیؑ (علیہ السلام) کی طرح آسمان پر چڑھ گئے ہیں جیسے یہود و نصاریٰ عیسیٰ (علیہ السلام) کو قتل  
کرنے کے دعوے میں کاذب تھے اسی طرح خواجہ قتل علیؑ کے دعوے میں دھم گدھی سے کام  
لیتے ہیں۔ یہود و نصاریٰ نے ایک منسلوب آدمی کو دیکھا تھا جس کی شکل و صورت عیسیٰ (علیہ السلام)  
سے ملتی تھی۔ اسی طرح حضرت علیؑ کے قتل کا دعویٰ کرنے والوں نے بھی (حضرت علیؑ کے ایک  
ہم شکل کو مقتول دیکھا اور اسے علیؑ سمجھے۔ حالانکہ آپ آسمان پر تشریف لے گئے ہیں۔ یہ بھلی کی بھلک  
وراصل آپ کی آواز سے اور اس کی چمک حضرت علیؑ کی مسکراہٹ۔ اس فرقہ کے لوگ بھلی کی گرج سنتے  
تو کہتے۔ السلام علیک یا امیر المؤمنین۔ عمر بن شریک کا قول ہے کہ ابن سنان سے کہا گیا (حضرت  
علیؑ قتل ہو چکے ہیں۔ وہ بولا اگر آپ تھیلی میں رکھ کر حضرت علیؑ کا بھیجہ بھی میرے پاس لے آئیں تو میں  
میں ان کی موت کی تصدیق نہ کروں گا۔ آسمان سے اترنے سے پہلے انہیں موت نہیں آسکتی جب کہ وہ  
ساری کائنات ارضی کے واحد مالک ہوں گے۔

۲۔ فرقہ کیسائیہ | اور یہ لیا یہ کہ فرہم اس وقت آیا جب سلم بن خلیل حضرت حسین کی طرف  
۱۔ مختار بن عبید ثقفی کے پیرو کاہتھے۔ مختار پہلے خارجی تھا۔ پھر شیعہ کا لبادہ

۱۔ الفرق بین الفرق لعبد القاهر البغدادی | کیسائیہ کی نسبت کیسان کی طرف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کیسان حضرت  
سنان کا آزاد کردہ غلام تھا۔ بعض کے نزدیک محمد بن حنفیہ کے شاگرد کا نام ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی نسبت ابو عمرو  
ثقفی اور بھیلہ کا مولیٰ اور محمد ثقفی کا چرکیدار تھا۔ یہ کہا کرتا تھا کہ محمد بن حنفیہ نے مختار کو ان کے نام سے رہائی دینا چاہی۔



سے کو فہ آئے تھے تاکہ حالات دریافت کر کے اپنے چچا زاد بھائی حضرت حسینؑ کو آگاہ کریں۔ مختار کو  
 علیہ اللہین زیاد کے سامنے لایا گیا۔ علیہ اللہ نے اسے پٹیا اور حضرت حسینؑ کی شہادت تک اسے  
 جھوس رکھا۔ پھر ابن زیاد کے بیٹے عبد اللہ بن عمر کی سفارش پر اسے اس شرط پر رہا کر دیا کہ وہ کوثر  
 سے نکل جائے چنانچہ وہ حجاز کی طرف چلا گیا۔ مختار سے منقول ہے کہ اس نے کوثر سے جاتے وقت  
 کہا تھا۔

”میں شہیدِ عظیم، سید المسلمین، نبیرہ رسول حضرت حسینؑ کا انتقام لے کر رہوں گا اور ان کے  
 بدلہ میں اس تعداد میں کو قتل کروں گا جتنے یحییٰ بن زکریا علیہ السلام کے خون کے  
 عوض مارے گئے تھے۔“

مختار پھر ابن زبیر سے مل گیا اور اس شرط پر بیعت کی کہ خلیفہ ہونے پر اسے کوئی عہدہ دینگے  
 چنانچہ اس نے عبد اللہ بن زبیر سے مل کر اہل شام سے لڑائی کی اور یزید کی موت کے بعد کوثر  
 لوٹ آیا اور لوگوں سے کہنے لگا۔

”مجھے وحی کے بیٹے ہمدی (محمد بن حنفیہ) نے تمہاری طرف اپنا اور وزیر بنا کر بھیجا ہے۔  
 اور محمد بن کو قتل کرنے، اہل بیت کے خون کا بدلہ لینے اور کزروں سے مدافعت کرنے کا  
 حکم صادر کیا ہے۔“

مختار کہا کرتا تھا کہ وہ محمد بن حنفیہ کی طرف سے آیا ہے کیونکہ وہی حضرت حسینؑ کے خون کے وارث  
 ہیں۔ محمد بن حنفیہ بڑے جلیل القدر تھے۔ لوگ ان سے بے پناہ محبت کرتے۔ کیونکہ عبد الکریم شہرستانی  
 کے قول کے مطابق آپ بہت اچھے عالم دین، صاحبِ فکر و نظر اور تباح و عواقب میں بڑے صاحبِ الراء  
 تھے۔ آپ کے والد ماجد حضرت علیؑ نے آپ کو ہونے والی جنگوں کے حالات بتا دیئے تھے۔ محمد بن حنفیہ  
 کو حبِ مختار کی بدینتی اور اس کے ادھام و اکاذب کا پتہ چلا تو کھلم کھلا مختار سے اظہارِ بیزاری کیا لیکن  
 برادری کے باوجود بھی بعض شیعہ مختار کی اطاعت کا دم بھرتے تھے۔ مختار عربی کا ہنوں کا پارٹ بھی ادا

رقیبہ حاشیہ از صفحہ ۱۸۷ دعوت دینے کی اجازت دی ہے۔ عبد الکریم شہرستانی الملل و الععل میں تبیین مختار کو کیسیانہ  
 سے ایک فقرہ شمار کرتے ہیں لیکن مختار کے بارے میں ان کا قول ہے کہ وہ کیسیانہ شیعہ بن گیا تھا۔ گویا مختار  
 نے اہل بیت شیعہ کیسیانہ کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ (مصنف)



رتا تھا اور ان کی طرح مسجع و مقفی عبارت بولتا۔  
چنانچہ اس سے یہ فقرے منقول ہیں۔

اس ذات کی قسم جو سمندروں، کھجوروں کے درختوں،  
عام درختوں، جنگلوں اور فرشتوں کی مالک ہے۔ میں  
لچک دار نیزے اور شمشیر خارا شگاف سے تمام بغاوت  
پیشہ لوگوں کو موت کی نیند سلا دوں گا۔

جب دین اپنی اصلی حالت پر آجائے، مسلمانوں کی  
خامیاں دور ہو جائیں اور میں مومنوں کے سینوں کی  
پیاس بجھاؤں تو دنیا کے زوال کی میرے نزدیک کوئی  
حیثیت نہ ہوگی اور میں موت سے ہم کنار ہونے کے خطرہ  
سے بے نیاز ہو جاؤں گا۔

اذا اتی۔  
مختار علویوں کے دشمنوں سے نبرد آزما ہوا اور انہیں بے دریغ قتل کرتا رہا۔ شہادتِ حسینؑ  
میں شرکت کرنے والوں کو ڈھونڈھ کر موت کے گھاٹ اتارا۔ شیعہ اسے بہت چاہنے لگے۔ انہوں  
نے ہالہ کی طرح مختار کو گھیر لیا اور ہر جگہ اس کا ساتھ دینے لگے لیکن مصعب بن زبیر کی لڑائی میں اس  
نے ہزیمت اٹھائی اور مارا گیا۔

(۱) فرقہ سبئیہ کی طرح جو جزا الہی کے انسان حلول کرنے کا اعتقاد رکھتے  
فرقہ کیسیانیہ کے عقائد ہیں کیسیانیہ ائمہ کی الوہیت کے قائل نہیں بلکہ ان کے عقیدہ کی اساس  
یہ ہے کہ امام ایک مقدس آدمی ہوتا ہے جس کی وہ اطاعت کرتے اور اس کے علم و فضل پر پورا بھروسہ  
کرتے ہیں۔ اسے گناہوں سے معصوم سمجھتے ہیں اس بنا پر کہ وہ آخر علم خداوندی ہوتا ہے۔  
۲۔ کیسیانیہ بھی سبئیہ شیعوں کی طرح رحبت امام کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ وہ امام ان کے خیال میں  
حضرت علیؑ، حسنؑ اور حسینؑ کے بعد محمد بن حنفیہ ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ فوت ہو چکے ہیں اور پھر  
واپس آئیں گے لیکن اکثر یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ فوت نہیں ہوئے بلکہ رضوی کے پہاڑ پر رہتے ہیں۔  
ان کے پاس شہد اور پانی رکھا ہے۔ مشہور شاعر کثیر عجزہ انہی میں سے تھا وہ کہتا ہے۔

## شعرہ

الا ان الائمة من قریش

ولاة الحق اربعة سواع

علی و الثلثة من بنیہ

هم الاسباط لیس بھو خفاہ

قسط سبط ایمان و سیر

و سبط غیبتہ کد ملاء

و سبط لایذوق الموت حتی

یقود الخیل یتبعہ اللواء

تغیب لایدری عنہم زمانا

برضوی عندہ غسل و ماء

۳-

کیسانہ بدلتا کا عقیدہ رکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تغیر پذیر تھا اس لئے وہ جس بات کو چاہتا ہے بدل دیتا ہے۔ وہ ایک بات کا حکم دیتا ہے لیکن پھر اس کے برعکس حکم صادر کر دیتا ہے۔

علامہ شہرستانی لکھتے ہیں۔ ختمائے بداء کا عقیدہ اس لئے اختیار کیا کہ وہ ہونے والے واقعات کے علم کا دعویٰ کرتا تھا یا تو اس لئے کہ اس پر وحی نازل ہوتی تھی یا امام کے پیغام کی وجہ سے وہ اپنے رفقاء سے جب کسی واقعہ کے حدوث و ظہور کا وعدہ کرتا اور وہ اسی طرح ظہور پذیر ہو جاتا تو اسے وہ اپنے دعویٰ کی دلیل قرار دیتا اور اگر ایسا نہ ہوتا تو کہتا کہ خدا نے اپنا ارادہ بدل لیا۔

۴- کیسانہ تراشع ارواح کے قائل ہیں۔ یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں حلول کرنا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم ہندی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔

۵- کیسانہ کا خیال ہے کہ ہر چیز کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے، ہر شخص کی ایک روح اور ہر نازل شدہ آیت کی ایک تفسیر و تاویل ہوتی ہے۔ اس کائنات ارضی کی ہر مثال ایک حقیقت

بلاشبہ قریش کے امام اور حق و صداقت کے وارث صرف چار بزرگ ہیں۔

حضرت علیؑ اور آپ کے تین صاحب زادے نبیرگان رسول ہیں اس میں کوئی پوشیدگی نہیں۔

ان میں سے ایک تو صاحب ایمان و نیکی تھے (حضرت حسنؑ) اور دوسرے کو کر بلا نے غائب کر دیا۔

ان میں سے تیسرے اس وقت تک ہوتے ہی ہمارے ہوں گے جب تک وہ فوج کی سپہ سالاری کے فرائض انجام نہ دے لیں (محمد بن حنفیہ) وہ رضوی پہاڑ پر دنیا کی آنکھ سے اوجھل ہو گئے اور ان کے پاس شہاد در پانی رکھا ہے۔

کھتی ہے۔ آفاق ارضی میں جو اسرار و حکم پھیلے ہوئے ہیں وہ انسان کے وجود میں جمع ہیں۔ یہی وہ علم ہے جو حضرت علی نے اپنے تختِ جگر محمد بن حنفیہ کو سکھایا اور جس بات میں یہ سب علوم جمع ہوں وہی سچا امام ہے۔

کیسانہ کے ان خارق عادات، افکار و آراء سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں اور اس کی روح سے بہت دور چلے گئے تھے۔ انہوں نے ائمہ دین کو انبیاء کے مرتبہ پر فائز کیا۔ گویا ان کا عقیدہ تھا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت آپ کی وفات سے ختم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے بعد اہل بیت میں منتقل ہو گئی۔

یہ شیعہ کے تمام فرقوں میں سے اہل سنت کے زیادہ قریب ہے۔ نہ یہ غلو سے ۳۔ زیدیت کام لیتے۔ نہ ان کی اکثریت صحابہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکفیر کرتی ہے۔ نہ ائمہ کو خدا و رسول کے درجہ پر فائز کرتی ہے، ان کے امام زید بن علی بن حسین تھے جنہوں نے ہشام بن عبد الملک کے خلاف خروج کیا لیکن مقبول ہو کر کوفہ میں سوئی پر لشکارہ پیشے گئے۔ تغیر و تبدل سے قبل فرقہ زیدیت یہ عقائد رکھتا تھا۔

۱۔ نصوص امام کے اوصاف کی حامل ہوتے ہیں مگر ان میں اس کا نام مذکور نہیں ہوتا۔ امام کے وہ اوصاف جو بیعت کے لئے ضروری ہیں وہ یہ ہیں کہ وہ نسب کے اعتبار سے فاطمی ہو۔ عمل کے لحاظ سے متقی، عالم اور سچی ہو۔ وہ خود اپنی طرف لوگوں کو دعوت دینے کے لئے خروج کرے۔ مگر بہت سے شیعہ خروج کی شرط میں ان کے مخالف تھے۔ ان کے بھائی محمد باقر بھی اس ضمن میں ان کے ہم خیال نہ تھے۔ باقر فرماتے تھے: تمہارے مذہب کی رو سے تو تمہارے والد بھی امام نہیں کیونکہ انہوں نے نہ کبھی خروج کیا اور نہ اس کے درپے ہوئے۔

۲۔ زیدیت کے نزدیک مفضل کی امامت جائز ہے۔ گویا امام افضل و کامل ہیں ان صفات کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ دوسروں کی نسبت ان صفات کا زیادہ اتحقاق رکھتا ہے لیکن اگر امت کے ارباب نسبت و کشادگی کسی ایسے شخص کو امام بن لیں جس میں یہ بعض صفات موجود نہ ہوں اور اس کی بیعت کر لیں تو اس کی امامت درست ہے۔ بیعت، لازم ہوگی اس بنا پر حضرت

سید الملک و النعل شہرتانی



ابو بکرؓ و عمرؓ کی امامت ازید یہ کہ یہاں درست اور صحیح تھی۔ اس بیعت کی بنا پر وہ  
 کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ زیدؓ، حضرت علیؓ کو افضل الصحابہ تصور کرتے تھے مگر ان کے  
 ایک مصلحت اور دینی قاعدہ کے تحت خلافت حضرت ابو بکرؓ کو تفویض کی گئی تھی وہ مصلحت  
 کہ نفع کی آگ نہ اٹھ کھڑی ہو۔ نیز عوام الناس کی رائے کا احترام۔ اس لئے کہ غزواتِ اسلام کا  
 ابھی بڑا قریب تھا اور امیر المؤمنین حضرت علیؓ کی تلوار سے مشرکین کا خون ابھی خشک  
 نہ پایا تھا۔ سینوں میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی۔ لہذا لوگوں کے دل آپ کی طرف مائل  
 نہ ہوتے تھے اور نہ وہ آپ کے سامنے ہر تسلیم خم کرنے کو تیار تھے۔ مصلحت کا تقاضا  
 تھا کہ خلیفہ ایک ایسا شخص ہو جو عظیم الطبع، محبت پیشہ، معزز، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 قریبی اور سابق الاسلام ہو۔

انہی خیالات کی بنا پر اکثر شیعہ نے زید کو آڑے وقت میں تہا چھوڑ دیا۔ علامہ بخاری کتاب  
 میں الفرق میں لکھتے ہیں۔

”جب زید اور یوسف بن عمر ثقفی میں گھمسان کارن پڑا تو شیعہ کہنے لگے ہم اس بشر پر  
 آپ کی امداد کریں گے کہ آپ ابو بکرؓ اور عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کریں جنہوں  
 نے آپ کے جدا جدا حضرت علیؓ پر ظلم کا ارتکاب کیا۔ زید کہنے لگے میں تو ان کے بارے  
 میں اچھی بات ہی کہوں گا۔ بنو امیہ کے خلاف تو میں نے اس لئے خروج کیا تھا کہ انہوں  
 نے میرے دادا حضرت حسینؓ کو شہید کیا۔ حرہ کے روز مدینہ پر غارتگری کی۔ بیت اللہ  
 پر منحنیق سے پتھر اداگ برسائی۔ شیعہ یہ سن کر آپ سے جدا ہو گئے۔“

۳۔ زید یہ کہ یہاں بیک وقت دو مختلف علاقوں میں الگ الگ دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں  
 سے ہر ایک اپنے علاقہ کا امام ہوگا۔ بشرطیکہ وہ اوصاف مذکورہ سے آراستہ ہو۔ اس  
 مترشح ہونے سے کہ وہ ایک ہی خطہ ارضی میں دو اماموں کے وجود کو ناجائز خیال کرتے تھے۔  
 کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ لوگ بیک وقت دو اماموں کی بیعت کریں اور یہ شرعاً  
 ممنوع ہے۔

زید یہ کہ نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ابھی چھٹی ہے تا وقتیکہ وہ خالص توبہ کرنے۔ انہوں نے معتزلہ سے یہ عقیدہ اخذ کیا تھا کیونکہ زید، معتزلہ کے ہم خیال تھے اور ان کے استاد واصل بن عطاء سے آپ کے بڑے مراسم تھے۔ اس سے آپ نے بہت سے اصول و قواعد سیکھے۔ انہی خیالات کی بناء پر شیخہ ان سے بغض و عناد رکھتے تھے۔ واصل کا عقیدہ تھا کہ حضرت علیؑ نے جو جنگیں اہل شام اور اصحاب جمل سے لڑیں ان میں آپ کا راہِ راست پر ہونا یقینی نہیں۔ دونوں میں ایک فریق غلطی پر تھا مگر معلوم نہیں کون؟ یہ بات شیعہ کو گوارا نہ تھی۔ زید جب قتل ہوئے تو زید یہ نے ان کے بیٹے یحییٰ کی بیعت کی۔ پھر وہ مقتول ہوئے۔ ان کے بعد محمد اور ابراہیم کی بیعت کی گئی۔ ان دونوں کو ابو جعفر منصور نے قتل کرادیا۔

اس کے بعد زید یہ منظم نہ ہو سکے۔ مفضل کی امامت کے عقیدہ سے منحرف ہو گئے۔ باقی شیعہ طرح صحابہ پر طعن کرنے لگے۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ اپنی خصوصیات کو کھو بیٹھے۔

امامیہ کا عقیدہ ہے کہ حضرت علیؑ کی امامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نص قطعی اور **امامیہ** یقین کامل سے ثابت ہو چکی ہے اور آپ نے امام کے اوصاف بیان کر کے اشارے کیے ہیں۔ پراکتفا نہیں فرمایا بلکہ صریح الفاظ میں امام کی تعیین فرمادی۔ حضرت علیؑ کے بعد کے امام کی وہ ہر امام کی ہی شان ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دین اسلام میں امام کی تعیین سے زیادہ ضروری کام اور کوئی نہ تھا تا کہ آپ امت کے کام سے فارغ ہو کر دنیا سے تشریف لے جائیں۔ جب آپ کی بعثت ہی رفع خلاف اور قیام اتحاد کے لئے تھی تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آپ امت کو زید یہی چھوڑ کر راہی ملک بقا ہوں کہ ہر شخص اپنی من مانی کارروائی کرنے لگے اور ایک دوسرے سے الگ تھلک اپنی راہ لے لے۔ بلکہ ایک شخص کی تعیین ضروری تھی جس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور ایک قابل اعتماد امام کے نام کی صراحت ناگزیر تھی۔ حضرت علیؑ کی تعیین پر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ بعض آثار سے استدلال کرتے ہیں اور انہیں ان روایات

۱۔ الملل و النحل للشہرستانی۔ یہ روایت محل نظر ہے کیونکہ معتزلہ کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معتزلہ درجہ کے شیعہ ہوتے ہیں۔ نیز اکثر شیعہ عقائد میں معتزلہ کے ہم نوا ہیں (ازہر مصنف)

کی صداقت اور صحتِ سند کا بھی دعویٰ ہے۔ مثلاً من كنت مولاه فعلي مولاه نیز  
 وال من ولاة وعاد من اعداء یا اقصا كعد عليٰ اور علاوہ انہیں دیگر روایات  
 کو جن کی صحت کا دعویٰ ہے۔ مگر اہل سنت محدثین کے نزدیک ان میں سے بعض کی صحت  
 اس کے علاوہ وہ چند دوسرے امور سے بھی حضرت علیؑ کی امامت کا استنباط کرتے ہیں  
 انجام دہی کے لئے آپ نے حضرت علیؑ کو مامور فرمایا اور دیگر حضرات کو کچھ اور کام تفویض فرمایا  
 مثلاً ۹ھ میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت علیؑ کو سوئے توبہ پڑھنے کی ہدایت کرنے اور  
 حضرت ابوبکرؓ کو یہ تکلیف نہ دینے سے وہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ علیؑ خلافت کا اولین استحقاق رکھتے  
 حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو اسامہؓ کی سپہ سالاری میں جنگ پر بھیجے سے وہ حضرت علیؑ کی خلافت  
 استدلال کرتے ہیں کیونکہ حضرت علیؑ پر کسی کو امیر نہیں بنایا۔ ہر کیف امامیہ اس نوع کے لائق  
 دلائل پیش کرتے ہیں۔

## ۵۔ اثنا عشریہ

امامیہ حضرت علیؑ کے بعد حضرت حسنؑ و حسینؑ کی خلافت پر متفق تھے  
 اس کے بعد وہ مختلف الخیال ہو گئے اور ایک نظریہ پر جمع نہ ہو سکے  
 وہ بہت سے فرقوں میں بٹ گئے۔ بعض نے شتر سے زائد فرقی شمار کئے۔ دو فرقے سب سے زیادہ  
 مشہور ہیں۔ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ۔ اثنا عشریہ کہتے ہیں کہ حضرت حسینؑ کے بعد خلافت علیؑ  
 زین العابدین کا حق تھا۔ پھر محمد باقر بن زین العابدین پھر جعفر صادق بن باقر پھر ان کے فرزند  
 موسیٰ کاظم پھر علی رضا پھر محمد مجتہد اور پھر علی ہادی پھر حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد جو بارہویں  
 امام تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ شتر میں راسی ہیں اپنے والد کے گھر کے ایک تہ خانہ میں اپنی والدہ کے  
 سو پر داخل ہوئے اور پھر لوٹ کر نہ آئے۔ اس بات کا فیصلہ نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ کس  
 سن و سال کے تھے۔ بعض کے نزدیک چار سال اور بعض آٹھ سال کہتے ہیں اسی طرح آپ کی  
 امامت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ آپ اس وقت امامت کے اوصاف سے پوری  
 طرح بہرہ ور تھے اور آپ کی اطاعت ضروری تھی۔ کچھ اثنا عشریہ یہ کہتے ہیں کہ بلوغت کو پہنچنے سے  
 قبل شعبی علماء کو حکومت کا حق حاصل تھا۔ بلوغت کے بعد آپ کی اطاعت ضروری ہو گئی۔

## ۶۔ اسماعیلیہ

شیعہ امامیہ کا یہ فرقہ اسماعیل بن جعفر کی طرف منسوب ہے۔ ان کو باطنیہ بھی



کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام باطن کا عقیدہ رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک جعفر صادق کے بعد ان کے فرزند اسماعیل والد کی نص کی بنا پر امام ہوا۔ اسماعیل کو اپنے والد سے قبل فوت ہو گیا۔ مگر نص کا فائدہ یہ ہوا کہ امامت اس کے اخلاف میں موجود رہے۔

اسماعیل سے منتقل ہو کر خلافت عجم المکتوم کو ملی یہ مستور ائمہ میں سے اولین امام تھا۔ محمد مکتوم کے بعد ان کے بیٹے جعفر مصدق پھر ان کے بیٹے محمد حلیب کو امام قرار دیا گیا۔ یہ آخری مستور امام تھا، ان کے بعد عبداللہ ہندی ہوئے جس کو ملک المغرب بھی کہا جاتا ہے، اس کے بعد اس کی اولاد مصر کے بادشاہ ہوئی اور یہی فاطمی کہلائے۔

شروع شروع میں یہ فرقہ توحید مشن ظلم و ستم بنا اور انہیں فارس کی طرف بھاگنا پڑا۔ وہاں جا کر اس مذہب میں تدیم ایرانی نظریات مخلوط ہو گئے اور اس میں عجیب و غریب خیالات کے لوگ پیدا ہوئے۔ لگے جو دین کے نام سے اپنی مقصد برآری کرتے رہے اور اسماعیلیہ کے رؤساء میں شمار ہوئے۔

اسماعیلیہ کا اولین داعی و لیسان زامی ایک شخص تھا جس نے یہ مذہب عبداللہ القدر سے اخذ کیا اور اسے بلاد فارس میں پھیلایا۔ پھر اسے خیال پیدا ہوا کہ اس مذہب کو مرکز خلافت میں پھیلانے چنانچہ وہ بصرہ آ کر لوگوں کو پوشیدہ دعوت دینے لگا۔ یمن کے رؤساء میں سے ایک شخص جو اہل بیت کی قبروں کی زیارت کیا کرتا تھا اس کی دعوت سے متاثر ہوا۔ وہ دونوں یمن میں جا کر حمایت اہل بیت کی دعوت دینے اور اپنی تدبیروں کو عملی جامہ پہنانے لگے۔ پھر قدارح نے دو آدمیوں کو مغرب بھیجا کیونکہ وہاں دعوت پھیلانا آسان تھا۔ انہیں کہا کہ آپ زمین ہموار کریں اور بیج کاشت کریں گے۔ اسے کا انتظار کریں۔ چنانچہ شیعہ پر و پا گندہ کا طوفان مغرب میں پاپٹھا پہاں تک کہ فاطمیوں نے افریقہ میں اٹلی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ پھر عباسی خلیفہ سے ملکر ہمدان زمین لیا جیسا کہ تاریخ میں مذکور ہے۔

(۱۱)

## ۲۔ خوارج

خارجی مذہب کی اساس | خوارج اپنے عقائد و افکار کے دفاع ان کی حمایت اور تہذیب و تشریح میں تمام اسلامی فرقوں سے زیادہ سخت تھے۔ یہ اظہارِ حرمت و جلالت میں چند الفاظ سے چمٹے رہے جن کے ظواہر کو لے کر انھوں نے اسے دینِ مقدس کا درجہ دے رکھا تھا کہ جس سے کسی ایماندار کو مجالِ اعراض نہیں اور جس کی خلاف ورزی وہی شخص کر سکتا ہے جو بہتان کی طرف مائل اور کفر و عصیان اس کی راہ میں جائز ہو۔ لاکھ الا اللہ کے الفاظ پر ان کے پیش نظر رہتے۔ یہی ان کا دین تھا جس سے مخالفین پر آوازے کئے اور ہر بات کو ختم کر رکھ دیتے۔ جب حضرت علیؑ کو مشغول گفتگو دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔ مروی ہے کہ جب حضرت علیؑ نے بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا:۔

”یہ سچی بات ہے جس کو غلط معنی پہنایا گیا ہے۔ یہ درست ہے کہ فرماؤ ائی صرف اسی کی ہے۔ مگر یہ لوگ اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ خدا کے سوا عوام کا کوئی داعی اور امیر بھی نہیں۔ حالانکہ ایک امیر کا ہونا لوگوں کے لئے تو بس ضروری ہے۔ وہ نیک ہو یا بد۔ کہ جس کی حکومت کے سایہ میں ایمان دار کام کریں۔ کافر فائدہ اٹھائیں اور انسان عنایت ایزدی سے اہل طبعی تک پہنچ جاتے۔ یہ امیر دشمن سے لڑتا۔ بال غنیمت جمع کرتا۔ راستوں کو محفوظ بناتا اور کمزور کو زبردست سے قصاص لینے پر قادر کرتا ہے۔ نیکو کا اس کی حکومت میں راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے نجات ملتی ہے۔“

حضرت عثمانؓ و علیؓ اور ظالم حکام سے اظہارِ بیزاری کا خیال ان پر حاوی رہتا تھا۔ یہ چیز ان کے قلب و دماغ پر چھا گئی اور ان کے لئے حق تک رسائی حاصل کرنے کے سبب دروازے بند کر دیئے تھے۔ عثمانؓ و علیؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ اور ظالمین بنی امیہ سے برأت کا اظہار کرنے والے کو اپنے زمرہ میں شامل کر لیتے تھے اور بعض دوسرے اصول و مبادی میں نسبتاً اس سے نرم سلوک کرتے حالانکہ وہ مسائل ان سے زیادہ اہم ہوتے اور ان میں مخالفت کا ارتکاب کرنے سے ان سے زیادہ دور جا پڑتے۔ مگر اظہارِ برأت کی مخالفت میں یہ خطوہ نہ تھا۔ ابن زبیرؓ نے حبیب امویوں کے خلاف خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی۔ ان کی نصرت پر قائم رہنے اور ان کی صف میں شریک ہو کر لڑنے کا وعدہ کیا لیکن حبیب معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اپنے والد زبیرؓ، طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں ہیں تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔

جب عمر بن عبدالعزیزؓ نے شوذیا خارجی سے بحث مباحثہ کیا تو نقطہ اختلاف ظالم امویوں سے اظہارِ برأت تھا حالانکہ خوارج کو اعتراف تھا کہ آپ ان کے مخالف تھے۔ ان کو ظلم سے روکتے اور لوگوں کے حقوق دلاتے تھے لیکن برأت کا خیال ان کے اعصاب پر بری طرح سوار تھا اور جمہور مسلمانوں کی جماعت میں داخل ہونے سے مانع تھا۔

اپنے طور طریقہ میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں۔ جنہوں نے انقلابِ فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور شاگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ ان کا نعرہ تھا: "حریت، مساوات، اخوت" انہی دلفریب الفاظ کی آڑ لے کر انھوں نے بے گناہوں کو قتل کیا اور خون ناخوش بہایا خوارج کا نعرہ تھا: "ایمان" حکومت صرف خدا کی ہے۔ "أفعالِ ظالمین سے برأت" ان الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا اور بلادِ اسلامیہ کو مسلمانوں کے خون سے رنگین کر دیا، ہر جگہ انھوں نے غارتگری کی۔ خوارج میں اور فرانس کے باغیوں میں شجاعت و بسالت مشترک ہے۔ فریقین سے جو یکساں اعمال و افعال صادر ہوئے اس کی بڑی وجہ بھی ان کی بہادری اور مردانگی تھی۔ گسٹاف لوبون اپنی کتاب "انقلابِ فرانس" میں یعقوبیوں کی تعریف میں لکھتے ہیں۔



تنگ دل اور جو شیعہ لوگ یعقوبی جبلت و سرشت کے حامل ہوتے ہیں یہ سرشت تنگ نظری اور ضد و عناد پر مشتمل ہوتی ہے جس سے یعقوبی سادہ لوح بن جاتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی سادگی کی وجہ سے صرف ظواہر اشیاء سے واقف ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اپنی روح میں پیدا شدہ صور و ہمیہ کو حقائق خیال کرنے لگتا ہے۔ وہ حوادث کو باہم ربط دینا نہیں جانتا اور نہ ان کے نتائج و عواقب سے واقف ہوتا ہے۔ ان کی نظر خیالی دنیا سے آگے جاتی ہی نہیں تھی۔ چنانچہ یعقوبی لوگ اگر گناہوں کا ارتکاب نہیں کرتے تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ عقل و منطق اس کا تقاضا کرتے ہیں اس لئے کہ عقل سے وہ ویسے بھی محروم ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے مزعومی یقین کے راستے چلتے رہتے ہیں اور ان کی عقل ضعیف ان کے جذبات کی خادم بنی رہتی ہے مگر اصحاب بنش و دانش ایسے مواقع پر اگر ٹھٹھیر جاتے ہیں اور آگے نہیں چل سکتے۔

یعقوبیوں کے یہ عجیب و غریب اوصاف بڑی حد تک خارجیوں پر صادق آتے ہیں۔ آگے چل کر جو حوادث و مناقشات ہم پیش کریں گے وہ اس دعویٰ کا ثبوت ہوں گے۔

انڈس کے فلاحی اور خارجی

خوارج کی صورت ہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے یا صرف الفاظ کا ظاہر پہلو دیکھنے کے خوگر تھے۔ ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ نڈایت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے کسی قوی سبب کے بغیر بھی بڑے سے بڑے خطرے میں کود پڑنے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ اس کا سبب محض لوگوں میں قلتِ عقل اور اضطرابِ اعصاب ہوتا تھا اور صرف شجاعت اور تمسک بالمدہب کی وجہ سے ایسا نہیں کرتے تھے، اس معاملہ میں خوارج، عیسائیوں کے اس گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو انڈس میں عرب حکومت کے زیر اثر رہتے تھے۔ ایک فرقہ ان میں سے کم عقلی کا شکار ہو کر فکر فاسد اور شدید تعصب کے زیر اثر موت کے منہ میں چلا جاتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ٹوی کاٹری نے عیسائیوں کے اس گروہ کے بارے میں جو واقعات لکھے ہیں وہ خارجیوں پر منطبق کئے جائیں تو بالکل صادق آتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

عبسائیوں کے اس گروہ کے افراد حکمہ قضا تک اس لئے جلتے تھے کہ محمدؐ کو گالی دے  
کہ موت سے ہم آغوش ہوں یہ لوگ جو حق درجوق آتے اور محمدؐ کو گالیاں دیتے  
رہتے۔ یہاں تک کہ دربان انہیں سپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے  
کانوں کو بہرہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے۔ مسلمان بھی ان پر  
ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔

یہی حال خوارج کا تھا۔ بے محابا علیؑ کو ان کے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں تنگ  
کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا یہ طرز عمل شرب الہی کا ذریعہ ہے۔ ان لوگوں نے جب عبد اللہ  
بن جناب بن الارت کو قتل کیا اور ان کی لونڈی کا پیٹ پھاڑ ڈالا تو حضرت علیؑ نے  
ان سے کہا

(ابن جناب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔

خوارج نے جواب دیا۔

(ابن جناب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔

آخر حضرت علیؑ کو ان سے لڑنا پڑا یہاں تک کہ ان کا تقریباً قلع قمع ہی کر دیا۔ تاہم جو  
بچ نکلے وہ ایک لمحہ کے ٹٹے بھی اپنے طریقہ سے ہٹے نہیں بلکہ پوری دلیری اور شجاعت کے  
ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے۔

غور سے دیکھئے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عبسائیوں میں کتنی زیادہ مماثلت

پائی جاتی ہے۔

جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں یہ  
مخلص لیکن گمراہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ اگرچہ اس کے دوش بدوش  
وہ مذہبی جنوں اور اس کے صرف ایک پہلو سے والہانہ و التنگی سے بھی خالی نہ تھے۔  
روایت ہے کہ حضرت علیؑ نے حضرت ابن عباسؓ کو ان کے پاس بعثت و گفتگو کے لئے بھیجا  
ابن عباسؓ جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی۔ عزت و کرم سے  
پیش آئے۔ ابن عباسؓ نے دیکھا ان کے ماتھوں پر طول سجود کے باعث نشان پڑے ہوئے

تھے اور ہاتھ اونٹ کے زالو کی طرح سخت تھے۔ ان کے کونے پسینے سے شرابورہ نغرض ان کا دینی  
 اخلاص شک و شبہ سے بالا ہے لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا  
 اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے۔ یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے  
 لیکن ایک ذمہ کی حفاظت جان کے لئے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

ابوالعباس مبرد نے اپنی کتاب الکامل میں لکھا ہے۔

”خوارج کے دلچپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ ان کی گرفت میں ایک مسلمان  
 اور ایک نصرانی آگیا۔ انہوں نے مسلمان کو قتل کر دیا اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیا  
 عبداللہ بن جناب کی جب ان سے ملاقات ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک  
 رہا تھا۔ ان کے ساتھ ان کی حاملہ بیوی بھی تھیں۔

خارجیوں نے ان سے کہا۔

”جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کر ڈالیں۔“  
 پھر ان خوارج نے عبداللہ بن جناب سے پوچھا۔

”ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟“

عبداللہ نے جواب دیا

”ان کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟“

خوارج نے پھر سوال کیا

”تھیکم سے پہلے علیؓ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمانؓ کیسے تھے؟“

عبداللہ نے کہا۔ ”بہت اچھے۔“

خوارج نے پوچھا تھیکم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟

عبداللہ نے جواب دیا۔

”میری رائے یہ ہے کہ علیؓ تم سے زیادہ کتاب الہی کو جانتے تھے۔ تم سے زیادہ وہ

نیکو کار، دین کے حامی، نگہبان اور صاحب بصیرت و فراست تھے۔“



خوارج سنے کہا

”تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے۔ لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی کرتے ہو۔“  
یہ کہہ کر عبداللہ بن خطاب کو پکڑ کر ہنر کے کنارے لے گئے اور انہیں ذبح کر دیا۔  
یہاں اپنے کھجور کے ایک درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا۔ اس نے کچھ کھجوریں  
پیش کیں اور کہا یہ قبول کر لیجئے۔“

خوارج سنے کہا: خدا کی قسم ہم انہیں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ان کی

قیمت ہم سے لے لو۔“

نصرانی نے کہا

”کسی عجیب بات ہے کہ تم نے عبداللہ بن خطاب جیسے آدمی کو قتل کر دیا اور ہم سے

چند کھجوریں نہیں لے سکتے۔“

خوارج میں یہ تعصب گردوہی جنون، شدتِ دفاع، دعوت و ترغیب ہیں  
**خوارج کا لشکر** تلوار کا استعمال اور ایسی سنگ دلی جس میں نرمی نام کو نہ تھی اور جس کا  
اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کیوں پائی جاتی تھی؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ نشین تھی۔ ان میں شہروں کے رہنے  
والے بہت کم لوگ تھے۔ یہ لوگ فقر و فلاکت کی زندگی بسر کرتے رہے تھے۔ جب اسلام آیا  
تو بھی ان کی مادی حالت کچھ بہت بہتر نہیں ہوئی کیونکہ ان کی اکثریت نے جنگل کی زندگی حبیب  
سابق جاری رکھی۔ یہ زندگی سخت کوشی اور صوبتِ حیات پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام قبول کیا۔ اس  
کی سادگی فکر انہیں پسند آگئی لیکن ان کے دستور کا دائرہ تنگ ہی رہا۔ علوم سے بھی انہیں کوئی  
لگاؤ نہ تھا۔ ان امور کا بحیثیت مجموعی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مسلمان اور تھے لیکن قیسی دستور کے باعث متعصب  
اور جلد جذبات میں آجاتے تھے، لذات و ثبوی سے بے تعلق تھے کیونکہ وہ ان کو میسر  
نہ آسکی تھیں۔ اور جب انسان کو دنیوی نعمتیں مل نہ سکیں اور اس حالت میں ایمان کی دولت  
سے بہرہ ور ہو جائے اور وجدان میں اعتقاد صحیح اتر جائے تو وہ دنیا کی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے  
زندگی کی لذتیں اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں اور حیاتِ آخروی ہی کی طرف اس کی

ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے نعیم جنت ہی اس کا منتہائے نظر بن جاتی ہے اور ان چیزوں سے نفرت ہو جاتی ہے جو دوزخ اور بد بختی کی طرف لے جانے والی ہوں۔ دراصل خوارج کی عیشت ہی ان کی نشوونما، مساوت اور تشدد کا سبب تھی۔ اس لئے کہ نفس انسانی عام طور پر ماحول کی پیداوار ہوتا ہے، اگر انہوں نے رفاہیت کی زندگی دیکھی ہوتی اور کسی درجہ میں بھی نعیم دنیا سے بہرہ ور ہوتے ہوتے تو ان کی اس صلاحیت میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی خشکی میں تزی کی جھلک نظر آنے لگتی اور اس کی حدت زرم پڑ جاتی۔

روایت ہے کہ زیاد بن ابیہ کو اطلاع ملی کہ ایک شخص ہے جس کی گنیت ابوالخیر ہے، بڑا بہادر اور دلیر ہے۔ لیکن اب وہ خارجی ہو گیا ہے۔ زیاد نے اسے بلایا اور اس کو ایک عہدہ دے دیا اور چار ہزار درہم ماہانہ تنخواہ مقرر کر دی اور ایک لاکھ سالانہ الاؤنس مقرر کر دیا۔ اس کے بعد ابوالخیر نے یہ کہنا شروع کر دیا۔

”لزوم اطاعت سے بہتر میں نے کوئی چیز نہیں دیکھی اور نہ جماعتی زندگی سے بہتر زندگی۔“  
 یہ شخص اس وقت تک اپنے عہدہ پر فائز رہا جب تک کہ خود زیادہ ہی اس کی کسی بات سے چٹ گیا اور اس نے اسے قید کر دیا۔ قید خانہ ہی میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالات کی تبدیلی نے اس شخص کی عداوت اور طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔

تم بتا چکے ہیں کہ خارجیوں کی اکثریت کا جو خروج  
 قبائلی تعصب بھی ایک سبب تھا

حضرت علیؑ اور اس کے بعد امویوں کے خلاف تھا۔  
 وہ دینی اخلاص پر مبنی تھا لیکن اس سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اس کے اسباب میں کچھ دوسرے امور بھی تھے جن میں سب سے بڑا سبب قریش سے ان کا اس بات پر حسد تھا کہ وہ خلافت و حکومت پر قابض ہو گئے ہیں اور دوسرے لوگ اس حق سے بالکل محروم کر دیئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت ریحی قبائل سے تعلق رکھتی تھی۔ ان قبائل کے اور قبائل مضر کے مابین عداوت ایک عرصہ دراز سے چلی آ رہی تھی اسلام نے اس حدت کو کم کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا۔ اس کے آثار دیوں کے یہاں خاندانی ستورہ گئے جو رہ رہ کر بیجاں پیدا کیا کرتے تھے اور غیر محسوس



طور پر ابھرتے رہا کرتے تھے اور مذہب کے عقیدت کش کو اس کا پتہ بھی نہ چلتا تھا۔  
 بسا اوقات انسان کے دل میں ایک داعیہ اجاگر ہوتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے طرز  
 فکر و نظر پر آمادہ کر دیتا ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ اس کا واحد محرک اس کا خلوص اور اس کا باری و ہنما  
 عقل کے سوا اور کچھ نہیں۔ زندگی کے اکثر امور میں اس کے مظاہر دیکھنے میں آتے رہتے ہیں۔ انسان  
 ہر اس نظریہ کو یا سانی قبول نہیں کرتا جو اس کے لئے باعث رنج و ملال ہو۔ بنا بریں ہم سمجھنے میں  
 حق بجانب ہوں گے کہ خوارج جو زیادہ تر راجی قبائل سے وابستہ تھے خیال کرنے لگے کہ خلفاء زیادہ  
 مضری ہیں تو یہ بالادستی اور اقتدار سے بیزار ہو گئے۔ اس بیزاری کی تہ میں قبائلی عصبیت کا جو جذبہ  
 کار فرما تھا وہ اتنا غیر شعوری تھا کہ اسے یہ خود نہ محسوس کر سکے اور ایسی غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان  
 کی یہ سرگرمیاں نقطہ دین اسلام اور یقین و اذعان کی خاطر ہیں۔ ان کا محرک اخلاص دینی کے سوا کچھ نہیں  
 ہے یا پھر رضائے الہی جس کے لئے یہ سر و دھڑکی بازی لگا رہے تھے۔

ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کیفیت سب کی نہ تھی۔ ایسے بھی تھے جن کا جذبہ طلب دین بالکل  
 خالص اور ہر طرح کے شائبہ سے تھکا بڑی تھا اس جذبہ میں کوئی اور پتیر ہرگز شامل نہ تھی اسی  
 نے انہیں خروج پر آمادہ کیا تھا۔ واللہ اعلم بما تخفی الصدور۔

خوارج کی اکثریت عربوں پر مشتمل تھی۔ موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں بہت  
**خوارج اور موالی** کم تھے۔ حالانکہ استحقاق خلافت کے بارے میں ان کی جو رائے تھی اس  
 کے تحت موالی کو بھی پوری مساورت کے ساتھ یہ حق پہنچتا تھا کہ خلافت کے منصب پر فائز ہو جائے  
 بشرطیکہ شرط خلافت ان میں پائے جاتے ہوں۔ کیونکہ خوارج کا نقطہ نظریہ تھا کہ خلافت کسی عرب  
 خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے (مثلاً قریش وغیرہ) نہ کسی خاص قبیلہ کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ  
 کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں۔ نہ کسی خاص فریق کیلئے اسے خاص کر دیا گیا ہے۔ بنا بریں چاہئے یہ  
 تھا کہ موالی جو ق در جوق خارجیوں میں شامل ہوتے مگر ہوا یہ کہ موالی ان سے متنفر ہو گئے اس  
 لئے کہ خوارج ان کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان سے تعصب برتتے تھے۔

ابن ابی الحدید روایت کرتے ہیں کہ موالی سے ایک شخص نے کسی خارجی عورت سے نکاح  
 کر لیا اس پر خوارج بے ساختہ کہہ اٹھے۔



آری تو نے تو ہمیں رسوا کر دیا۔“

اگرچہ خوارج میں موالی کی تعداد بہت کم تھی، بعض خارجی فرقوں میں اس کا اثر موجود تھا۔ چنانچہ زید یہ کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ایک رسول اہل عجم میں بھیجے گا جس پر کتاب نازل کرے گا جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی۔

فرقہ میمونینہ کے نزدیک نبات اولاد سے نکاح جائز تھا اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کر لینا مباح تھا۔

یہ سراسر کفری عقائد ہیں اور فارسی افکار کا اثر قبول کرنے کی غمازی کرتے ہیں کیونکہ مجوس فارس اس کے منتظر تھے کہ ایک نبی خاک عجم سے بہت جلد ظہور پذیر ہوگا اور مذکورہ بالا قسم کی شادیاں ان کے نزدیک جائز تھیں۔

**خوارج کے افکار و معتقدات** ہمارے اوپر کے بیان سے خوارج کی عقلیت، نفسیاتی کیفیت اور قبائل کا پتہ چل گیا جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کے افکار و نظریات بے حد سادہ اور سطحی تھے۔ یہ قریش اور تمام مضر قبائل سے نفرت کرتے تھے۔ اب ہم ان کے چند مخصوص معتقدات و افکار پر روشنی ڈالیں گے۔

۱۔ خلیفہ کا تقریباً آزادانہ اور منصفانہ انتخاب سے ہونا چاہیے جس میں تمام مسلمان حصہ لیں اور کسی ایک گروہ پر اکتفا نہ کیا جائے۔

خلیفہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک وہ عدل پر قائم رہے۔ شریعت کے احکام نافذ کرے، خطا اور کج روی سے کنارہ کش رہے اگر ان چیزوں کو چھوڑ دے تو اس کا معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا جائز ہے۔

۲۔ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے قریش کی بھی اس میں کوئی تخصیص نہیں جیسا کہ دوسرے اہل سنت کہتے ہیں۔

۳۔ یہ لوگ زید بن ابی ایسیہ خارجی کے پیرو تھے۔ یہ خیالات ان کے اس وجہ سے ہو گئے تھے کہ جب وطن چھوڑ کر سیستان چلے آئے تو ایرانیوں کے خیالات سے متاثر ہو گئے۔ ۴۔ میمون بصری کے پیروکار تھے۔

۵۔ الفرق بین الفرق للبغدادی (ص ۷۵ - ۷۶ - ۷۷)

یہ بھی غلط ہے کہ عجمی خلیفہ نہیں ہو سکتا صرف عرب ہی اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے تمام مسلمان خلیفہ ہونے کا یکساں حق رکھتے ہیں بلکہ افضل یہ ہے کہ خلیفہ کسی غیر قریشی کو بنا یا جائے تاکہ اگر وہ راہِ حق سے منحرف ہو یا خلاف شرع حرکات کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کرنا یا قتل کر دینا آسان ہو کیونکہ غیر قریشی خلیفہ کو معزول یا قتل کر دینے کے باعث قبائلی عصبیت اڑے نہیں آئے گی۔ نہ خاندانی جذبہ روک بن سکے گا۔ غیر قریشی خلیفہ کو سایہ الہی کے سوا کوئی اور سایہ پناہ نہیں دے سکے گا۔

اسی نقطہ نظر کے ماتحت شروع میں خارجیوں نے اپنا امیر عبداللہ بن وہب الراسی کو بنایا اور اسے امیر المؤمنین کہنے لگے یہ شخص قریشی نہیں تھا۔ خوارج کے یہ انکار و عقائد بڑے پرکشش تھے۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ مسلمانوں کی اکثریت اس جماعت میں شامل ہو جاتی وہ اس مذہب کو قبول کر لیتے لیکن اس میں حائل یہ امور ہوئے کہ خوارج موالیوں کو حقیر جانتے تھے مسلمانوں کا قتل جائز سمجھتے تھے مسلمان عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے غلام بنا لیتے تھے۔ حضرت علیؑ اور بہت سے اہل بیت کے ایمان کو مطعون کرتے تھے۔

یہ چیز تھی جو ان کے اور عام لوگوں کے رستے میں آڑ بن گئی اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف راغب نہ ہو سکے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خارجیوں کا سجدات نام کا فرقہ اس کا قائل تھا کہ کسی امام یا خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں، لوگوں کو چاہیے کہ آپس ہی میں اپنے معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ نپٹالیا کریں۔ تاہم اگر ایسا نہ ہو سکے اور امام کے بغیر کام نہ چلے تو امام کے منتخب کر لینے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ گویا ان کے نزدیک اقامتِ امام واجب نہیں ہے مصلحت و ضرورت پر منحصر ہے۔

خوارج بہ گناہ گار کو کافر سمجھتے تھے خواہ یہ گناہ ارادہ گناہ اور گناہ گاروں پر فتوائے کفر

بری نیت سے ہو یا غلط فہمی اور خطا را اجتہادی سے یہی وجہ تھی کہ تحکیم کے معاملہ میں وہ حضرت علیؑ کو رد معاذ اللہ کافر کہتے تھے۔ حالانکہ حضرت علیؑ تحکیم کے لئے اپنے طور پر تیار نہیں ہوئے تھے۔ لیکن وہ اگر از خود ہی تیار ہو گئے تھے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تحکیم درست امر نہ تھا تو بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علیؑ کی یہ خطا اجتہادی تھی۔

مگر خارجیوں کا حضرت علیؑ کی تکفیر پر اصرار اس امر کا غماز تھا کہ وہ خطا اجتہادی کو دین سے خارج ہونے کا سبب اور فساد عقیدہ کی علامت جانتے تھے۔ یہی وطیرہ ان کا حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ وغیرہ اکابر صحابہ کے بارے میں تھا جن سے خارجیوں کو جزئیات ہی میں اختلاف تھا لیکن ان کی مزعومہ خطا اجتہادی بھی ان کے نزدیک موجب کفر تھی۔

ابن ابی الحدید نے مسئلہ تکفیر اہل ذنوب میں خوارج کے متمسکات کر کے ان کا رد کیا ہے، لیکن ہمیں ان ساری تفصیلات میں چلنے کی ضرورت نہیں صرف خوارج کے دلائل ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ ان کے رجحانات و میلانات کا پتہ چل سکے اور معلوم ہو سکے کہ ان کا انداز فکر کیا تھا جس سے ظاہر ہو جائے کہ ان کے فکر و نظر میں کس قدر سطحیت پائی جاتی تھی۔ نہ کسی مسئلہ کی گہرائی تک جاننے کی ضرورت محسوس کرتے نہ موضوع زیر بحث کے مختلف اطراف پر حاوی ہونے کی کوشش کرتے۔

متمسکات خوارج در باب تکفیر اہل ذنوب کا یہ فرمان ہے۔  
خوارج کثرت سے دلائل پیش کرتے تھے مثلاً اللہ تعالیٰ

واللہ علی الناس بیح البیت من استطاع الیہ سبیلاً ومن کفر فانت اللہ عفا  
عن العالمین (۳ : ۹۷) اللہ تعالیٰ نے حج کو فرض قرار دیا ہے بشرطیکہ استطاعت ہو اور جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تعالیٰ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت سے خوارج نے تارک حج کو کافر قرار دیا کیونکہ ترک حج گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا ہر مرتکب ان کے نزدیک کافر ہے۔

ایک قرآن حکیم کی یہ آیت ہے ومن لم یجدک بما انزل اللہ فاولئک هم الکافرون  
رجو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔ (۲۲ : ۵)

اس آیت سے انہوں نے یہ ثابت کیا۔ کہ چونکہ ہر وہ شخص جو کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ خدا کے فرمان کے بغیر فیصلہ کرتا ہے اس لئے وہ کافر ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں ہے۔

یوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اکفروا بعد  
ایمانکم فذوقوا العذاب بما کفرتکم فکفروا (۳ : ۱۰۶) قیامت کے روز کچھ لوگوں کے چہرے



سفید ہوں گے، کچھ کے سیاہ، جن کے سیاہ ہوں گے ان سے پوچھا جائے گا کیا تم ہی لوگ جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔ اب وہ عذاب چکھو جس کا تم انکار کیا کرتے تھے

اس آیت سے خوارج نے یہ نکالا کہ ناسق کا چہرہ تو سفید نہیں ہو سکتا لہذا سیاہ ہوگا۔ اس لئے وہ کہا کرتے تھے تکفرون کے مطابق کافر ہوا۔

اسی طرح یہ آیت۔ وجوه یومئذ مسفرة حاکمة مستبشرة ووجوه یومئذ علیہا غبرة ترہقہا قرة اولئک ہم اس کفرة الفجرة۔ (۳۸، ۸۰) (کچھ پہرے بروز قیامت خنداں و درخشاں ہوں گے اور کچھ غبار سے اٹھے ہوئے جن پر سیاہی چھائی ہوگی یہ کافر اور گناہگار لوگ ہوں گے)

جس سے خوارج یہ نتیجہ نکالتے تھے کہ چونکہ ناسقوں کے چہرے غبار آلود ہوں گے لہذا ان کا کفار میں سے ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح آیت قرآنی ولکن الظالمین بایات اللہ یجحدون (۳۱، ۶) (یہ ظالم خطا کی آیتوں سے انکار کرتے ہیں) سے ثابت کرتے تھے کہ ظالم جاہد ہوتا ہے اور حجود ایک کافر کا وصف ہوتا ہے۔

جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں خوارج کے یہ متمسکات نصوص کے سطحی معنوں پر مبنی ہیں جن پر ان کی نظر صرف اوپری قسم کی تھی اور یہ کہ یہ لوگ نصوص کے حکم و ادراک سے کس درجہ محروم تھے کہ ان کی تہ تک پہنچ ہی نہ سکے۔

خارجیوں کے رد میں حضرت علیؑ کی اللہ جواب تقریر نے اپنے ہم عصر خوارج کے مزعومات

کے دندان شکن اور مدلل جواب دیئے جن میں ان میں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا۔

”اگر تمہارا خیال یہ ہے کہ میں خطا دار ہوں اور گمراہ ہوں تو میری گمراہی اور غلطی کی سزا

امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں دیتے ہو۔ میری خطا پر انہیں کیوں پکڑتے ہو۔ میرے

۱۰ ملخص از شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید ص ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰ (مصنف) علامہ اہل سنت و حدیث

نے خارجیوں کے اس قسم کے متمسکات کے جواب ایک ایک کر کے اپنی کتابوں میں دیئے ہیں (ع ۵)

گناہ پر انہیں کیوں کا فر قرار دیتے ہو، تم نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور انہیں موقع بے موقع بے پیام کر لیتے ہو۔ تم یہ نہیں دیکھتے گناہ گار کون ہے اور بیگناہ کون؟ دونوں کو تم نے ایک ساتھ ملا رکھا ہے۔

تم اچھی طرح جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ اس کے اہل خانہ کو اس کا وارث بھی تسلیم کیا۔ رسول اللہ نے قاتل کو حرم قتل میں قتل کیا لیکن اس کے اہل کو اس کی میراث سے محروم نہیں کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کے ہاتھ کاٹنے اور غیر شادی شدہ زانی کو درے مارے لیکن دونوں کو مال غنیمت میں سے حصہ بھی دیا۔ آپ کے گناہ گاروں کے مابین اللہ تعالیٰ کا حکم قائم کیا۔ لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا تھا اس سے ان گناہ گاروں کو محروم نہیں کیا۔ نہ ان کا نام دائرہ اسلام سے خارج کیا۔

حضرت علیؓ کے اس مدلل رد اور عمدہ تقریر کا خوارج کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ حضرت علیؓ نے اس موقع پر کتاب الہی سے دلیل لانے کے بجائے عمل رسولؐ سے دلیل پیش کی کیونکہ عمل کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ اس کو درست طریقے سے سمجھا جاسکتا ہے اور جس میں خوارج کے سطحی نظریات اور فکر خام کے لئے کوئی گنجائش نہ نکل سکتی تھی۔ سطحی فکر، تصویر کا ایک ہی رخ دیکھتا ہے، اس کی نظر ایک جزئیہ پر ہوتی ہے اور فہم عبارات و اسالیب میں جزئی میلان سے گمراہی تو حاصل ہو سکتی ہے۔ مقصد تک پہنچنا مشکل ہے۔ سامور کلیہ پر نظر رکھنے سے حق کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور درست فیصلہ تک پہنچا جاسکتا ہے۔ نظریہ حضرت علیؓ نے آنحضرتؐ کا عمل پیش کیا تاکہ ان پر تاویل کے دروازے بند کر دیئے جائیں۔ یعنی اس کے کہ ان کی تبلیغاتِ فاسدہ کے لئے ہجرت و اضطراب کا کوئی رخنہ باقی رہنے دیا جائے۔

یہ تو تھے خوارج کے متفقہ عقائد اس کے علاوہ جو ان کے دوسرے افکار و نظریات تھے ان پر وہ خود بھیج نہ ہو سکے بلکہ ان میں بہت اختلاف پایا جاتا تھا وہ چھوٹے چھوٹے امور میں آپس میں جھگڑتے رہتے تھے اور یہی تشنت و افتراق ان کی ہزیمتوں کا سبب ہوا۔ عہد اموی میں ہشام بن ابی صفور نے جو خوارج کے شر سے بچنے کے سلسلے میں عاتقہ المسلمین کے لئے ایک ڈھال کا

کام دے رہے تھے۔ خارجیوں کے اختلافات کو ان کی جمعیت ٹوڑنے، ان کی توڑتے کے پارہ پارہ اور ان کی تیزی کے کم کرنے کا ذریعہ بنایا بلکہ ان میں اختلاف نہ بھی ہوتا تو ان میں ایسے اشخاص بھی دیتا جو ان کے اندر اختلاف نہ تھا۔ ابن ابی الحدید نے ایک واقعہ یوں نقل کیا ہے

”خارجیوں کے فرقہ ازرقہ کا ایک لوہار زہر آلود تیار کیا کرتا تھا۔ خوارج انہی تیروں کی بارش اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے۔ یہ معاملہ جب مہلب کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس نے کہا۔ میں اس کا تدارک کرتا ہوں۔

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم دیئے اور اسے قطری بن الفجاءہ کے شکر کی طرف جانے کی ہدایت کی اور کہا کہ یہ خط اور یہ درہم چپکے سے دشمن کے شکر میں پھینک آؤ۔ اور وہاں اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا۔ وہ آدمی تعمیل ارشاد کے لئے روانہ ہو گیا۔

اس خط کی عبارت یہ تھی۔

اما بعد! ”آپ کے تیر مجھے مل گئے۔ میں ایک ہزار درہم بھیج رہا ہوں۔ یہ رقم

تبدل کیجئے اور مزید تیر بنا کر مجھے بھیج دیجئے۔“

یہ خط قطری تک پہنچا دیا گیا۔ قطری نے لوہار کو بلایا اور اس سے پوچھا یہ خط کیسا

ہے؟ اس نے کہا ”مجھے نہیں معلوم!“ قطری نے سوال کیا ”یہ درہم کیسے ہیں؟“ اس نے کہا ”مجھے کچھ خبر نہیں۔“ قطری نے حکم دیا ”اسے قتل کر دو۔“ اور وہ قتل کر دیا گیا۔

یہ خبر سن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک مولیٰ عبید بنہ آیا۔ اس نے قطری سے کہا ”آپ

نے ایک شخص کو بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے قتل کر دیا۔ یہ کیا کیا؟“ قطری نے جواب دیا

”مفاد عامہ کے لئے کسی شخص کا قتل کر دینا عیب نہیں ہے اور امانت کو یہ حق حاصل ہے کہ

جو مناسب سمجھے کرے اور رعیت کے لئے اس پر اعتراض جائز نہیں۔“

عبید بنہ کو یہ بات بہت گراں گزاری۔ تاہم جماعت سے علیحدگی نہیں اختیار کی۔ یہ بات

جب مہلب کو معلوم ہوئی تو اس نے خوارج کے پاس ایک نصرانی بھیجا اور اس سے



کہا: جب تم قطری کے پاس پہنچو تو سجدے میں گر پڑو۔ وہ منع کرے تو کہنا میں آپ کو  
سجدہ کرتا ہوں۔ نصرانی نے ایسا ہی کیا۔ قطری نے اسے سرسجدہ دیکھ کر کہا: سجدہ  
صرف اللہ تعالیٰ کے لئے زیبا ہے۔

نصرانی نے کہا: میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔ ایک خارجی نے قطری سے کہا  
”یہ خدا کو چھوڑ کر آپ کی پر جا کر تاہے۔“ پھر اس نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی۔

انکم وما تعبدون من دون اللہ حسب جہنم انتم لہا واردون (۹۸:۲۶)

قطری نے کہا: عیسیٰ، عیسیٰ ابن مریم کو پوجتے ہیں لیکن اس سے عیسیٰ علیہ السلام  
کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے؟ یہ سن کر وہ خارجی اٹھا اور اس نے اس نصرانی کو قتل کر دیا۔

یہ بات قطری کو ناگوار گزری اور قطری کی یہ ناگواری بہت سے خوارج کو ناپسند آئی۔

حبیب کو پتہ چلا تو اس نے دریافت احوال کے لئے ایک آدمی بھیجا۔ وہ شخص

خوارج کے یہاں حاضر ہو کر پوچھنے لگا۔

”اچھا یہ بتائیے کہ بالفرض دو شخص آپ کی طرف ہجرت کر کے آئے۔ ایک راستہ

میں فوت ہوا۔ دوسرا آپ کے یہاں پہنچ گیا۔ تم نے اسے آزما یا مگر وہ اس میں کامیاب

نہ ہو سکا۔ اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟“

بعض کہنے لگے فوت شدہ آدمی یقیناً جنتی ہے، دوسرا کافر۔

دیگر خوارج بولے: ”وہ دونوں کافر ہیں تا وقتیکہ آزمائش میں کامیاب ہوں۔“

اس مسئلہ پر بڑا اختلاف رونما ہوا۔ قطری حدودِ اصطنح میں پہنچ گیا اور ایک ماہ وہاں قیام

رہا اس کی عدم موجودگی میں خوارج میں یہ جھگڑا چلتا رہا۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب سپہ سالارِ اعظم نے کس طرح حکمتِ عملی سے کام لے

کہ خوارج میں اختلاف کی آگ بھڑکائی اور ان کی سادہ لوحی اور کم عقلی سے پورا فائدہ اٹھایا۔ اور

کس آسانی سے ان کے ضعیف ادراک کے باعث انہیں آپس میں برسرِ پیکار کر دیا جس کے نتیجے میں

ان کی قوت کمزور پڑ گئی اور وہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی سکت سے محروم ہو گئے اور سچ پوچھیے

زمان میں اندرونی طور پر اختلافات بہت زیادہ تھے جو کسی دوسرے کے پیدا کردہ نہیں تھے۔  
 یہی وجہ ہوئی کہ وہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہو کر کئی فرقوں میں بٹ گئے۔  
 اب ہم ان کے چند خاص خاص فرقوں اور ان کے سربراہوں کے بارے میں کچھ بیان  
 کرنا چاہتے ہیں۔

یہ نافع بن ازرقی حنفی جو قبائل رعبیہ کے قبیلہ بنو حنیفہ کا فرد تھا۔ کے پیرو  
 ۱۔ ازرقہ تھے۔ یہ جوش میں سب فرقوں سے زیادہ سخت تھا اور تعداد میں بھی زیادہ تھا  
 قوت و شوکت میں بھی سب سے بڑھے ہوئے تھے۔

نافع کی سرکردگی میں ازرقہ نے امویوں اور ابن زبیر سے کابل انیس سال تک نہایت  
 پامردی اور استقلال کے ساتھ جنگ جاری رکھی۔ میدان جنگ میں لڑتے ہوئے جب نافع  
 قتل ہو گیا تو عثمان قیادت نافع بن عبداللہ کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے بعد قطری بن فجاہ نے  
 اس فرقہ کی سرداری سنبھالی۔ قطری کے عہد میں یہ فرقہ روز بروز زوال ہوا۔ کیونکہ اب عوام خوارج کی خونریزی  
 اور ننگ دلی کے باعث ان سے سخت نفرت کرنے لگے تھے اور مسلمانوں میں ان کے خلاف جذبہ  
 انتقام و عناد پیدا ہو گیا۔ آپس میں بھی خوارج برسر پیکار رہنے لگے۔ چنانچہ اب ہر معرکہ میں انہیں  
 شکستِ ناش سے دوچار ہونا پڑا اور قطری کے بعد مسلسل شکستوں کے باعث اس فرقہ کا خاتمہ  
 ہی ہو گیا۔

ان کے عقائد بھی عموماً وہی تھے جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ مزید اضافہ یہ تھا۔

(الف) عامہ مسلمین سب مشرک ہیں

(ب) خوارج سے اختلاف رکھنے والے سب لوگ مشرک ہیں۔

(ج) جنگ سے جی چرانے والے خارجی بھی مشرک ہیں۔

(د) مخالفوں کے بچے بھی مشرک ہیں اور ابدی جہنمی ہیں۔

(ه) مخالفین خوارج کے شہر دار الحرب ہیں انکے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنا یا انہیں لوندی غلام

بنا ناجائز ہے۔

(و) زانی کو سنگسار کرنے کا حکم ساقط ہے کیونکہ قرآن میں مذکور نہیں۔



دن پاک دامن مردوں پر تہمت لگانے والوں پر کوئی حد نہیں۔ البتہ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد قذف (جھوٹی تہمت) واجب ہے۔

(ح) گناہ صغیرہ یا کبیرہ کا ارتکاب انبیاء سے بھی ہو سکتا ہے۔

یہ لوگ نجدہ بن عوفیر الخنقی۔ بنو حنیفہ کی طرف منسوب۔ کے

## ۲۔ فرقہ نجدات

پیرو تھے۔ یہ متعدد مسائل میں ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے مثلاً

یہ جنگ سے جی چرانے والے خوارج کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ مسلمانوں کے بچوں کا قتل جائز نہیں سمجھتے تھے لیکن ان سے الگ اس امر کے بھی قائل تھے کہ ذمی اور معاہدہ کا قتل جائز ہے۔

اس فرقہ کے لوگ یمامہ میں رہتے تھے۔ پہلے اس جماعت کا سردار ایک شخص ابوطالوت

الخارجی تھا۔ پھر ۶۶ھ میں نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ پھر اس فرقہ نے بڑا عروج حاصل کیا۔ چنانچہ بہت جلد لوگ بحرین، عمان، حضرموت، یمن اور طائف پر قابض ہو گئے۔

پھر بعض باتوں میں قاعدہ جماعت نجدہ سے اہل فرقہ کا اختلاف ہو گیا۔ نجدہ سے ایک

شکایت یہ تھی کہ اس نے اپنے بیٹے کو ایک لشکر کا سردار بنا کر بھیجا۔ اس لشکر نے مسلمان عورتوں

کو گرفتار کر لیا اور باندی بنا لیا۔ نیز تقسیم سے پہلے مال غنیمت کا استعمال شروع کر دیا۔ لیکن نجدہ

نے انہیں معاف کر دیا۔ دوسری وجہ شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے یہ تھی کہ اس نے

اپنے ایسے اصحاب کو جن پر حد واجب تھی نوازا اور مناصب عطا کئے۔ اور کہا "شاید خدا انہیں

معاف کر دے اور اگر کوئی سزا بھی دی تو جہنم میں نہیں رکھو گی۔ کوئی مسموئی سی سزا دے کر داخل جنت

کرے گا۔" ایک سنگین شکایت یہ تھی کہ ایک مرتبہ اس نے دو لشکر بھیجے ایک بڑی مہم، دوسری

بحری، لیکن اس نے دونوں کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو جو بڑی مہم میں شریک

تھے بحری مہم کے لوگوں سے زیادہ انعام و اکرام دیا۔

ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فرقہ تین گروہوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک گروہ عقیبہ بن اسود الخنقی

سے الملل والخل شہرستانی میں راج اطبع جدیدہ سے اور گزر چکا ہے کہ نجدات کے نزدیک

امام کا تقدر شرعاً واجب نہیں۔ نیز یہ کہ نجدہ، تقیہ کو جائز کہتا تھا۔ جب کہ نافع اس سے روکتا

تھا (مصنف)



کی سرکردگی میں سجستان چلا گیا اور وہیں اقامت اختیار کر لی۔ دوسرا گروہ ابو ذریعہ کی محبت میں نجد کے خلاف قرار پایا اور اسے قتل کر دیا۔ تیسرے گروہ نے نجد کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کی اور اسے مستحق انتقام و عقوبت نہ سمجھا۔ بلکہ اس سے نرم برتاؤ کیا۔ اب انہیں لوگوں کے لئے نجدات کا نام باقی رہ گیا۔ نجد کے بعد اس گروہ کی سرداری ابو ذریعہ کے ہاتھ میں آئی۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک لشکر اس جماعت کی سرکردگی کے لئے بھیجا جس نے اسے تیس تیس کر کے رکھ دیا۔ ابو ذریعہ کا سر کاٹ کر عبدالملک بن مروان کی خدمت میں بھیج دیا اور اس طرح یہ طائفہ ہمیشہ کے لئے نابود ہو گیا۔

اس فرقہ کے لوگ زیاد بن الاصغر کے پیرو تھے۔ یہ اپنے افکار و نظریات میں

**۳۔ فرقہ صفریہ** ازارقہ سے کم درجے پر تھے لیکن دوسروں سے متشدد تھے۔ یہ کبانر کا از تکاب کرنے والوں کے بارے میں ازارقہ سے اختلاف رکھتے تھے اور ان کو مشرک نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان میں سے بعض کا خیال تھا کہ جن گناہوں کے بارے میں قرآن میں حد کا ذکر آ گیا ہے وہ اسی نام سے موسوم ہو گا جو خدا نے ان کے لئے مقرر کیا ہے۔ مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔

جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے ان کا مرتکب بے شک کافر ہے۔ بعض صفریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ مرتکب گناہ پر جب تک حاکم حد نہ جاری کرے اس وقت تک اس کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔ اس فرقہ کے لوگوں میں ابو بلال مرد اس بڑا نیک آدمی تھا۔ یزید بن معاویہ کے عہد میں بصرہ کے قریب اس نے خروج کیا لیکن عوام کو نہیں چھڑا۔ کہیں موقع مل جاتا تو صرف مال سلطان پر قبضہ کر لینے پر اکتفا کرتا جنگ نہیں کرتا تھا۔

عبید اللہ بن زیاد نے اس کی سرکردگی کے لئے ایک لشکر بھیجا جو اس پر غالب آ گیا اور بالآخر یہ لڑتے لڑتے مارا گیا۔

صفریہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور زاہر بھی۔ اپنے گروہ سے بھاگ کر بلاد اسلامیہ کے چکر کاٹتا رہا۔ ابو بلال کے بعد صفریہ نے اس کو اپنا قائد اور امام بنا لیا۔

۱۔ الملل والنحل مع حواشی (ص ۱۸۷-۱۹۶ ج ۱) میں تفصیل دیکھئے (ع-ح)

## ۳۔ فرقہ عجاروہ

اس فرقہ کے لوگ عبد الکریم بن عجرد کے پیرو تھے جو عیسیٰ بن اسود الحنفی کے  
اتباع میں سے تھے۔ یہ لوگ اپنے مذہب کے اعتبار سے فرقہ نجدات سے

بہت زیادہ قریب ہے۔ ان کے افکار و آراء بھی ان سے ملتے جلتے تھے مثلاً۔ ان کے نزدیک جنگ  
سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں مناصب تفریض کئے جاسکتے تھے۔ ہجرت  
ان کے نزدیک فرض نہ تھی بلکہ صرف سبب فضیلت و مخالف کا مال ان کے نزدیک اس وقت تک مال  
غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ مخالف زندہ ہے اور قتل نہیں کر دیا جاتا۔

عجاروہ بہت جلد مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ اساس اختلاف کچھ اس قسم کے مسائل تھے۔  
قدر و جبر اور بندے کی قدرت۔ مخالفین کی اولاد سے نوعیت سلوک۔

یہ اختلافی مسائل زیادہ تر جزئی تھے۔ لیکن یہی عجاروہ میں نئے نئے فرقوں کا سبب بن گئے  
اس سلسلے میں چند دلچسپ مثالوں کا پیش کرنا مناسب ہوگا۔

اس فرقہ کا ایک آدمی جس کا نام شعیب تھا ایک دوسرے شخص کا جس کا نام میمون تھا قرض  
تھا۔ ایک روز میمون نے شعیب سے تقاضا کیا۔

”قرضہ کی رقم اب واپس کر دو۔“

شعیب نے جواب میں کہا ”خدا نے چاہا تو بہت جلد واپس کروں گا“ میمون نے یہ جواب  
سن کر کہا ”خدا یہ چاہتا ہے کہ اسی وقت کر دو“ شعیب نے یہ بات سن کر کہا ”اگر واقعی خدا چاہتا ہوتا  
تو کیوں نہ ممکن تھا کہ میں اس وقت ادا نہ کر دیتا“

میمون نے شعیب سے کہا ”اللہ نے قرض ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور خدا جس چیز کا حکم دیتا  
ہے اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ ایسا کیا جائے اور جس بات کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وقوع  
پذیر ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا“ اس بات پر عجاروہ میں دو فرقے بن گئے ایک کا نام شعیبیہ قرار پایا  
دوسرے کا میمونہ۔

ان دونوں نئے فرقوں کے سربراہوں نے اپنی اپنی باتیں امام جماعت عبد الکریم کو لکھ بھیجیں  
اس نے جواب دیا ”تم تو کہتے ہو وہی ہوتا ہے جو خدا نے چاہا۔ جو خدا نہیں چاہتا اس کا وقوع بھی نہیں  
ہوتا۔ ہم بری بات کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتے۔“



اس جواب کو شعیب اور میمون دونوں نے اپنی اپنی تائید میں سمجھا۔

ایک اور واقعہ ہے کہ ثعلبہ نامی ایک عجمی کی لڑکی تھی۔ دوسرے عجمی نے اس سے شادی کی درخواست کی۔ ثعلبہ نے کسی کو بھیج کر لڑکی کی ماں سے پوچھا۔ کیا لڑکی بالغ ہوگئی۔ اگر بالغ ہوگئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجمیوں کے ہاں معتبر ہے تو پھر مہر کی پرواہ نہ کرے جتنا بھی ہو جائے۔

ماں نے جواب دیا۔ لڑکی ہماری ولایت میں مسلمان ہے ہم جیسے چاہیں کر سکتے ہیں۔ بلوغت

عدم بلوغت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

عبدالکریم کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا گیا اس نے براۓ اطفال کے نظریہ کو پسند کیا۔ ثعلبہ نے اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ عجمیوں میں ایک نیا فرقہ ثعلبہ نامی پیدا ہو گیا۔

یہ لوگ عبداللہ بن ابیہ کے پیرو تھے۔ یہی فرقہ خارجیوں میں معتدل تھا۔

**۵۔ فرقہ اباضیہ** اور فکر و رائے میں عامۃً مسلمین سے زیادہ قریب۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانہ روی اور اعتدال کو تو سلطان کا شعار تھا۔

یہ مندرجہ ذیل نظریات رکھتے تھے۔

۱۔ غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن۔ البتہ انہیں کفرانِ نعمت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے کافر کہا جائے گا۔

۲۔ غیر خارجی مسلمان کا چوری چھپے خون بہانا حرام ہے۔ ہاں علانیہ انہیں قتل کیا جاسکتا ہے ان کا دار، دار تو حید کہلائے گا۔ البتہ معسر سلطانی دار یعنی منصور ہوگا۔

۳۔ غیر خارجی مسلمانوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے اسلحہ جنگ گھڑوں اور جانوروں کو نیز ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو۔ مال غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ سونا چاندی وغیرہ ان کے مالکوں کو واپس کر دیئے جائیں گے۔

۴۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے۔ ان سے معاملات نکاح و وراثت کے

لے جو یہ تھا کہ بلوغ کے قبل بچوں کو کافر سمجھا جائے گا مگر ثعلبہ کا کہنا تھا کہ جب تک ان سے کفر یا انکار صادر نہ ہو ان کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ الملل والنحل مع حاشیہ، ۲۰، ۲۰۸ ج ۱ میں تفصیل دیکھئے (ع س ج)



تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں۔

اباضیہ کے ان افکار و آرا سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے اور اپنے مخالفوں کے ساتھ نسبتاً رواداری اور انصاف کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض جہات میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خوارج کے وہ فرقے جو مسلمانوں میں شمار نہیں ہوتے | دراصل خارجی مذہب کی بنیاد تشدد اور غلو پر ہے، دین اور فہم دین

کے معاملہ میں یہ لوگ بہت زیادہ غالی اور متشدد تھے، اس چیز نے انہیں گمراہی کے راستے پر لا ڈالا تھا اور عامہ مسلمین کو بھی گمراہ کرنے کے درپے رہتے تھے، لیکن صادق الایمان لوگوں نے کبھی ان پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا۔ یہ دوسری بات ہے کہ انہیں گمراہ کہا ہو۔ روایت ہے کہ حضرت علیؑ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیت کی تھی کہ: میرے بعد کسی خارجی سے مقاتلہ نہ کیا جائے کیونکہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی وہ اس شخص کی طرح نہیں جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے پایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حضرت علیؑ امویوں کو باطل کا طلب گار اور ان کے مقابلہ میں خارجیوں کو حق کے جو یا خیال کرتے تھے۔ انہوں نے حق کی طلب میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پایا۔

لیکن خوارج میں ایسے فرقے بھی تھے اور وہی زیادہ تھے جن کا مسلک وہ تھا جس کی تائید کسی درجہ میں بھی کتاب اللہ سے نہیں ہوتی بلکہ کسی تاویل کے بغیر نصوص قرآنیہ ان کی تردید کرتی ہیں۔

امام ابو منصور بغدادی نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں خوارج کے ان دو فرقوں کا ذکر کیا ہے جنکو وہ خوارج از اسلام قرار دیتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

یہ نیزید بن ابی ایسہ خارجی کے اتباع تھے جو پہلے اباضی تھا۔ پھر دعویٰ کرنے لگا کہ خداوند تعالیٰ انہیں میں سے ایک رسول بھیجیں گے اور اس پر ایک کتاب نازل کریں گے جو شریعت محمدیہ کو منسوخ قرار دے گی۔ اس سے قبل ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

یہ لوگ میمون عجز دی کے پیرو تھے جس کا ذکر ابھی ابھی اوپر آچکا ہے۔ اس  
 فرقہ میمونیتہ | فرقہ نے بناتِ اولاد اور کھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح جائز قرار دیا  
 تھا اور اس کی مجرہ بیان کیا کرتا تھا کہ قرآن نے ان لڑکیوں کو محرمات میں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس  
 فرقہ نے سورہ یوسف کے قرآن ہونے کا یہ کہتے ہوئے انکار کیا کہ ایسی سورت قرآن کی کس طرح  
 ہو سکتی ہے جس میں داستانِ محبت بیان کی گئی ہے لہذا اس کو قرآن نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ خدا  
 ایسے پداعتقادوں کو غارت کیے۔ ۱۷

(۱۲)

## ۳۔ فرقہ مرچہ

**مرچہ کا آغاز ظہور** | شروع شروع میں یہ ایک سیاسی فرقہ تھا۔ پھر اس نے عقائد کو بھی ساتھ لانا شروع کر دیا۔ مرکب کبیرہ کے مسئلہ میں جسے خوارج و

شیعہ اور معتزلہ نے پیدا کیا تھا اور اس دور کا معرکہ الہٰی مسئلہ بن گیا تھا انہوں نے سبھی پہلو اختیار کیا چونکہ اس کا آغاز سیاست سے ہوا اسی لئے ہم اسے سیاسی فرقوں میں شمار کرتے ہیں۔

سب سے پہلے حضرت عثمانؓ کے آخری عہد میں اس فرقہ کی تخم کاری ہوئی۔ حضرت

ابو نضار جاء کے دو معنی ہیں (۱) تاخیر سے اس آیت میں قَالُوا اَرْجَمُوا حَاكِمًا (۱۱۱) لا موسیٰ اور

اس کے بھائی کو بہت دے (۲) امید دلانا۔ پہلے معنی کی رو سے اس فرقہ پر مرچہ کا اطلاق صحیح ہے۔

کیونکہ وہ عمل کو نیت اور قصد سے ٹوٹ سکتے ہیں اور دوسرے معنی کے لحاظ سے تو صاف ہے کیونکہ انکا عقائد تھا کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرور ساں نہیں جیسے کفر کے ہوتے ہوئے طاعت و نیکی کا کوئی فائدہ نہیں

بعض کے نزدیک ار جاء کا مطلب یہ ہے کہ مرکب کبائر پر دنیا میں حکم نہ لگایا جائے اس کے جنتی

دوزخی ہونے کے فیصلہ کو آخرت پر چھوڑ دیا جائے۔ بنا بریں مرچہ اور عیبہ دو مقابل فرقے ہوں گے۔

یہ قول بھی ہے کہ ار جاء سے مراد یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے مرتبہ یا خلافت) کو چوتھے درجہ تک ٹوٹورکا

جائے۔ اس طرح مرچہ اور شیعہ دونوں ایک دوسرے کے متقابل فرقے قرار پائیں۔

ہلال والنخل، شہرستانانی، ۲۲۲ ج ۱، طبع جدید، ع۔ ح۔



عثمان اور ان کے عمال حکومت کے بارے میں جب تمام بلادِ اسلامیہ میں چہ میگوئیاں شروع ہو گئیں جو ان کی شہادت پر منتج ہوئیں تو صحابہؓ کی ایک جماعت نے اس سلسلہ میں کامل خاموشی اختیار کر لی اور اپنا دامن کلینتہ ان فتنوں سے بچائے رکھا جن کی لپیٹ میں تمام مسلمان آچکے تھے صحابہؓ کی یہ جماعت اس ضمن میں حضرت ابو بکرؓ سے مروی اس حدیث پر عمل پیرا تھی مستکون قن القاعد فیہا خیر من الماشی والماشی فیہا خیر من الساعی الا فاذا نزلت اد وقعت فمن کان له ابل فلیلحق بابله ومن کان له غنم فلیلحق بغنمه ومن کان له ارض فلیلحق بارضه فقال له رجل یا رسول اللہ من لم تکن له ابل ولا غنم ولا ارض قال یعمد الی سیفہ فیدق علی حدہ یحجر ثم لیبیر ان استطاع النجاء صحیح مسلم ص ۳۸۹ ج ۲

یعنی نبیؐ بڑے فتنوں کا دور دورہ ہو گا۔ ان میں بٹھرنے والے چلنے والے سے اور چلنے والا بھاگنے والے سے بہتر رہے گا۔ جب یہ فتنے رونما ہو جائیں تو اونٹوں والا اپنے اونٹوں میں چلا جائے جس کے پاس بکریوں کا پوڑ ہو وہ ان کی دیکھ بھال میں لگ جائے اور زمیندار زمین کی نگرانی میں منہمک ہو جائے۔ ایک شخص بولا۔ یا حضرت! جس کے پاس نہ اونٹ ہو نہ بکری اور نہ زمین اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ فرمایا! اپنی تلوار کا رخ کرے اور پتھر پر مار کر اس کی دھار توڑ ڈالے اور اس طرح ممکن حد تک فتنوں سے دور رہے۔ صحابہؓ کی یہ جماعت مسلمانوں کی اس باہمی حرب و پیکار سے الگ رہی اور انہوں نے مطلقاً اس بات میں زحمت غور و فکر گوارا نہ کی کہ فریقین میں سے کون تھا اور کون تھا؟

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ و حضرت ابو بکرؓ، عبداللہ بن عمر بن حصینؓ وغیرہ انہی خوش نصیب صحابہؓ میں سے تھے۔ گویا انہوں نے اس بارے میں کسی بھی فیصلہ کو مؤخر رکھا یعنی کسی کے حق پر ہونے کا فیصلہ نہ کیا، اور معاملہ خدا کے سپرد کر دیا۔

امام نوویؒ ان فتنوں کے بارے میں فرماتے ہیں۔

”یہ معاملات بے حد پیچیدہ تھے اور صحابہؓ کی ایک جماعت اس میں اپنا موقف متعین نہ کر سکی تھی بلکہ وہ حیران و سرگردان تھے، وہ دونوں جماعتوں سے الگ ہو گئے اور راضی میں شرکت نہ کی۔ نہ یہ فیصلہ کر پاتے کہ راہ صدق و عوَاب پر کون کا مزن ہے؟“

ابن عساکر اس فرقہ کے بیان میں لکھتے ہیں۔

”یہ اصحابِ شگ تھے۔ دراصل یہ غزوات میں مصروف رہتے تھے۔ جب مدینہ سے گئے تھے تو وہاں اختلاف کا نام و نشان نہ تھا۔ شہادتِ عثمانؓ کے بعد واپس آئے تو حالات دیگر گوں پائے۔ اس کی وجہ دریافت کی اور کہنے لگے۔ تم میں بعض کہتے ہیں حضرت عثمانؓ بحالتِ نطوی مارے گئے اور آپ کے اخوان و انصار عدل و انصاف کے حامل تھے۔ اس کے برعکس دوسرے فریق کہتے ہیں حضرت علیؓ اور ان کے ساتھی برسرِ حق ہیں۔ آپ حضرات سب قابلِ اعتماد ہیں اور قابلِ تصدیق۔ لہذا ہم ان دونوں سے الگ ہیں۔ نہ کسی کو برا بھلا کہتے ہیں نہ کسی سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور نہ کسی کے خلاف شہادت دیتے ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی فیصلہ فرمائے گا۔“

**مختلف فرقوں کا ظہور و شیوع** | جب اسلامی فرقے معرضِ ظہور میں آئے تو شیعہ نے حُبِ اہل بیت میں بے حد بالغہ آمیزی سے کام لینا شروع کر دیا صحابہ کبار پر پورش کر دی۔ حضرت بلالؓ و عمرؓ کی دعاؤں اللہ تکفیر کی اور ان کے اور حضرت علیؓ کے باہنِ عداوتوں کے ایسے افسانے گھڑے جن کا ان کے اپنے ذہنوں اور دماغوں کے سوا کہیں وجود نہ تھا۔

دوسری جانب خوارج نے جمہورِ مسلمانوں پر کفر کا فتویٰ لگایا اور ایسا نیا مذہب نکالا جس سے مسلمان اس سے قبل بے خبر تھے یعنی ہر گناہ گار کی تکفیر کا مسئلہ۔ ادھر بنو امیہ یہ ڈھنڈو رو پیٹ رہے تھے کہ سب مسلمان ان کے جھنڈے تلے جمع ہیں۔ اور چارو تا چار ان کے مطیع فرمان ہو چکے ہیں۔ ان کے مخالفین جاڑہ قلت سے منحرف ہیں اور دین سے دور ہو گئے ہیں۔

جب امتِ مسلمہ اس تفریق و انقسام کا شکار ہوئی تو ہر جہت نے کسی فریق کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا اور ان مختلف الخیال گروہوں کا معاملہ عالم الغیب خدا کو سونپ دیا۔ نہ وہ کسی سیاسی بھیڑ میں پڑے۔ نہ ہی امویوں پر تنقید انہیں گوارا ہوئی۔ وہ کہتے تھے اموی کلمہ گو ہیں۔ کافر اور مشرک

لے تاریخ دمشق (ع-ح)

نہیں ہو سکتے بلکہ مسلمان ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اس خدا کے عظیم و خمیر کے سپرد کرتے ہیں جو امر اور  
رموز سے بخوبی آگاہ ہے اور وہی ان کا حساب لے گا۔

ترکب کبائر کے مسئلہ میں جب شدید جدل و مناظرہ کا آغاز ہوا۔  
مرتبہ کے افکار و نظریات

خارج نے اس کی تکفیر کا دعوے کیا۔ جمہور مسلمانوں کے خلاف  
نبرد آزما ہوئے اور وہ یوں بھی اپنے افسران حکومت کے معاملہ میں سخت متشدد تھے تو مرتبہ نے  
ترکب کبیرہ شخص پر حکم نہیں لگایا اور اس کا معاملہ خدا کے سپرد کر دیا جیسا کہ وہ بعض دوسرے مسائل  
میں بھی یہی رویہ رکھتے تھے۔ ان کے جانشینوں کو لوگوں نے مرتبہ کا لقب دیا۔ یہ اختلاف ترکب کبائر  
کے بارے میں اپنے اوائل کی طرح سلبی پہلو پر قانع نہ رہے بلکہ مثبت طریق سے ان کا دعویٰ تھا  
کہ اقرار و تصدیق اور اعتقاد و معرفت کا نام ایمان ہے۔ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرر رساں نہیں  
ایمان اور عمل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

بعض اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنے لگے: ایمان کا تعلق دل سے ہوتا ہے زبان سے  
کفر کا اعلان کرنے۔ بتوں کی پرستش۔ یہودیت و نصرانیت کا عقیدہ رکھنے اور صلیب کی پوجا کرنے سے  
بھی ایمان جوڑ کا توں رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں رہتے ہوئے تثلیث کا عقیدہ رکھتا  
ہو اور اسی حالت میں مرتبہ کے تو وہ شخص خدا کے یہاں مومن کامل۔ خدا کا محبوب اور قطعاً جنتی  
ہوگا۔

بعض مرتبہ یہ کہتے تھے کہ ”اگر کوئی یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ اللہ نے خنزیر  
کھانا حرام کر دیا ہے لیکن مجھے اتنا معلوم نہیں کہ خنزیر یہ بکری ہے یا کچھ اور تو مومن ہی رہے گا  
یا کوئی یوں کہے ”خدا نے حج بیت اللہ فرض کیا ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کعبہ کہاں واقع  
ہے۔ ممکن ہے وہ ہندوستان میں ہو۔ تو ایسا شخص بھی مومن ہوگا۔ اس قائل کا مقصد یہ ہے کہ اس  
قسم کے اعتقادات ایمان سے الگ ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ ان امور میں شک و شبہ رکھتا ہے  
کیونکہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک دانا و بنیا شخص نہ جانتا ہو کہ کعبہ کس طرف واقع ہے یا وہ خنزیر

۱۔ الفصل فی الملل والنحل لابن حزم (ص ۲۰۲ جلد ۲) اور ۲۔ شخص جہم بن صفوان تھا۔ بانی فرقہ جہمیہ

(ع ۱) ۱۔ غسان کوئی راملل شہرستانی (ع ۱) (ع ۱)



اور بکری میں تمیز نہ کر سکتا ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان و نیکی و پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا چنانچہ یہی باعث ہوا کہ اخلاق باختمہ اور مفسد لوگ اس مذہب کو اپنانے لگے اور اسے اپنی شہوت رانی کا آلہ کار بنایا۔ ایسے مفسدہ پر دواز لوگوں کی کوئی انتہا نہ رہی انہوں نے اسے اپنی معصیت کاری کا اس کو ذریعہ قرار دے لیا اور اس سے اپنے اغراض فاسدہ اور عزائم خبیثہ پر پردہ ڈالنے لگے۔

ابوالفرج اصفہانی اس ضمن میں ایک واقعہ بیان کرتے ہیں۔

”مرجئہ فرقتہ کے ایک آدمی اور ایک شیعہ میں ایک مرتبہ جھگڑا ہو گیا۔ انہوں نے فیصلہ کیا کہ جو شخص انہیں سب سے پہلے مل جائے اسے حکم قرار دیں گے۔ چنانچہ اولین شخص جو انہیں ملا وہ اباحی مذہب کا ایک اخلاق باختمہ آدمی تھا۔ وہ دونوں اس سے مخاطب ہو کر کہنے لگے: ”تبیئے بہتر کون ہے شیعہ یا مرجئہ فرقتہ سے تعلق رکھنے والا؟“ وہ بولا: ”میرے جسم کا بالائی حصہ شیعہ ہے اور نیچے والا مرجئی“

نبا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مرجئہ کا اطلاق دو فرقوں پر ہوتا تھا۔

**مرجئہ کی دو قسمیں**

۱۔ وہ فرقہ جو صحابہؓ کے باہمی اختلافات اور ان منازعات کے بارے

میں جو اموی عہد میں ظہور پذیر ہوئے، غیر جانبدار تھا۔

۲۔ وہ فرقہ جو یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ کفر کے باسوا اللہ تعالیٰ سب گناہ معاف کر دے گا۔

لہذا ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت کا کوئی نقصان نہیں جیسے کفر کی موجودگی میں طاعت کا کوئی فائدہ نہیں۔

چونکہ بدکار لوگوں نے آخر الذکر مذہب میں اپنی من مانی کاروائیوں اور بد اخلاقیوں کا دروازہ

کھلا پایا۔ اسی لئے حضرت زید بن علیؓ کو کہنا پڑا: ”میں مرجئہ فرقتہ سے اظہار برائت کرتا ہوں،

جنہوں نے بدکار لوگوں کو بھی عفو خداوندی کا امیدوار بنا دیا“

اسی فرقہ نے مرجئہ کے نام کو اس قدر بدنام کیا کہ دوسرے فرقوں کے لئے یہ نام گالی کے

طوری استعمال کیا جانے لگا۔

معتزلہ ہر اس شخص کو مرتبہ قرار دیتے تھے جو کبائر کے ترکب کو دائمی  
 خفیہ پر مرتبہ کا اطلاق | جنہی خیال نہ کرے بلکہ وہ یہ سمجھے کہ وہ اپنے گناہوں کی سزا  
 بھگت کر داخل جنت ہوگا اور خدا تعالیٰ اس کو معاف کر دیگا چنانچہ اسی اعتبار سے امام ابوحنیفہ  
 اور صاحبین پر مرتبہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

شہرستانی لکھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو مرتبہ السنۃ کہا جاتا تھا۔ بہت سے اصحاب  
 مقالات نے آپ کو مرتبہ میں سے شمار کیا ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے  
 نزدیک ایمان ولی تصدیق کا نام ہے اور وہ کم و بیش نہیں ہوتا۔ اس سے لوگوں نے  
 سمجھا کہ آپ عمل کو ایمان سے منحصر رکھتے ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ امام صاحب عمل میں  
 اتنے محتاط ہوتے ہوئے ترک عمل کا فتویٰ کیسے دے سکتے تھے۔

اس کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ آپ ان قدر یہ اور معتزلہ کے برخلاف تھے  
 جو صدر اول میں ظہور پذیر ہوئے اور معتزلہ ہر اس شخص کو مرتبہ کہتے تھے جو مسئلہ تقدیر میں  
 انکا مخالف ہو خارج بھی اسی طرح کرتے تھے۔ پس لامحالہ یہ لقب آپ کو معتزلہ  
 اور خوارج نے دیا ہوگا۔

اسی طریقے سے امام ابوحنیفہؒ اور ان اصحاب کے علاوہ دوسرے علماء کے جم غفیر کو بھی  
 مرتبہ کہا گیا ہے۔

مثلاً حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب۔ سعید بن جبیر۔ طلق بن جبیر۔ عمرو بن قرۃ۔  
 محارب بن دثار۔ مقاتل بن سلیمان۔ حماد بن ابی سلیمان اور قدید بن جعفر وغیر ہم۔ حالانکہ  
 یہ علماء حدیث و فقہ کے مسلم امام تھے اور یہ سب اصحاب کبائر کی تکفیر نہیں کرتے تھے اور نہ ان کو

۱۔ مثلاً امام ابوالمحسن علی بن اسمعیل الاشعریؒ (متوفی ۳۳۰ھ) الاشعری فرقہ کلامی کے امام) ملاحظہ ہو مقالات  
 الاسلامیین ص ۲۰۲ طبع مہر ۱۳۶۹ھ (ع۔ ح) ۲۔ الملل والنحل ص ۲۲۶ ج ۱ طبع جدید۔ نیز ملاحظہ ہو التفہیمات

الالہیہ (ص ۲۷ جلد ۱) از شاہ ولی اللہ (ع۔ ح)

مہرہ اور دوسرے فرقوں میں مناظرہ بازی کا بازار گرم رہتا تھا خصوصاً  
**معرکہ مناظرات** خوارج اور مہرہ میں ہمیشہ جدل و مناظرہ کی نوبت آتی رہتی۔

ابوالفرج اصفہانی الاغانی میں لکھتے ہیں

”ثابت بن قطنہ کو اکثر خوارج اور مہرہ کی مجالست و مصاحبت کے مواقع ملتے رہتے تھے  
یہ دونوں فرقے خراسان میں جمع ہو کر بحث مباحثہ کرتے رہتے۔ ثابت مہرہ کی طرف مائل  
ہوا اور انہیں چاہنے لگا جب یہ دونوں فرقے ایک مجلس میں جمع ہوئے تو ثابت نے  
سلک ارجاء کے بارے میں یہ اشعار سنائے۔“

یا ہند انی اظن العیش قد نعدا	ولا ادری الامر الا مد برا نکیدا
انی رہیتہ یوم لست سا بقہ	الا یکن یومنا ہذا فقد اقد
بایعت ربی بیعا ان و نیت یہ	جادرت قتلی کراما جا و روا حد
یا ہند فاستمع لی ان سیرتنا	ان نعبد اللہ لم نشارك بہ احد
نرجی الامور اذا کانت مشتہة	و تصدق القول خیمن جا و عندا
المسلمون علی الاسلام کلہموا	والمشکون استووا فی دینہم قددا
ولا ادری ان ذنباً بالغ احد ام	من الناس شرکا اذا ما وحد و الاصل
لانفسک الدمر الا ان یرادہنا	سفک الدماء طریقا و احد اجددا
من یتق اللہ فی الدنیات لہ	اجر التقی اذا و فی الحساب غدا
وما قضی اللہ من امر فلیس لہ	رد و ما یقض من شیء یکن رشدا
کل الخوارج فخط فی مقالته	و لو تعبد فیما قال و اجتہدا
اما علی و عثمان فانہما	عبدان للہ لم یشرکا باللہ من عبدا
وکان بینہما شغب و قد شہدا	شق العصا و بعین اللہ ما شہدا
یحزری علیا و عثماننا یسعیلہما	ونست ادری بحق ایتہ وردا



اللہ اعلم ماذا یحضران بہ وکل عبد سلیق اللہ منفرداً

خلاصہ ترجمہ یہ ہے۔ اے ہند! زندگی ختم ہو رہی ہے، اوقاتِ زلیلت و دھبہ ہو رہے ہیں۔ موت کا وقت ایک دن آگے پیچھے ہونے والا نہیں۔ آج نہیں تو کل۔ میں نے اپنے رب سے بیعت کر رکھی ہے کہ ان مقتدر لوگوں کو قتل کروں جنہوں نے کسی پر بھی زیادتی روا رکھی ہے۔ ہند! غور سے سن لے ہماری سیرت یہ ہے کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں۔ شرک کا ارتکاب نہیں کرتے۔ ہم مشتبہ معاملات خدا کے سپرد کرتے ہیں لیکن جب ظلم صریح اور عناد بین تو تو ہم اپنی بات سچ کر دکھاتے ہیں۔ مسلمانوں کو دہلاؤ (استثناء) سب کو اسلام پر ماننا چاہیے۔ اور شرک سب ایک جیسے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ کسی بھی گناہ کے باعث "مسلمان" موجدِ شرک ہو جاتا ہے۔ ہم کسی مسلمان کا خون نہیں بہاتے جب تک کہ وہ خود ہم پر حملہ آور نہ ہو۔ دنیا میں پر تقویٰ پسند کو قیامت کے دن اللہ اجر دے گا۔ جو اللہ فیصلہ کر دے اس کو کوئی مسترد نہیں کر سکتا۔ اور اللہ جو فیصلہ کرتا ہے وہ خیر و رشد کا حامل ہوتا ہے۔ خابہ جی لوگ! کیسے بھی عابد و زاہد ہوں اپنے مذہب و قول میں غلط کار ہیں۔ علی و عثمان جب سے موجدِ مسلمان ہوئے تھے پھر کبھی انہوں نے شرک نہیں کیا۔ ان دونوں میں جھگڑتیں ضرور تھیں جس سے مسلمانوں میں نا اہتافی ظہور میں آگئی۔ اللہ، علی و عثمان کو ان کی مرگنا حسد کا بہتر بدلہ دیا ہے۔ مجھے نہیں معلوم مسلمان حق پر کون نجا کیا خبر کہ اللہ کے ہاں وہ کیسے حاضر ہوں گے۔ ہر شخص اکیلا ہی بارگاہِ الہی میں حاضر ہی دے گا۔

(۱۳)

## ۴۔ تجربہ

جبر یہ یا جہم یہ اور افعال انسانی | مسئلہ تقدیر، انسانی ارادہ و قدرت کی حیثیت، اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادہ و قدرت کی حقیقت

یہ وہ مسائل تھے جن پر صحابہؓ کے عہد میں غور و خوض شروع ہو گیا تھا۔ مگر عربی اخلاق و اطوار کے غلبہ اور فطری سادگی کے حامل ہونے کی وجہ سے ان میں غور و تعمق کرنے سے احتراز کرتے اور ایسے مذہبی راستہ پر گامزن نہیں ہونا چاہتے تھے جو ان کے قلوب و اذہان پر چھا ہی جائے۔ جب صحابہؓ کا مبارک زمانہ ختم ہوا اور مسلمان مذاہب قدیمہ کی حامل اقوام سے ملنے جلنے لگے۔ مسلمانوں میں فرقوں اور مذہبوں کی کثرت ہو گئی تو ایسی بحثوں کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمان بھی ان مباحث میں قدیم مذہب والوں کی راہ پر چلنے لگے۔

مسلمانوں کا ایک فرقہ جس کا تذکرہ ہم یہاں کرنا چاہتے ہیں اس بات کا دعویٰ دار تھا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے اور جو افعال اس کی طرف بظاہر منسوب ہیں ان سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔ اس مذہب کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ بندے سے افعال کی نفی کر کے انہیں ذات خداوندی کی طرف منسوب کر دیا جائے کیونکہ بندہ میں اشتطاعت نہیں پائی جاتی وہ تو اپنے افعال میں مجبور محض ہے نہ اس میں قدرت پائی جاتی ہے نہ ارادہ اور نہ اختیار۔

اللہ تعالیٰ انسان میں افعال کو ایسے پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ سب جمادات میں۔ مجازی طور پر وہ افعال انسان کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں جس طرح جمادات کی طرف۔ مثال کے طور پر دیکھئے

آپ کہتے ہیں "درخت پھل لایا۔" پانی جاری ہوا۔ پتھر نے حرکت کی۔ آفتاب طلوع ہوا اور غروب ہوا۔ "آسمان پر بادل چل گئے۔" بارش ہونے لگی۔ "زمین ہری بھری ہو گئی۔" وغیرہ وغیرہ پس ثابت ہوا کہ جزا و نزا بھی ایک قسم کا جبر ہے۔ جب عقیدہ جبر ثابت ہو گیا تو تکلیف بالاعمال بھی جبر ہے۔ امام ابن حزم جبر کے زعم کے مطابق ان کے دلائل نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جب ذات باری تعالیٰ ہے اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ کوئی چیز اس کی مشیل و نظیر نہیں تو دوسرا کوئی شخص فعال نہیں ہو سکتا۔ جبر یہ کہتے ہیں افعال کی نسبت انسان کی طرف اسی طرح ہے جیسے تم کہو مات زید (زید مر گیا) قائم البنا و عمارت کھڑی ہوئی) حالانکہ اسے خدا نے مارا۔ اور عمارت بھی خدا نے قائم کی۔"

مورخین نے طول طویل نہیں کی ہیں کہ اس فرقہ کا بانی کون تھا۔  
**فرقہ جبر یہ کا بانی کون ہے؟** ہمارا خیال ہے کہ جو فرقہ خاص دھڑے کی صورت اختیار کرے

اس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہے کہ اس کا اولین مؤسس کون ہے؟ لہذا اس فرقہ کا نقطہ آغاز معلوم کرنا کچھ آسان کام نہیں ہے۔ لیکن ہم قطعی طور سے کہہ سکتے ہیں کہ عقیدہ جبر اموی دور کے اوائل میں پھیلا چلا اور اس کے آخری دور میں ایک مذہب کی صورت اختیار کر لی۔ اموی عہد کے دو جلیل القدر اہل علم کے دو خطوط ہماری پیش نظر ہیں جن کا ذکر تفسیر نے کتاب المنیۃ والاول میں کیا ہے۔

پہلا خط عبداللہ بن عباسؓ کا ہے جس میں انہوں نے اہل شام کے  
**عبداللہ بن عباسؓ کا خط** جبر یہ کو مخاطب کرتے ہوئے نظریہ جبر سے منع کیا۔

وہ لکھتے ہیں :-

"ابا بعد تم دوسروں کو تقویٰ کے حکم دیتے ہو حالانکہ صاحب تقویٰ تمہاری وجہ سے گمراہ ہو گئے لوگوں کو براہیوں سے روکتے ہو اور گنہگار تمہاری وجہ سے روزنا ہوتے، اسے چنگو اسلاف کے بیٹو! اور اسے ظالموں کی پشت پناہی کرنے والو! تمہارے دم سے بدکاروں کی مسجدیں آباد

۱۔ الملل والنحل دہرستانی ص ۴۱۱ ج ۱ ذکر جہمیہ ۲۔ الفصل ص ۳۳ ج ۳۔ اس کے بعد حافظ ابن حزم نے اس کا جواب دیا ہے (ع ۱) المنیۃ والاول فی شرح الملل والنحل للہدی احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ البیہقی متوفی ۴۵۸ھ  
 ۲۔ ایضاً المکنون فی الذیل علی کشف الظنون ص ۵۹۸ ج ۲ (یہ کتاب ۱۲۱۶ھ میں حیدرآباد دکن میں طبع ہوئی (ع ۱)



ہیں اور تمہارے شیطان آباؤ اجداد کا نام روشن ہے۔

تم سب خدا پر جھوٹ باندھنے والے ہو اور اپنے جرمِ علانیہ اس پر تھوپ دیتے ہو۔ تلواریں تمہارے گلے کاٹ رہیں اور خدا پر افترا پر وازی تمہاری شہادت ہے۔ کیا تم نے اسی پر ایسا کر لیا ہے اور اسی کو اپنی توجہات کا مرکز بنا لیا اس سے تم نے خطِ وافر حاصل کر لیا ہے۔ تمہیں ان لوگوں کی دوستی کا دعویٰ ہے جو نہ خدا کے مال کو چھوڑتے نہ اس کے شعائر کا احترام ملحوظ رکھتے نہ مالِ تمیم سے پرہیز کرتے ہیں۔ تم نے خبیث ترین مخلوق کو خدا کا سب سے بڑا حق دے رکھا ہے، اہل حق کی مدد سے جی چاہتے ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل حق ناکارہ ہو گئے، تعداد میں کم ہو گئے۔ تم نے اہل باطل کی مدد کی اور وہ غالب آگئے، تعداد میں بڑھ گئے۔ خدا کی طرف جھک جاؤ اور توبہ کرو۔ خدا جھکنے والے کی توبہ قبول کرتا ہے۔“

اس خط میں نظریہ جبر کی تردید ہے، کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ تم اپنے جرمِ علانیہ طور سے خدا کی جانب منسوب کرتے ہو۔

دوسرا خط حسن بصریؒ کا ہے جو انھوں نے بصرہ کے جبرید کے نام لکھا تھا وہ کہتے ہیں۔

”جو شخص خدا اور اس کی تضاوت قدر پر ایمان نہیں رکھتا وہ کافر ہے۔ جو اپنے گناہوں کا بوجھ خدا پر ڈال دے وہ بھی کافر ہے۔ خدا کی اطاعت مجبوری کی وجہ سے نہیں کی جاتی اور نہ کسی سے مغلوب ہو کر اس کی نافرمانی کی جاتی ہے۔ اس لئے کہ مالکِ حقیقی نے مالک بنا دیلے اور جو قدرت اس (السان) میں پائی جاتی ہے وہ اسی کی دولت کروہ ہے۔ اگر وہ نیک اعمال انجام دیں تو ان کے افعال میں مداخلت نہیں کرتا۔ اور اگر مصیبت کا ارتکاب کریں تو وہ ان کے افعال میں دخل ہو سکتا ہے۔ اگر اس کی مشیت کا تقاضا ہو جب وہ کچھ نہیں کرتے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ انہیں خدا نے چھوڑ دیا ہے۔ اگر خدا مخلوقات کو اطاعت پر مجبور کر دیتا تو ثواب کو ساقط کر دیا ہوتا۔ اور اگر جبراً گناہوں پر مجبور کرتا تو سزا کو مؤثر نہ کر دیتا اور اگر بے کار چھوڑ دیتا تو اس کی عدم قدرت کی دلیل ہوتی بلکہ مخلوقات کے بارے میں اس کی خاص مشیت ہے جسے اس نے ان سے پوشیدہ رکھا ہوا ہے۔ اگر وہ نیک اعمال

کریں تو یہ خدا کا احسان ہے اور اگر وہ معصیت کا شیدہ اختیار کریں تو اس کی عجت ان پر تمام ہو جاتی ہے۔

اس میں عقیدہ جبر کی پوری پوری وضاحت کی گئی ہے۔

علی بن عبداللہ بن عباس سے روایت ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنے والد کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک آدمی آیا اور کہنے لگا۔ ابن عباس! یہاں ایک قوم ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ہر چیز خدا کے ہاں سے آئی ہے اور خدا نے جبراً انہیں گناہوں پر لگا رکھا ہے۔ فرمایا: اگر مجھے پتہ چل گیا کہ ایسا کوئی آدمی یہاں موجود ہے تو میں اس کا گلا ایسا دو بوجوں گا کہ اس کی روح نکل جائے۔ یہ نہ کہو کہ خدا نے گناہوں کے ارتکاب پر مجبور کیا ہے۔ یہ کہنا بھی زیبا نہیں کہ خدا اس بات سے قطعی طور پر بے خبر ہے کہ بندے کیا کچھ کر رہے ہیں کیونکہ اس سے خدا کا جاہل ہونا لازم آتا ہے۔

قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ عقیدہ جبر عہد صحابہ

جبر کا عقیدہ یہودی فہم کی پیداوار ہے

بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیدا

ہوا۔ اموی دور کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں اسے ایک مکمل مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی جس کے انصار و اعوان تھے جو اس کی طرف دعوت دیتے مدرس و تدریس کے ذریعہ پھیلاتے اور اس کی وضاحت کرتے تھے۔ یہی بات کہ فرقہ کب پیدا ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ:

۱۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس کے اولین بانی بعض یہود تھے انہوں نے یہ مذہب مسلمانوں کو سکھایا جن سے ان کی نشر و اشاعت ہوئی۔

۲۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس نظریہ کا موجد، جعد بن درہم تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے یہ عقیدہ اخذ کیا اور اہل بصرہ میں اسے پھیلا یا پھر اس سے جہم بن صفوان نے سیکھا۔

کتاب شرح العیون میں جعد بن درہم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے۔

جعد بن درہم سے جہم بن صفوان نے وہ قول سیکھا جس کی طرف جہم منسوب ہیں۔

۳۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جعد نے یہ نظریہ ابان بن سمان سے اور اس نے طاوت بن اسلم یہودی

لہ المنینہ والائل لہ ایضاً

۴۔ جو جبر کا عقیدہ رکھتے تھے جیسا کہ قبل ازیں گزر چکا ہے۔



سے اخذ کیا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ یہودی ذہن کی پیداوار ہے اور آنحضرت اور صحابہ کے زمانہ میں اس کا آغاز ہو چکا تھا کیونکہ طاہر بن یونس نے کہا کہ یہودی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معاشرہ تھا اور صحابہ کے زمانہ تک بقید حیات رہا۔

لیکن بایں ہمہ ہم قطعی طور سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس عقیدہ کی تخم کاری یہود کے ذریعہ عمل میں آئی کیونکہ قبل ازیں یہ نظریات اہل فارس میں موجود تھے۔ لہذا یہ اپنی مباحث میں سے ایک ہوگا جو زردشتی اور مانوی وغیرہ فرقوں میں عام طور سے رائج تھے۔ یہ مذہب سرزمین خراسان میں برکٹ با لایا کیونکہ جہم نے جو اس فرقہ کا بانی تھا اور جس کی طرف یہ منسوب ہے اسی سرزمین کو اپنی دعوت کے لئے موزوں خیال کیا پس یہ فرقہ اپنی نسبت کے اعتبار سے فارسی و یہودی تھا اور عربوں سے اسے کوئی سروکار نہیں۔

جہم بن صفوان کے عقائد  
فرقہ جہم یہ جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہوا کیونکہ وہ اس کا عظیم داعی اور مددگار تھا۔ عقیدہ جہم کے دوش بدوش وہ چند اور نظریات کا بھی پیروں مبلغ تھا۔ مثلاً۔

جنت و دوزخ آخر فنا سے ہم کنار ہوں گے کوئی چیز دائمی اور ابدی نہیں۔ قرآن میں جس خلود

ملہ یہ طاہر بن یونس نے اعجمی یہودی کا بھانجہ تھا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر دیا تھا و مجموعۃ الرسائل الکبریٰ از شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۲۵ جلد ۱ (ع۔ ح) ملہ کتاب المنیۃ والامل میں لکھا ہے کہ حضرت حسن فراتے ہیں۔ فارس کا رہنے والا ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا میں نے اہل فارس کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی بہنوں اور بیٹیوں سے نکاح کر لیتے ہیں اگر کہا جائے کہ آپ لوگ ایسا کیوں کرتے ہیں تو کہتے ہیں خدا کی تقدیر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت میں اس عقیدہ کے لوگ پیدا ہوں گے۔ یہ میری امت کے جو لوگ ہیں۔ لیکن حدیث کی کسی کتاب میں بھی اس روایت کا پتہ نشان ملنا چاہیے؛ علاوہ ازیں یہ روایت مرسل ہے (ع۔ ح) ملہ جہم بن صفوان موالی نبی راسب سے تھا یہ خراسان میں ظاہر ہوا اور اس مذہب کی دعوت دینے لگا۔ پہلے یہ شریح بن حارث کا کتاب تھا۔ ہم نے شریح سے مل کر تصریح کیا کہ خلافت خروج کیا۔ مسلم بن احمد زانی نے نبی حردان کے آخری زمانہ میں اسے قتل کیا۔ اس کے اتباع نہادوں میں موجود تھے۔ پھر امام ابو منصور ماتریدی اور امام ابو الحسن اشعری کے دونوں مسلک ان بلاد کے عقائدی مذاہب پر چھاس گئے اور دوسرے مذاہب کا نام و نشان مٹ گیا (مصنف)



- کا تذکرہ ہے اس سے مراد طول مدت اور بعد فنا ہے، دوام و بقا نہیں۔
- ایمان صرف "معرفت" کا نام ہے اور کفر صرف "جہل" کا۔
- خدا کا علم اور کلام دونوں حادث یعنی مخلوق ہیں۔
- وہ خدا کو اسکی شیامیں داخل نہیں سمجھتا تھا اور نہ یہ کہتا کہ خدا زندہ ہے اور کہتا تھا کہ میں خدا کو ان اوصاف سے متصف نہیں کرتا جن کا اطلاق حوادث پر ہو سکے۔
- وہ اللہ تعالیٰ کے دیدار کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔
- وہ قرآن کو مخلوق سمجھتا تھا کیونکہ وہ اس کے نزدیک حادث تھا نہ کہ قدیم۔
- ویسے تو بہت سے لوگ ان خیالات میں جہم کے ہم نوا ہو گئے تھے مگر جہمیہ کا امتیازی عقیدہ جس میں اس کو سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی نظریہ جبر تھا یعنی یہ کہ انسان مجبور محض ہے۔ نہ اس کا کوئی ارادہ ہے نہ قدرت ہے نہ فعل۔
- سلف و خلف سب جبر کی تردید کرنے کے لئے آگے بڑھے اور جہمیہ کے مذہب کے باطل کرنے کے درپے ہو گئے جیسا کہ اس سے قبل سلف کے بعض اقوال ہم بیان کر چکے ہیں۔ جیسے عبد اللہ بن عباسؓ، حسن بن علیؓ، حضرت علیؓ بن ابی طالب اور حضرت عمرؓ بن خطابؓ وغیر ہم۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان کی تردید میں کثرت سے کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔

(۱۴)

## ۵۔ معترکہ

اس فرقہ نے اموی عہد میں بال و پر نکالے اور عباسی خلافت میں سرحد دراز تک پس منظر اسلامی فکر پر حاوی رہا۔

عہد خلافت راشدہ اور اموی خلافت میں عراق متعدد فرقوں کا گہوارہ اور مرکز رہا تھا۔ جن کے سلسلے مختلف تھے۔ ان میں سے بعض قدیم عراقی یعنی کلدانی افکار کے حامل تھے۔ بعض اہل فارس کے نظریات سے متاثر تھے۔ بعض عیسائی تھے۔ بعض یہودی۔ بعض عرب۔ یہ سب مسلمان

۱۴۔ اس فرقہ کو قدریہ بھی کہا جاتا ہے اس لئے کہ غیلان دمشق اور معبد چینی کی تقلید میں یہ تقدیر کا شکر تھا۔ احادیث صحیحہ کے برعکس یہ فرقہ کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے پیدائش کائنات سے سچاس ہزار سال پہلے وہ کتاب نہیں لکھی جس میں مستقبل میں ہونے والی ہر چیز کو اللہ تعالیٰ نے لکھ لیا تھا اور اس کے بعد جو کچھ ہو رہا ہے یا ہوگا وہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کتاب کے مطابق معرض وجود میں آتا ہے۔

نیز یہ فرقہ افعال انسانی کا خالق خود انسان کو مانتا ہے اللہ تعالیٰ کو نہیں یعنی کہتا تھا کہ انسان اپنی

تقدیر کا خود خالق ہے رتناوی ابن تیمیہ ص ۳۳۴ و ۳۳۵ ج ۱ وغیرہ

واضح رہے کہ تقدیر کا انکار سوین نامی عیسائی شخص نے کچھ مدت مسلمان ہو کر غیلان دمشق کے ذریعہ

مسلمانوں میں داخل کیا تھا تہذیب ص ۲۲۶ ج ۱۰ یہودیوں کا ایک فرقہ "فروشمیم" جس کے معنی معترکہ کے ہیں

— بھی تقدیر کا منکر اور انسان کو خالق افعال مانتا تھا راہدہ سبب الاسلامیہ از محمد ابو زہرہ ص ۲۰۹

ابن تیمیہ لکھتے ہیں "معترکہ کا جماعتی مزاج یہود سے ملتا ہے" مجموعۃ الرسائل البکری ص ۷۷۔ ۷۸ ج ۱

نیز اس کو جہمیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ انکار صفات باری تعالیٰ کا فکر جہمیہ سے اخذ کر کے اس کو پھیلا یا

دنا بیخ الجہمیہ ص ۴۴۔ ظہر الاسلام ص ۹۰ ج ۳ وغیرہ الاسلام ص ۲۸۷ (۲۸۷ ج ۱)

ہو گئے۔ ان کے اکثر نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اسلام کو ان عقائد کی روشنی میں دیکھا جو کئی نسلوں سے ان کے ہاں متواتر چلے آ رہے تھے انہوں نے اسی رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیا اور اپنے جدید عقیدے کی تکوین بھی اسی انداز میں کی۔

ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کو حاصل تو چشمہ صافی و شیریں سے کیا جس میں کسی طرح کا امتزاج نہیں تھا لیکن ان کا اپنا شعور و فکر بہر حال خالص اسلامی نہ تھا بلکہ قدیم آراء و افکار کی طرف غیر محسوس اور غیر ارادی طور پر توجہ دیتا تھا۔ عہد جدید کی نفسیات کی اصطلاح میں اگر اس غیر ارادی تاثر کو بیان کرنا چاہیں تو اس کو عقل باطن کا نام دیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ امیر المومنین علی ابن ابی طالب کے عہد میں جب عراق میں باہمی جھڑپیں شدت اختیار کر گئی تو پرانے افکار و نظریات قبروں سے نکل کر اٹھ کھڑے ہوئے، سوئے ہوئے فتنے بیدار ہو گئے اور انہوں نے اپنے نقاب اتار پھینکے۔ شیعہ اور خارجیوں کا عراق میں دوردورہ ہو گیا تو اختلاف افکار و نظریات کے اس چوم میں معتزلہ نمودار ہوئے۔

اس فرقہ کے وقت ظہور میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا معتزلہ کا وقت ظہور اور دوسرے گروہ کا یہ خیال ہے کہ جب حضرت حسن بن علی اور معاویہ کے حق میں خلافت سے دستبردار ہوئے تو اصحاب علی کی ایک جماعت سیاست سے بالکل کنارہ کش ہو گئی اور اس کی سرکردگی صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

چنانچہ ابو الحسن الطرغانی اپنی کتاب اهل الہواء والبدع میں لکھتے ہیں "انہوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا اس لئے کہ جب حسن بن علی نے حضرت معاویہ کی بیعت کی اور خلافت انہیں تفویض کر دی تو ان لوگوں نے حسن اور معاویہ دونوں سے کنارہ کشی کر لی بلکہ سب سے الگ ہو گئے۔ یہ لوگ اصحاب علی تھے۔ اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے: ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے۔" علماء کا دوسرا گروہ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ اس معتزلہ واصل بن عطاء تھے۔

ملہ واصل بن عطاء غزال متوفی ۱۳۱ھ اچھا نامساویب کلامی مجادلات کا گویا مجدد عیدیا کہ اس کی تصانیف کی فہرست دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے دو فیات الاخیان ص ۱۵۱ ج ۲، لسان ص ۲۱۲ ج ۱۶ (باقی بر صفحہ ۲۳۴)



یہ حسن بصریؒ کے حلقہ درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور و شور سے اٹھا اور اسی نے اذیان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟  
حضرت حسن بصریؒ کی مخالفت کرتے ہوئے واصل نے کہا  
میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر و ایمان کی  
دریانی منزل میں ہے۔

اس اختلاف کے بعد واصل نے حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کرنی اور اسی  
مسجد میں ایک علیحدہ حلقہ قائم کر کے پڑھنے لگے۔

اس سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ واصل اور اس کے اصحاب کیسے اس نام سے موسوم ہوئے  
لیکن بعض مستشرقین کا کہنا ہے کہ یہ فرقہ معتزلہ اس لئے کہلا یا کہ یہ لوگ بڑے متقی، پارسا اور لذات  
دنیاوی سے کنارہ کش رہتے تھے چنانچہ لفظ "معتزلہ" اس امر کا آئینہ دار ہے کہ جن لوگوں کو یہ نام دیا گیا۔  
وہ عابد و زاہد قسم کے لوگ تھے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فرقہ کے سب لوگ ایسے نہ تھے، اس جماعت میں  
ہر طرح کے لوگ تھے نیکو کار بھی اور عصیان شعار بھی سابر اور فحار بھی۔  
معتزلہ کے اصول خمسہ ابوالمحسین خیاط اپنی کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں۔

رہیقیہ از صفحہ ۲۲۳)۔ پہلا شخص تھا جس نے مسلک حق و ظاہر سنت اور مذہب جماعت صحابہؓ کے خلاف  
قلم اٹھایا شرح عقیدہ سفارینی ص ۱۰ جلد ۱۰ تاریخ الجیمیہ و المعتزلہ ص ۵۳ (ع - ح) ۱۰ و فیما (ص ۱۰ ج ۲)  
شیرہ نیز دیکھیے۔ فجر الاسلام ص ۲۸۸ - ۲۸۹ از احمد امین مصری مصنف کی کتاب المذہب الاسلامیہ (صفحہ ۱۰ ج ۱)  
میں منقول ہے۔ کہ معتزلہ کے پیشرو یہودیوں کے فرقہ فریضیم کے عقائد و طریقہ استدلال بھی ہمارے ہاں کے "معتزلہ"  
فرقہ جیسے تھے یعنی وہ معتزلہ یہود تھے اور یہ معتزلہ اسلام سے گذر اللہ قال اللہ الذین من قبلہم  
تشابہت قلوبہم (ع - ح)۔  
یہ متشقی غالباً یہودی ہوگا۔ یہودی

اور اب عیسائی بھی ہمیشہ سے معتزلہ کی روح میں رطب اللسان رہے ہیں علماء یہود یقرون کتب  
شیوخ المعتزلہ و یستحسنون طریقہم (شرح المطاویہ فی التفتیح السلفیہ ص ۲۵۲ لابن العز الحنفی) شاید اس  
طرح کے یہودی فریضیم ہوں یا اس لئے کہ اسلامی عقائد میں تشکیک پیدا کرنے کا راستہ معتزلہ ہی نے ہمارا کیا ہے۔  
یقیناً کمزور مزاج عمل میں اضمحلال لازمی ہے جو مسلمانوں کے لئے دشمنان اسلام کی خاص مطلوب شے ہے (ع - ح)

کوئی شخص جب تک، ذیل کے اصول خمسہ کا معتقد نہ ہو معتزلی کہلانے کا مترادف نہیں ہو سکتا۔  
 ۱۔ توحید ۲۔ عدل ۳۔ وعد و وعید ۴۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا انکار  
 ۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

جس شخص میں یہ اصول خمسہ پوری طرح موجود ہوں گے وہ معتزلی کہلانے کا مستحق ہوگا۔  
 کیونکہ مسلک اعتزال کے یہ اصول جامعہ ہیں جو شخص ان سے انحراف کرے گا وہ معتزلی  
 نہیں سمجھا جائے گا اور نہ معتزلہ پر اس کے قول و فعل کی ذمہ داری عائد ہوگی۔

اب ہم ایجاز و اختصار کے ساتھ مذکورہ اصول خمسہ پر گفتگو کریں گے۔

توحید فرقہ معتزلہ کا جوہر خلاصہ اور روح ہے۔ امام ابو الحسن اشعری اپنی کتاب  
 ۱۔ توحید مقالات الاسلامیین میں توحید کے بارے میں معتزلہ کا مذہب بتاتے ہیں کہ

سہ اہل سنت والجماعت کہ ہاں چھ اصول ایمان تھے۔ ایمان باللہ۔ ایمان بالرسول۔ ایمان بالکتاب  
 ایمان بالملک۔ ایمان بالآخرہ۔ ایمان بالفردین کی بنیاد نصوص قرآن و حدیث پر تھی۔ روافض کے اصول  
 اربعہ توحید، عدل، نبوت، امامت تھے۔ معتزلہ نے یہ اصول خمسہ ایجاد کر لئے! (شرح الطحاویہ ص ۲۳۰)  
 یہ اصول خمسہ عنوان سے بڑے معصوم نظر آتے ہیں جیسا کہ ہر باطل فرقہ کا حال ہوتا ہے لیکن جب معتزلہ کے  
 عقائد اور ان کا کردار اپنے اصل روپ میں سامنے آئے اور اس کے جو نتائج نکلے اس کا اندازہ فقہاء و  
 محدثین کی متنقہ اور تقریباً معاصر شہادتوں سے ہو سکتا ہے جن کو ان حالات اور ان نفاذ سے سابقہ پڑا تھا  
 جس میں وہ رہ رہے تھے اور اتنی بات تو اب بھی دکھنی ہی جا سکتی ہے کہ معتزلہ کے طرز عمل سے نصیب شریعہ  
 کا احترام باقی نہیں رہا تھا۔

۲۴۵  
 اٹھویں صدی ہجری کے ایک متفق کے حوالہ سے اس بحث کے آخر میں ہم ذکر کریں گے کہ معتزلہ کے یہ

اصول خمسہ فقہاء و محدثین کے اصول ستہ کی بجائے جو یزید کے گئے تھے۔ (ع ح)

۳ کتاب الانصار دار رد علی ابن الرازی الملحد ص ۱۲۶ طبع القاہرہ ۱۳۲۲ھ (ع ح)

۴ یعنی فلسفیانہ اور منکلمانہ توحید جس کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے صفات کمال کی نفی کی گئی اور اثبات صفات  
 الہیہ کو معاذ اللہ شرک قرار دیا گیا۔ وهو ایا التوحید ما اعتقد ولا من نفی المصنات. اللہیتہ لایعقلادھم

ان اثباتہا یمتلزم التثنیہ من شبہ اللہ فقد اشرك (فقہ انباری) ص ۷۰۲ ج ۶ ع ح



خدا ایک ہے لیس کمنہ شئی وهو السميع البصير (۲۲: ۱۱) وہ نہ جسم رکھتا ہے  
 نہ کالبد نہ اس کا جثہ ہے نہ صورت نہ خون بھی نہیں۔ گوشت بھی نہیں۔ نہ جوہر ہے نہ عرض  
 نہ اس کا کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ نہ خوشبو بھی نہیں۔ اسے چھوا بھی نہیں جاسکتا۔ نہ اس میں  
 حرارت ہے نہ برودت نہ رطوبت ہے نہ سہولت نہ طول بھی نہیں عرض بھی نہیں، عتق بھی  
 نہیں۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ نہ اس کے الگ اجزا ہیں  
 نہ وہ ذی العاض و اجزا ہے۔ وہ جوارح و اعضا بھی نہیں رکھتا۔ وہ ذی جہات بھی  
 نہیں۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بائیں نہ آگاہ ہے نہ چھپا۔ اوپر بھی نہیں نیچے بھی  
 نہیں۔ کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ نہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ وہ جدا  
 بھی نہیں ہے اور ملا ہوا بھی نہیں۔ نہ اماکن میں وہ علول کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے  
 وصف سے منصف نہیں کیا جاسکتا جو خلق میں پائے جلتے ہوں اور حادث و فانی ہوں  
 نہ اس کے بلکہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ متناہی ہے۔ اسے ناپا بھی نہیں جاسکتا۔  
 وہ مختلف جہات میں سمایا ہوا نہیں۔ وہ محدود بھی نہیں ہے۔ نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ  
 بیٹا۔ تقدیریں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ پردے اسے مستور نہیں کر سکتے۔ وہ حواس  
 کے ادراک سے بالذہ ہے۔ اسے لوگوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وہ مخلوق سے کسی طرح  
 مماثلت نہیں رکھتا۔ نہ اس پر آفات کا نزول ہو سکتا ہے۔ نہ مصیبتیں اسے گھیر سکتی ہیں۔ ہر  
 وہ بات جو تصور میں آسکتی ہے ہر وہ تصور جو وہم میں آسکتا ہے اس کی مشابہت سے  
 وہ ماوراء ہے۔ وہ اول ہے۔ سابق ہے، منقذ ہے۔ مخلوقات سے قبل موجود ہے  
 وہ عالم ہے۔ قادر ہے۔ زندہ ہے۔ نہ اسے نگھڑو کچھ سکتی ہے نہ بینائی اس کا ادراک  
 کر سکتی ہے۔ او نام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ سماعت اسے سن نہیں سکتی۔ وہ دوسری  
 مخلوقات کی طرح عالم، قادر، زندہ نہیں ہے۔ نہ وہ علما کی طرح ہے جیسے وہ قادر ہوتے  
 ہیں اور زندہ ہوتے ہیں۔ صرف وہی قدیم ہے اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں ہے۔ صرف  
 وہ معبود ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ نہ کوئی اس کے اقتدار میں شریک ہے  
 نہ اس کا کوئی وزیر مختار ہے۔ اس کی مرضی کی تکمیل و تکوین میں کوئی اس کا معین و مددگار



نہیں۔ اس لیے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز مثال دیکھ کر پیدا نہیں کی۔ کسی چیز کا پیدا کرنا نہ اس کے لئے آسان ہے نہ دشوار۔ نہ اسے کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان۔ سرور لذات سے وہ بیگانہ ہے۔ اذیت دالم سے نا آشنا ہے۔ نہ وہ ذی غایت ہے کہ اس کی انتہاء ہو۔ اس پر فنا بھی طاری نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں کسی طرح کی کوتاہی یا کمی ہے۔ نہ جمہوری اور بے چارگی ہے۔ وہ عورت سے بے نیاز ہے نہ اس کی بیوی ہے نہ اولاد۔ اھ

معتزلہ اپنے اسی اصل کی بنا پر (الف) قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کو محال سمجھتے تھے کیونکہ اس سے خدا کی جسمانیت اور حجت لازم آتی ہے۔ رب، اور یہ کہ صفات ذات

۱۲۷۱۲۷  
۱۹۵۱ء  
مطبوعۃ السعادة مصر  
۲۱۶-۲۱۷ ج اول  
شرح الطحاویہ (ص ۲۱۱-۲۱۲)  
میں مقالات کی اس عبارت کے بعد لکھا ہے۔

”کتاب و سنت کی جن کو فہم و بصیرت حاصل ہے ان پر مخفی نہیں کہ معتزلہ کی اس توحید میں حق و باطل دونوں کی آمیزش ہے۔ خلاصہ اس کا سلوب کو جمع کر دینا ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ بھی نہیں اور وہ بھی نہیں۔! لیکن پھر سے کیا؟ یہ اس میں برائے نام ہے اور یہ بات حق تعالیٰ کی بارگاہ میں بے ادبی ہے۔ اس کی شان اقدس کے لائق یہ ہے کہ اثبات صفات و کمالات میں تفصیل کی جائے کہ اس سے اللہ تعالیٰ سے تعلق محبت پیدا ہوتا ہے، اس کی عظمت و تقدیس دل کی گہرائیوں میں جگہ حاصل کرتی ہے اور نفی میں کیسی کیشلہ شئی (۲۲: ۱۱) کے سے اجمال سے کام لیا جائے تو قرآن پاک اور حدیث شریف کا یہی انداز ہے اور جماعت صحابہ اور صحیح اہل حق کا یہی مسلک۔“

اور جناب مصنف نے بھی جتنے مسائل اس توحید پر متذکرہ تباہ ہیں اس سے اصل کے نتائج ناسدہ کا ایک سرسری اندازہ ہو جاتا ہے اور اس سے زیادہ دیکھنا ہو تو علامہ زحشری مختصری کی تفسیر کشف کے وہ مقامات ملاحظہ کر لئے جائیں جن کا تعلق آیات صفات باری جل شانہ کی تفسیر سے ہے کہ کس طرح تاویلات باطلہ سے قرآن حکیم کی تشریح معنوی کی گئی ہے۔

اسلام کی مطلوب توحید وہ ہے جس کے لئے سارے انبیاء علیہم السلام مبعوث (باقی بر صفحہ ۲۳۸)

سے غیر نہیں ہیں ورنہ تعدد قدام لازم آئے گا۔ (ج) اس پر بنیاد رکھتے ہوئے وہ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں کیونکہ وہ صفت کلام کو خدا کی صفت نہیں قرار دیتے تھے۔

رقیۃ حاشیہ از صفحہ ۲۳۷ (۲۳۷) ہوئے اور جس کا قرآن حکیم میں جانچا ذکر ہے یعنی توحید الہیہ۔ کتب عقائد میں اسلامی توحید کی تفصیل کے لئے شرح الطحاوی ص ۱۲-۱۳ و ۲۲-۲۳ ملاحظہ فرمائی جائے۔ (د) ص ۱۵ اور اس طرح تاویلات باسبہ کی آڑ کے کراہت قرآنیہ کے ظاہر اور متبادر معانی کے مطالب کو بگاڑنا اپنے من گھڑت تواتر کی بنا پر احادیث صحیحہ متواترہ کا انکار کیا اور صحابہ کرامؓ اور خیر القرون کے اجتماعی عقیدے سے منحرف ہوئے حالانکہ جمہوریت "اور بہت" وغیرہ کے لزوم کی حیثیت خود ساختہ اصطلاحی گورکھ دھند کے سوا کیا ہے؛ اس پر بنیاد رکھنا تو بنیاد فاسد علی الفاسد ہے۔ محققین علماء اہل سنت نے ان سب محاللات اور "گزوات" کے جواب اپنی کتابوں میں مے دیئے ہیں۔ ملاحظہ ہو فتح الباری (ص ۴۱ ج ۶) موافقہ صریح المنقول

صریح المنقول (ص ۱۵ ج ۱) وغیرہ۔ کم از کم حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حاشی ص ۳۹۸-۳۹۹ پر ایک نظر ڈال لی جائے (د-ج) (حاشیہ صفحہ ہذا) اس قرآن و حدیث اور مذہب سلف کو نہ سمجھنے کا

یہ افسوسناک نتیجہ ہوا۔ اصل یہ ہے کہ اہل حق اللہ تعالیٰ کی ہر صفت کمال کو۔ اور اس ذات برتر و اعلا کے سب ہی صفات کمال ہی ہیں۔ لفظ "اللہ" کے مفہوم میں داخل سمجھتے ہیں جیسا کہ ہر موصوف کے صفات اس کی ذات ہی میں داخل ہوتے ہیں اس کے غیر نہیں ہوتے، کہ تعدد صفات سے تعدد موصوف لازم آجائے۔

ان هذا المعاني ليست خارجة عن مسهي الله عند مثبتة الصفات . . . . . واسم الله يتناول الذات المتصنفة بالصفات ليس هو اسما للذات المجردة حتى يقولوا نحن نثبت اسماء مع الله اليه منهاج السنة ص ۲۳۵ ج ۱۱ بات یہ بالکل صاف اور سیدھی ہے لیکن بنیاد کج ہو تو اس کے سوا کیا ہوگا؟ تاثر یہ ہے رود و یوار کج!

حاشی حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۳۹۹-۴۰۰ میں بھی اس بات کی کچھ وضاحت آگئی ہے (د) ص ۱۵ کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہ ماننا اور قرآن حکیم کو مخلوق کہنا حسب تصریحات جمیع ائمہ اہل سنت سراسر گمراہی اور یہودیوں سے ماخوذ عقیدہ ہے نیز نقل و عقل کے خلاف۔ اس کی بقدر ضرورت و فہم تفصیل کے لئے ملاحظہ

فرمائیے حیات امام احمد بن حنبل (ص ۲۳۰-۲۳۲) اور حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ (ص ۴۶۲-۴۶۸) مع حاشی ہر دو مشن کردہ المکتبۃ المسلمیہ لاہور (د-ج)

مورخ شہیر المسعودی مروج الذهب میں عدل کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

۱۔ عدل

اس کا مطلب یہ ہے کہ نہ افساد کو نہیں چاہتا نہ افعال عباد کو پیدا کرتا ہے۔

لوگ اللہ کے امر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جلتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث جو اللہ نے انہیں ودیعت کر رکھی ہے، خدا وہی حکم دیتا ہے جس کا ارادہ کرتا ہے اور اسی بات سے روکتا ہے جسے برا سمجھتا ہے، ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا اس کے نزدیک پسندیدہ ہے، ہر وہ برائی اچھی نہیں جس سے اس نے روکا ہے۔ وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ ان سے وہ کام لیتا چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی شخص بھی رزق کھیلنے اور بند کرنے کی قدرت نہیں رکھتا بجز اس قدرت کے جو اللہ نے اپنے بندوں کو مرحمت کی ہے۔ وہ ہر چیز کا مالک ہے جس سے چاہتا ہے لیتا ہے۔ وہ اگر چاہتا تو مخلوق اپنی اطاعت پر مجبور کر سکتا تھا۔ اس کی اگر مرضی ہوتی تو لوگ کبھی معصیت کے پاس نہ چھکتے نہ شک وہ اس پر قادر تھا لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ اگر ایسا کرتا تو پھر بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی۔

قانون عدل سے معتزلہ دراصل جہمیہ کے اس نظریہ کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ بندہ اپنے فعل میں مختار نہیں لہذا اس کو ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔ کیونکہ اس کا کوئی مطلب نہیں کہ ایک شخص کو کسی بات

لہ ص ۱۹۰ ج ۲ مطبوعہ بیہ مصریہ ۱۳۲۶ھ (ع۔ ح) ۱۷ اس عقیدہ پر وہ اس آیت قرآنی سے استدلال کرتے تھے مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ (۴۹:۴۱)۔

راز مصنف لیکن یہ استدلال غلط ہے اس آیت کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس میں حسنہ سے مراد

نعمتیں، آسودگی اور سیئہ سے مراد مصائب اور مشقتیں ہیں اور یہی سلف کی تفسیر ہے تفسیر ابن جریر ص ۱۶۶ ج ۵

نیز دیکھئے قتادی ابن تیمیہ ص ۳۴۰ - ۳۴۲ ج ۱ (ع۔ ح) ۱۷ خلاصہ یہ کہ تقدیر کے انکار بخلاف افعال عباد

کے انکار اور اس جیسے بعض دوسرے غلط نظریوں کا خوبصورت نام معتزلہ نے "عدل" رکھا ہے جس میں اگر ان

کے کسی پاسداری کے کا دخل نہ بھی ہو جب بھی اس اصل کی سان پر قرآن و حدیث کی بہت سی نصوص کو چڑھا دیا

گیا جس کی تسلسل اپنی حدیث و سنت کی کتب عقائد سے مل سکتی ہے شرح الطحاویہ (ص ۴۴۴) میں اصول

خمسہ پر تبصرہ کے سلسلہ میں لکھا ہے: والذوال نسترد واتخذنا لفي القادرت الوان اللہ ربانی بر صفحہ ۴۲



کا حکم دیا جائے اور پھر آہر ہی اس کی مخالفت پر مجبور کرے اور نہ کسی فعل سے روکنے کا کچھ مطلب ہے جب کہ منع کنندہ خود اس کو اس فعل کے ارتکاب کے لئے جبر کرے۔

اس بنا پر معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں لیکن اس کے ثابت کرنے میں یہ امر ملحوظ رکھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز سے منزه رکھا جائے لہذا انہوں نے کہا کہ یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے بندوں کو ودیعت کی اور ان کے لئے خلق کی ہے۔ وہ عطا کرنے والا ہے اور اسے یہ قدرت تامہ حاصل ہے کہ جو کچھ اس نے عطا کیا ہے اسے سلب کر لے۔ وعدا اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ نیکی کی جزائے اور بدی کی سزا۔ اور یہ کہ کبیرہ گناہ کے ترکیب کی بغیر تو یہ مغفرت نہ ہو۔

۳۔ وعدا اور وعید

یہ کہ کبیرہ گناہ کے ترکیب کی بغیر تو یہ مغفرت نہ ہو۔

(رقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۹) لا یخلق الشر ولا یقصر بہ اذ لو خلقہ ثم یعدا لہم علیہ یکون جوراً واللہ تعالیٰ عدل ولا یجور ویلزم علی الاصل الفاسد ان اللہ یکون فی ملکہ ما لا یرید کافیرید الشئ ولا یکون ولا زمد وصفہ بالعجز قال اللہ من ذلک احد کہ نگر اس طرح گمراہی کے ایک گڑھے سے نکل کر دوسرے میں گر پڑے یعنی بکثرت نصوں کا انکار کیا یا تحریف کی بخلاف ان کے اہل سنت نے عہدہ طریقہ سے ہمیشہ کی ترویج اس طرح کر دی کہ تقدیر پر پورا ایمان اور انسان کے اختیار دونوں بحال رہیں۔ انسان ذمہ داری محسوس کرے اور اللہ تعالیٰ کے خالق افعال بنامہ ہونے کا انکار بھی نہ ہو (ج۔ ح) (حاشیہ صفحہ ۲۴۱)

لہ یہ مغالطہ مسعودی کے گول مول بیان پر مبنی ہے۔ معتزلہ جس استطاعت و قدرت کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں وہ قبل فعل کی مطلق قدرت ہے۔ عدو و فعل کے وقت کی قدرت کا خالق وہ انسان ہی کو مانتے ہیں اللہ تعالیٰ کو نہیں (جو شرک فی اللہ لو بیت ہے) لہذا بقول امام ابن تیمیہ (فتاویٰ ۳۳۹ ج ۱) معتزلہ کے اصول پر اللہ تعالیٰ اور عجز سے منزه نہ ہو سکا اور جناب مصنف کی وکالت غیر مفید رہی۔

استطاعت سے متعلقہ مباحث کے لئے ملاحظہ فرمائیے خصوصاً تصانیف امام ابن تیمیہ مثلاً منہاج دس۔ ۲۶۔ ۱۵۲۴ (ج۔ ح) لکھ پندے جتنے سے کسی کو اختلاف نہیں دوسرے چیز کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کاملہ و شاملہ سے ترکیب کیا کرے اور بلا توبہ معاف کر دے یا اس کو کچھ تہراد سے کر دوزخ سے نجات دے۔ توبہ معتزلہ کے نزدیک (معاذ اللہ) ظلم ہوگا جس سے اللہ کی تشریح ضروری ہے اھذا امر الذین لیسیمعود، انفسہم عد لیتہ یقولون من فعل کبیرۃ واحد لا یحبط جمع حسنا تم وخلق فی نار جہنم خذنا الذی سماہ اللہ ورسولہ طلبا لیسفون اللہ بدمع دعو اھو تذر یہ عن الظلم مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ص ۱۲۲ ج ۵) اس سے بھی بکثرت نصوں سے روک دیتے گئے (ج۔ ح)

## ۴۔ کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ معتزلہ کے اس نظریہ کی توضیح کرتے ہوئے شہرستانی لکھتے ہیں

فاصل بن عطا کا قول تھا کہ ایمان عبارت ہے خصالِ خیر سے جب کسی شخص میں موجود ہیں تو وہ مومن ہے اور مومن ایک تو صیغی نام ہے چونکہ فاسق میں خصالِ خیر کبھی جمع نہیں ہوتے لہذا وہ تو صیغی نام کا مستحق نہیں پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا۔ مگر اسے علی الاطلاق کافر بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا قائل ہے اور دوسرے اعمالِ خیر بھی اس میں موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو اور توہین کی ہو تو وہ دوزخی ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے، ایک فریق جنت میں ہوگا دوسرا جہنم میں سائبۃ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائیگی کہ عذاب کچھ کم کر دیا جائے اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔ اھ

## ۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر مومنوں پر واجب ہے تاکہ دعوتِ اسلام اور ایشادِ تبلیغ کی نشرو اشاعت کی جائے جیسے بھی بن پڑے تقریر و تحریر سے ہو یا سیف و سناں سے جیسا

کہ کہا جاتا ہے کہ اسل نے غار جموں کے فتوائے کفر کے تقابلے میں درمیانہ درجہ نکالا تھا لیکن "کافر" قرار دینے سے پہلے ہی کا کیا نائدہ ہوا جب نتیجہ میں غار جموں سے موافقت کر لی کہ فاسق ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور جوشِ نقشب یا شوقِ مناظرہ میں صد ہا نصوص سے اسے انکار کر دیا گیا۔ (ع۔ ح۔)

۱۰۔ درمیانہ درجہ کے قائل ہونے کے باوجود معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ پر روح ذکرِ کفر کے طور پر نہیں بلکہ ذمیوں اور کافروں سے تمیز کرنے کے لئے مسلم کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ ابن ابی الحدید نے جس کا شیوخ معتزلہ میں شمار ہوتا ہے لکھا ہے۔

"گو ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبائر نہ مومن ہے نہ مسلم لیکن ہم اس کے لئے لفظ "مسلم" کا اطلاق جائز خیال کرتے ہیں تاکہ اہل ذمہ اور بت پرستوں سے اسے تمایز کیا جاسکے۔ لہذا یہ لفظ مرتکب کبائر کے لئے ایسی احتیاط سے استعمال کیا جائے گا کہ اس سے اس کی تعظیم، ثنا اور مدح نہ سمجھی جائے۔" شرح پنج البلاغہ لابن ابی الحدید۔ (از عذف) لیکن یہ تلازش "سیاسی

قسم کی ہے، جب آخرت میں یہ عقیم ہے تو اس کا مستحبہ نائدہ، (ع۔ ح۔)



بھی صورت حال کا تقاضا ہے۔

**معتزلہ کا طرز استدلال** بیان عقائد میں معتزلہ نقلی دلائل کے بجائے عقلی براہین و دلائل پر زیادہ  
اعتماد کرتے تھے۔ اس اعتماد و بھروسہ کو احترامِ ادا و امرِ مشروع ہی کچھ محدود  
کرتا تھا، وہ اپنے سب مسائل کو عقل پر پیش کرتے پھر جسے عقل مانتی اسے قبول کر لیتے ورنہ رد کرتے  
اس انداز فکر کے محرکات یہ تھے۔

۱۔ یہ لوگ زیادہ تر عراق اور فارس میں بود و باش رکھتے تھے جہاں قدیم تہذیب و تمدن کی صدیاں  
گونج رہی تھیں۔

۲۔ یہ بات سب مسلمانوں کی متفقہ ہے مگر معتزلہ نے اس کو دو دھاری تلوار کے طور پر اپنایا جس سے مقصود ایک طرف  
عوامِ اہل سنت کے سامنے اپنے فرقہ کو جاذب بنا کر پیش کرنا تھا دوسری طرف "معروف" (مراد معتزلی نظریات) اور  
اور "منکر" (مراد مخالفین کے عقائد) جن میں بہر فرست اہل سنت تھے) کے عنوان سے اپنے فرقہ کے عقاید کی نشرو  
اشاعت تھی، نیز یہ غرض تھی کہ جو لوگ و حکام اسلام کے ہم نوا نہ ہوں ان کے خلاف کسی قسم کے اقدام بلکہ بغاوت  
تک سے دریغ نہ کیا جائے جبکہ اہل حدیث و سنت اختلاف رائے کے باوجود خلفاء کے خلاف خروج کو جائز نہیں  
سمجھتے تھے، امام ابو الحسن اشعری "اہل حدیث و سنت کے تہذیب کے بیان میں لکھتے ہیں۔ ویرون المدعا  
لائمة المسلمین بالصلاح والایحیاء علیہم یالسیف والایقان تلوا فی الفتنة (مقالات الاسلامیہ  
ص ۲۲۳ ج ۱) شرح الطحاویہ ص ۱۲۳۰ میں معتزلہ کے اس اصل کی غرض لکھی ہے ثم تکلموا فی الزاھر الغیر  
بن الذک راصولہما الخستہ الذی ہوا الامر بالمعروف والنہی عن المنکر وضمنوا جواز الخروج  
علی الائمة بالقتال ۱۵۰ (ایضاً ص ۲۲۴)

امام ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں: قالت المعتزلة اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اذنا تكفي مخالفينا  
عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا في قولنا  
الذی هو التوحید و فی حقنا فی القدر والافتناء ہم الخ (مقالات الاسلامیہ ص ۲۱۰ ج ۲) خلاصہ یہ کہ جو کوئی  
ہماری توحید و انکارِ تقدیر کا قائل نہ ہو ہم (معتزلہ) بس چلے گا تو اسے تلوار کے گھاٹ اتار دیں گے حکومت ہوگی تو اس کا  
تختہ الٹ دینگے۔

مصر کے عقلیت پرست جناب احمد امین نے اعتراف کیا ہے کہ دامون و غیرہ کے دور میں معتزلہ نے یہی کچھ کر دکھایا۔  
ذخیر الاسلام ص ۶۲ ج ۲ (۶-۷)



۲۔ ان میں غیر عربی عنصر بہت زیادہ شریک تھا مثلاً موآنی وغیرہ۔

۳۔ مخالفین کی تردید کے لئے عقلی دلائل سے کام لینے کی عادت۔

۴۔ فلاسفہ قدیم کے افکار و آراء سے بھی معتزلہ کافی متاثر تھے۔ پھر ان کا اختلاف پیہر و نصاریٰ

سے بہت تھا اور چونکہ نظریات قدیمہ کے حامل اور ان کو عربی زبان میں منتقل کرنے والے تھے۔

اس لئے عقلی پر اعتماد ہی کا نتیجہ یہ تھا کہ معتزلہ اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ انہوں نے عقل کیا

کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا

”سب معارف و عقائدی مسائل عقل سے سمجھتے جاسکتے ہیں اور واجب ہے کہ عقل ہی سے

ان میں غور کیا جائے مثلاً نقل (وحی) کے بارے میں سے پہلے ہی معلوم تھا کہ منعم و محسن) کا

کا شکر ادا کرنا ضروری ہے۔ محسن اور قبیح، محسن اور قبیح کی دو ذاتی صفات ہیں۔“

مشہور معتزلی علامہ جہانی کا قول ہے

”بہرہ مصیبت جس کے متعلق عقل یہ سمجھتی ہو کہ اللہ کو اس کا امر کرنا چاہیے لیکن اگر اللہ نے اس

سے منع کر دیا ہو تو وہ ”نہی الہی“ کی وجہ سے قبیح قرار پائے گا۔ لیکن جس گناہ کے بارے میں

عقل کا فیصلہ بھی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی اجازت نہیں دے سکتا تو سمجھنا چاہیے کہ وہ

گناہ بذات خود قبیح ہے۔ جیسے ذاتِ خداوندی کو نہ جانا اور اس کے مخالف عقیدہ رکھنا

یعنی اسی طرح اگر کسی بات کا اللہ نے امر کر دیا ہے تو وہ حکم الہی کے باعث محسن ہے۔ جیسا کہ

اگرچہ عقلاً اس کو ممنوع ہونا چاہیے تھا اور جو احکام ہوں ہی ایسے کہ ان کا حکم دنیا اللہ

تعالیٰ کے لئے ضروری تھا وہ بذات خود محسن ٹھہریں گے۔“

معتزلہ کا خدا کے لئے واجب صلاح و اصلاح کا نظریہ اسی پر مبنی ہے۔ بہرہ معتزلہ یہ عقیدہ

رکھتے ہیں کہ خدا سے وہی بات صادر ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو لہذا اصلاح

اس کے لئے واجب ٹھہری کیونکہ اللہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صلاح ہے یہ حال ہے کہ وہ کوئی غیر صالح فعل کرے۔“

لہ الملل والنحل از شہرستانی ص ۵۴ (ع۔ ح) ۱۰۰ مقالات الاسلامیین للاشعری ص ۲۴۳ ج ۲ بیغہ در بدیع

لیکن اس نسخے میں بجائے جہانی کے یہ قول نظام کی طرف منسوب ہے (ع۔ ح)

۱۰۰ ان مسائل کی تحقیق ائمہ اہل حدیث و سنت نے اپنی کتابوں میں کر دی ہے اور حق کو معتزلہ کے باطل

سے الگ کر دکھایا ہے (ع۔ ح)

## معتزلہ کا اسلام کی طرف سے دفاع

اسلام میں بہت سے غیر مذاہب کے لوگ داخل ہوئے۔ ان میں مجوس، یہود، صابئی اور نصاریٰ

دیگر سب ہی تھے۔ ان مذاہب کے جو لوگ داخل اسلام ہوئے ان کے سربراہ اور راہنما ان تعلیمات سے بھرپور تھے جو ان کے ادیان سابقہ کی تھیں۔ یہ تعلیمات اس طرح ان میں روال دو ال تھیں جیسے رگوں میں خون۔ اسلام قبول کر چکنے کے بعد یہ لوگ اپنے سابقہ مذہب کی طرح وٹنا میں رطب اللسان رہتے تھے۔ انہوں نے اسلام کو اسی روشنی میں دیکھا اور سمجھا تھا بلکہ بعض ان میں ایسے بھی تھے جو سلطان وقت کے ڈر سے علی الاعلان تو اسلام کا اظہار کرتے تھے لیکن غیر اسلامی خیالات و معتقدات کو سینہ میں چھپائے ہوئے تھے۔ یہ مسلمانوں میں اپنے مخصوص خیالات کی نشر و تبلیغ کرتے۔ ان کے معتقدات میں شک ڈالتے اور ان کے اندر غیر اسلامی افکار و آراء داخل کرنے کے درپے رہتے تھے۔ چنانچہ انکی کوششیں رنگ لائیں، رفتہ رفتہ ان کی باتوں نے جڑ پکڑ لی اور ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو اگرچہ اسلام کا یکل لگائے ہوئے تھے لیکن درحقیقت اس میں اسلام کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً مجسمہ، مشبہ اور زنا و قہ وغیرہ۔

معتزلہ جنہوں نے مقول کو پڑھا اور مقول کو سمجھا ان باطل فرقوں کے مقابلہ میں عقل و دانش کی

طہ جہاں تک اسلام کی بیرونی طور پر تبلیغ اور علوم اسلامیہ کی علمی خدمات کا تعلق ہے بلاشبہ معتزلہ نے کی

ہیں اور علمائے اہل حدیث و سنت نے ہمیشہ فرخندگی سے اس کا اعتراف کیا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے خوارج

اور روافض کے مقابلے میں معتزلہ کی خدمات کو سراہا ہے۔ ولہذا محاسن کثیرہ میں ترجموں علی الخوارج

والمراد فی الخ (مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۷۵ جلد ۱) لیکن اس نام کو بھی قطعاً نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے

حق کے ساتھ باطل بھی بہت ملا دیا۔ باطل فرقوں کے ساتھ ساتھ اہل حدیث و سنت کی تردید کے بھی درپے ہو گئے

بلکہ آخر میں زیادہ زور اہل حق کی مخالفت میں صرف کرنا شروع کر دیا، اور الفاظ خدا اور رسول کی تشریح اپنے

نظریات کے بل بوتے پر کرتے چلے گئے جس سے نصوص کا احترام باقی نہ رہا۔ پھر مزید ستم یہ کیا کہ اہل حدیث کو مجسمہ

مشبہ، مشبہ وغیرہ قرار دیا حالانکہ اہل حدیث ان بدعتی فرقوں کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے معتزلہ اور اس طرح

انہوں نے خود ہی اسلامی محاذ کو کمزور کر لیا۔ (دع سح) پھر کیا یہ کہ جیسا کہ مصنف خود لکھتے ہیں کہ

منقول کو مقول کے تابع کر دیا جس سے قرآن کے نصوص میں تاویل و تحریف معنوی، حدیث پاک میں (باقی بر صفحہ ۲۲۳)

پہلے کر نمودار ہوئے۔ ان کے وہ اصول پنجگانہ جن کا گذشتہ صفحات میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں سپر  
پرچھے تو ان ہی تیز متاثرات کی پیداوار تھی جو ان کے اور ان مخالفوں کے مابین برپا تھے۔

ان کے عقیدہ توحید کا جس شکل میں اوپر ذکر ہوا ہے اس کی غرض مجسمہ اور مشبیہ کی تردید تھی۔  
”عدل“ کے بارے میں معتزلہ کا اصول جنہیں کے رد کے لئے تھا۔

اسی طرح ”وعدا اور وعید“ سے مرتبہ کی تردید مقصود تھی۔

خارج صغیر گناہ کے ترک کو بھی کافر قرار دیتے تھے۔ معتزلہ نے منزلتہ بین المنزلتین اور ربانی

مرتبہ سے ان کا رد کیا ہے۔

خلیفہ ہدی کے دور حکومت میں ایک شخص متفنع حراسانی پیدا ہوا۔ یہ تاسخ ارواح کا قائل

تھا بہت سے مسلمانوں کو ہر گشتہ کر کے اس نے اپنے جھنڈے تلے جمع کیا اور ماوراء النہر کی طرف چل دیا  
خلیفہ ہدی نے اس کا دم خم ٹوڑنا چاہا مگر زنادقہ (متفنع کے متبع) اور بھڑک اٹھے لیکن تلوار کسی نظرے  
کو قتل کر سکتی ہے نہ کسی مذہب کو فنا کے گھاٹ اتار سکتی ہے۔

اس صورت حال سے نکلنے کے لئے ہدی نے معتزلہ وغیرہ کو متفنع کے رد کے لئے ابھارا تاکہ

وہ دلائل سے زنادقہ کو پکڑیں ان کے شہادت دور کریں اور ان کی گمراہیوں کے پردے چاک کر کے رکھ

دقیقہ حاشیہ از صفحہ ۲۲۴) شکوک اور ائمہ سلف پر بے اعتمادی کے دروازے کھل گئے اور جو تعلیمات اسلامیہ

قلوب کی اصلاح اور روحانی تربیت کے لئے نازل کی گئی تھیں وہ دماغ کی تسکین تک محدود ہو کر رہ گئیں بلکہ دماغی

عیاشی کی نذر ہو گئیں۔ پس بحیثیت مجموعی اگر نفع کے مقابلے میں ”ضررہ کو اکبر کہہ دیا جائے تو غالباً واقعہ کے

خلاف نہ ہوگا۔ (ع-ج) حاشیہ صفحہ ۱۱) لہٰذا لیکن آٹھویں صدی کی ایک کتاب شرح

الطحاویہ مؤلف علامہ صدرالدین ابن العز حنفی متوفی ۴۲۶ھ میں لکھا ہے کہ معتزلہ کے یہ اصول خمسہ اس دور

کے بڑے معتزلی مناظر ابو الہذیل علاف متوفی ۲۲۴ھ نے اہل السنۃ والجماعۃ کے مقابلے کے لئے اختراع کئے

جس میں اس نے حق کو باطل میں کمینہ کر دیا اور اس طرح دین کے کثیر حصہ کو منہدم کرنے کی کوشش کی گئی۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو کتاب مذکور صفحات ۲۲۹-۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۲ اور کچھ نہ کچھ اندازہ اس کا ہمارے

گذشتہ حواشی سے بھی ہو سکے گا جو اصول خمسہ پر بطور تبصرہ لکھے گئے اور یہ بات تو تھی الاسلام کے مؤلف نے بھی تسلیم

کی ہے کہ اصول خمسہ کی حیثیت سببی زیادہ ہے اور ایجابی بہت کم (ع-ج) یعنی ائہ لہذا اکبر من اذہم کے مصدق۔



دیں۔ چنانچہ معتزلہ نے تن وہی سے یہ کام سرانجام دیا۔

### معتزلہ اور اموی حکومت

معتزلہ کا ظہور عصر اموی میں ہوا۔ امویوں کی طرف سے ان کے تعرض نہیں کیا گیا۔ اس لئے کہ معتزلہ نے بھی نہ شراکتی سے کام لیا نہ حرب و پیکار کا اعلان کیا بلکہ یہ ایک فکری گروہ تھا، اس کی ساری سرگرمیاں نظر و فکر تک محدود تھیں۔ حجت سے حجت توڑنا۔ دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا۔ قیاس صحیح سے کام لے کر امور و مسائل کا موازنہ کرنا۔ سیاست سے نہایت واجبی سا تعلق رکھتے تھے۔ ان کی دلیل و حجت کی دنیا نطق و بیان تک محدود تھی۔ تیغ و سنان کو اس سے کوئی تعلق نہ تھا۔ ان کے اسلحہ دلائل تھے نہ کہ شمشیر بڑاں۔ مورخ مسعودی مروج الذهب میں بیان کرتے ہیں کہ یزید بن عبد الملک معتزلی عقائد رکھتا تھا اور معتزلہ کے اصول پنجگانہ کو تسلیم کرتا تھا۔

### معتزلہ کا نشہ اقتدار عباسی دور میں

جب دولت عباسیہ کا زمانہ آیا اور الحاد و زندقہ کا طوفان پوری شدت سے ابھرا تو خلفاء عباسیہ نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ معتزلہ کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ یہ زندقوں کے مقابلہ میں شمشیر بے نیام الحاد کے سر پر تھلٹے میراں ثابت ہوئے یہاں تک کہ ناموں کا دور آیا۔ اس نے ان کی پذیرائی کی انہیں مقرب بنایا۔ پھر جب اس نے فقہاء اور معتزلہ کے مابین اختلافات دیکھے تو فریقین میں مناظرے کرانے تک فاصلہ کن طور پر ایک راستے قائم کی جاسکے لیکن ناموں نے ایسی فاش اور طویل غلطی کھائی جو اس کے نمایان نشان نہ تھی یعنی اس نے خلق قرآن کے مسئلہ میں فقہاء و محدثین کو طاقت کے بل بوتے پر معتزلہ کا ہم نوا بنانے کی ٹھان لی۔

حالانکہ طاقت و شوکت آراء کے منوانے اور لوگوں کو کسی عقیدہ کا جبراً پابند بنانے کے لئے نہیں ہوتی پھر جب کہ دین میں جبر و تشدد حرام ہے۔ تو اسلامی نقطہ نظر سے یہ کس طرح جانتے ہو سکتا تھا کہ لوگوں پر ایسا عقیدہ پھیرا جائے جس کی مخالفت بہر حال کفر نہ تھی۔

ناموں نے فقہاء سے خلق قرآن کا قول تسلیم کرانے کی پوری کوشش کی لیکن جہاں بعض نے خوف کے مارے تھیہ کر کے چار و ناچار ہاں کر لی۔ کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تسلیم دل سے ہرگز نہ تھی وہاں ایسے باہمت بھی تھے جنہوں نے ہر مشقت اٹھائی۔ ہر دھکی سہی۔ طویل المیعاد قید و بند

ملہ یا معتزلی دیاریوں نے ان کو یاد دہی کرانا تاکہ اپنے مقاصد حاصل کر سکیں! (ر.ع. ح. ۱)

سینیں نہایت استقامت سے برداشت کیں مگر وہ بات نہ ماثی جوان کے عقیدہ کے خلاف تھی۔  
 یہ فقہ مامون کے زور میں شروع ہوا تھا اور مقصود اور واثق کی خلافت تک موجود رہا کیونکہ  
 ان نے اس کی وصیت کر دی تھی۔ واثق کی روش بھی یہی رہی بلکہ اس نے ایک اور مسئلہ  
 نفی رویت باری پر جبر و اکراہ کا بھی سلسلہ شروع کر دیا جو معتزلہ کا پیدا کردہ تھا۔ جب متوکل  
 دشمن خلافت ہوا تو اس نے جبر و تشدد کا یہ سلسلہ ختم کر دیا اور لوگوں کو فکر و نظر کی پوری آزادی  
 دے دی۔

محدثین و فقہاء نے معتزلہ کے خلاف میدانِ کارزار گرم کر دیا۔ اب  
**معتزلہ اور ان کے معاصرین** | صورتِ حال یہ تھی کہ معتزلہ دو دشمنوں میں گھرے ہوئے تھے۔  
 دونوں قوی اور توانا تھے۔ ایک طرف سے زنا و فحشاء اور ان کے ساتھی حملہ آور تھے۔ دوسری  
 طرف سے محدثین اور فقہاء میدانِ جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے۔ فقہاء کے مجاہدات و محاورات کا  
 مالہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ معتزلہ پر طعن کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔  
 امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ جب علمِ کلام کی خدمت کرتے نظر آتے ہیں تو  
 ان کا نشانہ معتزلہ ہوتے ہیں اور وہ طریقِ تمکین پر تیز تنقید کرتے ہیں تو ان کا مطلب معتزلہ کے طریق  
 علم کا رد کرنا ہوتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب جماعتِ فقہاء اور فرقہِ معتزلہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا یعنی  
 نایتِ دین۔ پھر کیا وجہ تھی کہ فقہاء معتزلہ کو اس درجہ ناپسند کرتے تھے۔ میرے خیال میں اس کے  
 تعدد وجوہ تھے۔ جن میں سے چند یہ ہیں۔

**معتزلہ کا عقل کو اساسِ بحث و نظر بنانا** | ۱۔ دینِ حنیف کے فہم و عقائد میں معتزلہ  
 جو معتزلہ کی اپنی حماقتوں کے نتیجے میں تھا۔ قرآن و حدیث کے نصوص کے ساتھ معتزلہ، اسلام کی حمایت کے  
 روپ میں جو سلوک کر رہے تھے۔ ان کی غلطیوں پر ٹوکنے کی پاداش میں محدثین و فقہاء کے لئے چھٹاڑھیں اور  
 تشدد و معتزلہ نے کیا اس کا ردِ عمل نہ ہوتا؟ حق یہ ہے کہ محدثین کرام اور فقہائے عظام اگر یہ عظیم کارنامہ  
 سرانجام نہ دیتے تو قرآن و حدیث کا آج علیہ بگڑ گیا ہوتا۔

| خدا رحمت کند این عاشقان پاک طینت را (ع۔ ح)



طریقہ سلف صالح سے الگ راستہ اختیار کرتے تھے۔ سلف صالح کے نزدیک تنہا قرآن ہی سے صفات الہی کے تعارف اور تعریف سے متعلق معلومات حاصل ہو سکتے تھے اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر از روئے عقیدہ ایمان واجب ہے؟ قرآن کے علاوہ اس باب میں وہ کسی اور مصدر و ماخذ کے قائل نہ تھے نہ اس سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ فہم عقائد کے لئے وہ صرف آیات قرآن پر اکتفا کرتے تھے۔ جو اپنے مفہوم میں صاف ہوتی ہیں لیکن اگر ان میں اشتباہ واقع ہو جاتا تو انہیں اسالیب لغت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جس کا انہیں ملکہ حاصل تھا۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی تو توقف سے کام لیتے۔ رفتہ رفتہ سے دور رہتے ہوئے سکوت اختیار کرتے۔ راہ کج کی طرف راغب نہ ہوتے اور جاوہ مستقیم کے راستہ سے منحرف نہ ہوتے۔

عرب کے لئے یہی طریقہ مناسب اور کافی تھا۔ اس لئے کہ یہ ایک امی قوم تھی۔ نہ اسے علوم مروجہ سے تعلق تھا نہ منطق سے نہ فلسفہ سے۔ لیکن معتزلہ ان کے انداز کے مخالف تھے انہوں نے ہر معاملہ میں عقل کی راستحاکمی تسلیم کی اور اسی کو اساس بحث بنایا۔ ان کی عقل پرستی ہر بات کی تک پہنچنا چاہتی تھی۔ یہ چیز فقہاء کے لئے ناقابل برداشت تھی۔ وہ اس سے مانوس نہ تھے چنانچہ شمشیر زبان بے نیام کر کے میدان میں اتر آئے اور بری باتیں ان کی طرف منسوب کر کے ان کی اہانت کی حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثریت اس بڑاؤ کی سزاوار نہ تھی جیسا کہ یورپ کے ایک فاضل نے کہا ہے۔

ہم نے معتزلہ سے دین کے مخالف کوئی بات نہیں سنی بلکہ ہمیں ایک متدین ضمیر کی آواز معلوم ہوئی جو ان باتوں کا اللہ سے دفاع کرتا ہے جو نہ تو اس کی شان کے لائق ہوتی ہیں اور نہ ہی اس تعلق کے مناسب جو خالق اور اس کے بندوں کے مابین ہونا چاہیے۔

معتزلہ، افکار زنادقہ سے متاثر تھے | ۲۔ معتزلہ نے زنادقہ اور تنزیہ وغیرہ سے مجادلا کئے۔ جدل و مناظرہ بھی حرب و بیچارگی کی ایک

لہ یورپ کے فاضل معتزلہ کو کیوں نہ سراہیں؟ یہودی یا عیسائی ہی تو ہوتے ہیں۔ (دع۔ ح) اے سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین کا پتہ اس فاضل کو ہے یا علمائے اسلام کو؟ قرآن و حدیث کی گہری ہدایت ان کو تھی یا ان صاحب بہادر کو؟ خصوصاً وہ علمائے حقیقین جو علمائے معتزلہ کے معاصر تھے یا قریب العصر (دع۔ ح) صحیح یہ ہے کہ سلف صالح، قرآن و حدیث دونوں کو فہم صفات اور عقائد کا مصدر یقین رکھتے تھے اور قرآن فہمی کے لئے پہلے حدیث رسول ہوتی تھی لغت عربی کا درجہ اس کے بعد تھا۔ (دع۔ ح)



قسم سے حریف کا مقابلہ اسی کے ہتھیاروں سے کیا جاتا ہے۔ وہی پالیسی اختیار کی جاتی ہے۔ حریف کے دائروں حریف کے خلاف کام میں لائے جاسکتے ہیں۔ حریف کے مقصد کو بھانپتے اور اس کے نصب العین کی ٹوہنگائی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ دونوں حریف ایک دوسرے کے طور طریقوں سے اثر قبول کر جاتے ہیں۔ یہی معتزلہ کے بارے میں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ زنادقہ وغیرہ الحاد پرستوں سے مناظرات کرتے ہوئے اپنے مخالفوں اور دشمنوں کے افکار و نظریات سے خود بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ نیز جرح نے کیا خوب کہا ہے۔

جو شخص کسی عظیم دشمن سے چونکھی جنگ کرتا ہے وہ اس سے مربوط ہو جاتا ہے۔ اسی کے طریقاً یا جنگ اس کو اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ دشمن کے تبدیلی احوال بلکہ اس کے حرکات و سکنات وغیرہ سب کچھ اس کی نظر میں رہتے ہیں۔ اس ربط و ضبط کا بسا اوقات نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دشمن کی روح اس پر اثر کرتی ہے۔ اس کی چالوں سے وہ متاثر ہوتا ہے بالکل وہی حال امر کہ افکار کا ہے۔ یہاں بھی حریف بمقابلہ سے بزدلانہ ہونے کے باوجود افکار کے بننے نہنے میں ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا جاسکتا۔ اور تاثر و تاثر کے اعتبار سے دشمن کے اثرات میں دوست و حریف کے اثرات سے کم نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے بعض خاندانہ کو اپنے ان اصحاب کے خلاف یہ شکایت پیدا ہوئی تھی جن کو ملحدین کے رد کا طرف پوری توجہ نے الحاد کے دروازے تک پہنچا دیا۔ پھر کیا تعجب ہے اگر بعض آراء معتزلہ میں مجادلہ باہمی کے باعث زنادقہ اور ثویب کے بعض افکار مزبور ہو گئے ہوں۔

۴۔ معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے بجز اس صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ باقی مسائل میں وہ عقل پر بھروسہ کرنے کے عادی تھے اور عقل کا یہ خاصہ ہے کہ اس میں اچھل کر دہوتی ہے۔ چنانچہ اسی عقیدت خاصہ کے باعث بعض معتزلہ بڑی فاش غلطیوں کے مرتکب ہوئے۔ مثلاً مشہور معتزلی امام ابو الہزیل کا قول ہے۔

اہل جنت اختیار سے محروم ہوں گے کیونکہ اگر وہ مشاہد ہوتے تو خدا نے انہیں مکلف بھی کیا ہوتا  
پس آخرت دار جزا ہے نہ کہ دار تکلیف۔

لیکن یہ عقل کے استعمال میں افراط ہے اس لئے کہ اختیار، تکلیف کو مستلزم کب ہے؟ خیاط  
ہیں کہ ابوالہذیل نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔

غرض بعض معتزلہ میں اس قسم کے عجیب و غریب خیالات پائے جاتے تھے اور وہ لوگوں میں  
شائع ہوتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ معتزلہ کے بارے میں علی الاطلاق ناگوار الفاظ استعمال کرنا شروع کر  
دیے جاتے۔ حالانکہ چاہئے یہ تھا کہ صرف قصور وار کی مذمت کی جاتی ہے۔ صح فرمایا اللہ تعالیٰ نے  
وَالْقَوَائِمَةُ لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً (۲۵:۸)

۴۔ معتزلہ نے بڑے بڑے سے عالی مرتبہ لوگوں کے خلاف بازار حرب و بیکار گرم کر  
اور ان کے خلاف درشت الفاظ استعمال کرنے سے بھی گریز نہ کیا چنانچہ محدثین  
و فقہاء کے بارے میں جاہظ کا قول ہے۔

”اصحاب حدیث اور عوام سرتا سر مقلد ہیں۔ عقلی دلائل کے مقابلہ میں تقلید انہیں زیادہ مرغوب ہے  
حالانکہ از روئے قرآن وہ ممنوع ہے۔ باقی یہ ہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ ہم میں عبادت گزار اور نہاد  
و متقی لوگ پائے جاتے ہیں تو جہاں تک عبادت گزاروں کا تعلق ہے صرف ایک فرقہ  
خارج کے عبادت گزار ان حضرات کی پوری جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں۔ حالانکہ  
خارج کا فرقہ بہت زیادہ قبیل التعداد ہے۔ مگر بائیں ہمہ وہ بڑے نیک نہاد، حلال و طیب  
خوراک، ظاہری ٹیپ ٹاپ سے دور، صاحب درع و تقویٰ، پابند طریق۔ جاں نثار۔  
بخل و امساک سے گریزاں اور پیکر زہد و جہد کے ہیں۔“

یہ اور اسی طرح کی دوسری طعن آمیز باتیں ہیں جنہوں نے امت کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔

۵۔ بعض عباسی خلفاء ایسے تھے جنہوں نے  
معتزلہ کی خوب آؤ بھگت کی، بلکہ ان کی پیٹھ

۱۔ مجھے الانتصار میں یہ رجوع نہیں مل سکا۔ (دع ریح) ۲۔ محدثین کے عموم حکم کی وجہ یہ تھی کہ اصل الاصول سب  
معتزلہ کا ایک تھا صرف عقل۔ نیز یہ کہ محدثین و فقہاء کی عداوت میں سب ہی متحد تھے (دع ریح) ۳۔ الفصول المختار  
من کتب الجاہظ از عبید اللہ بن حسان۔

تھوکی اور اس درجہ متعصبانہ پاسداری کی کہ لوگوں کو معتزلی بنانے کے لیے ہو گئے اور اس سلسلہ میں  
 قہار اور محدثین کو نشانہ مستم بنانے تک نہ چو کے۔ ان پر طرح طرح کی مصیبتیں نازل کیں جنکو وہ تو صبر  
 ستقامت کی چٹان بن کر سہہ گزرے مگر دیکھنے والے کانپ اٹھے اور ان کی ہمدردیاں اس جماعت  
 سے وابستہ ہو گئیں اور معتزلہ اس لئے مبنغوض قرار پائے کہ محدثین و فقہاء کے اس ابتلاء کا اصل سبب  
 وہی ہوئے تھے اور اس طرح فقہاء و محدثین پر یہ آلام و مصائب معتزلہ کے لئے وبال جان بن گئے  
 اور ان کی شہرت کو اس سے سخت نقصان پہنچا کیونکہ محض و ابتلاء اور جو رستم کا یہ دور معتزلہ ہی کی تائید  
 اور تہذیب سے شروع ہوا تھا۔ گو معتزلہ میں بعض ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان متم رانیوں اور درازدستیوں  
 کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔

جا حظ خلفائے عباسیہ کی صفائی پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ہم کسی ایسے شخص کی تکفیر نہیں کرتے ہیں تک ہم اپنی عجت نہ پہنچالیں۔ صرف انہی لوگوں کو درود  
 امتحان یا ناپسند کرتے ہیں جو اہل تہمت و شکوک ہیں لیکن کسی تہم کی پردہ دری نہیں بلورنہ  
 کسی کی آرائش اسکی روانی ہے اگر ہر کشف حقیقت، پردہ دری ہو اور ہر امتحان، تجسس، تو سب  
 سے زیادہ پردے فاش کرنے والا قانسو لہجہ ہوگا۔“

حقیقت یہ ہے کہ جن آراء و افکار کی پشت پناہی مادی طاقت کر رہی ہو تو ان کا شکست کھا جانا  
 یقینی امر ہے کیونکہ مادی طاقت اور اقتدار کا نشہ اور ظلم و زیادتی اور جہاں اعتدال سے تجاوز آپس میں  
 لازم و ملزوم ہیں جس کو طاقت کے بل بوتے پر ٹھونسنے کی کوشش کی جائے گی اس کا نتیجہ الٹ  
 ہی نکلے گا۔ لوگ سمجھتے ہیں اور سچا سمجھتے ہیں کہ اس فکر کے دلائل میں قوت ہو تو نصرت سلطانی کی کیا  
 ضرورت ہے؟

۴۔ بہت سے محدثین نے معتزلہ فرقہ میں اپنا گھونسلہ بنا رکھا  
 فرقہ معتزلہ میں ملحدین کی شمولیت تھا جس میں اپنی کج رویوں اور فاسد نظریات کے اندرے  
 بچے دیتے تھے اور اسلام و مسلمین کے متعلق وسیلہ کاریوں کا ان میں بیج بوتے تھے تا آنکہ ان کے اغراض  
 و مقاصد منظر عام پر آ گئے۔ اس وقت معتزلہ نے انہیں اپنے سے دور ٹھایا۔ ابن الراوندی کا شمار

۱۰ الفصول المختارہ من کتب الجاحظ۔



انہی لوگوں میں ہے۔ نیز ابو علی انور راقی۔ احمد بن حنبل اور فضل بن شداد بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سب لوگوں نے اسلام میں نئی چیزیں پھیلانے اور منکرات کی اشاعت کی۔ ان میں سے بعض ایسے ہی تھے جو ہود سے روپیہ لے کر مسلمانوں کے عقائد کے بگاڑنے کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے۔ معتزلہ کو جب بھی اس طرح کے عناصر کا پتہ چلتا وہ ان سے علیحدگی اختیار کر لیتے اور ان کے افعالِ قبیحہ سے بیزاری ظاہر کرتے لیکن بات یہ ہے کہ اتہام، برأت سے زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے۔

### معتزلہ پر محدثین و فقہاء کے فتاویٰ

محدثین اور فقہاء نے معتزلہ پر اس شدت سے حملہ کیا کہ ہر حیثیت سے وہ ہتھم اور مذہب قرار دیئے گئے۔ امام

محمد بن حسن شیبانی نے فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی معتزلی کے پیچھے نماز پڑھے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا چاہیے۔ امام ابو یوسف نے فتویٰ دیا کہ معتزلہ زندقہ میں۔ امام مالک نے کسی معتزلی کی شہادت قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔ معتزلہ کے فضا ایسی خلاف ہوئی کہ انہیں فاسق و فاجر قرار دے دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب کسی خصومت کے دوران سب و شتم تک اورت آجائے تو اس کا تحقیر و تذلیل تک پہنچ جانا ضروری اور حق و باطل ہر قسم کی باتیں مخالفت کے ذمے لگا دی جاتی ہیں۔ یہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ معتزلہ کے خلاف اکثر اتہامات بنی بر عدل و انصاف نہ تھے۔ اور اس کا باعث وہ تعصب تھا جو ان کے خلاف پیدا ہو گیا تھا اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ مباح ادراک کو کسی نہ کسی حد تک تو بند کر ہی دیتا ہے۔

گو معتزلہ میں بعض ایسے لوگ موجود تھے جو دینی اعتبار سے ہتھم اور گرفتار گناہ تھے مگر حقیقت یہ ہے کہ ان میں بہت سی خوبیاں بھی تھیں۔ دفاع اسلام کے لئے سب سے پہلے میدان میں اترنے والا یہی فرقہ تھا۔ واسطے کے اتباع اکناف ارضی میں پھیل گئے جو اہل بدعت کا رد کرتے تھے عمرو بن عبید نے زیادہ سے بڑی صبر آزا لڑائیاں لڑیں جن کی گرجی میں کبھی کمی نہ آئی۔ عمرو بن عبید

سے سوال یہ ہے کہ جن اصحاب علم و تقویٰ اور احتیاط و دیانت حضرات کو معتزلہ اور ان کی ہر طرح کی سرگرمیوں سے براہ راست تعلق تھا۔ ملاقاتیں تھیں، مناظرات تھیں، تحریریں پڑھتے تھے، تقریریں سنتے تھے وغیرہ، ان کو معتزلہ کا زیادہ پتہ تھا یا ایک ہزار سال سے زائد عرصہ کے بعد والوں کو؟ خصوصاً جبکہ معتزلہ کی پوری تحریریں ابھی منظر عام پر آئی ہیں (ع۔ ر۔ ج۔)

اور بشار بن برد میں بڑی گہری دوستی تھی۔ لیکن سبب عمرو کو معلوم ہوا کہ بشار میں زندگی اور گمراہی موجود ہے تو اس نے بشار کو بغداد سے بلا وطن کر کر دم لیا اور جب تک عمرو کا انتقال نہیں ہوا کیا بشار پھر بغداد واپس نہیں آیا۔

معتزلہ میں عابد اور زاہد بھی پائے جاتے تھے۔ عمرو بن عبیدہ ہی کو دیکھئے۔ جاحظ دگرگوار راہ نصب و پاسداری ان کے بارے میں کہتا ہے۔

”تقہم و محدثین کے مقابلہ میں عمرو بن عبیدہ کی عبادت گزاری کافی ہے۔“

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی وواہ سے کہا ”تم دوسروں کو منصب قضا دیتے ہو لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے؟“ احمد بن ابی وواہ نے جواب دیا۔ ”ایر المؤمنین! آپ کے اصحاب قبول نہیں کرتے یہ جعفر بن مبشر ہیں۔ میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے لیکن قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود حاضر خدمت ہوا۔ اجازت طلب کی تو اجازت نہ ملی۔ آخر بلا اجازت میں حاضر خدمت ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی تلوار سونت کر

۱۷ مئی ۳۶۵ھ حافظ ابن عدی مترقی ۳۶۵ھ کا کہنا ہے کہ عمرو کا زہد و تقشف لوگوں میں اپنا اثر و رسوخ پیدا کرنے کے لئے تھا یعنی الناس بتقشفه (البدایہ ص ۶۹ ج ۱۰) البدایہ اور میزان اللغز وال دیکھنے سے عمرو کی صحیح تفتوح سامنے آجاتی ہے۔ (ع۔ ح) ۱۷ خلیفہ ابو جعفر منصور، عمرو بن عبیدہ کا بے حد احترام کرتا تھا عمرو کی تقاضا پر یہ مرتبہ کہا

صلی الا لہ علیک من متوسل	قبوہ ردت بہ علی مثران
قبوہ اضمن مومنا متخشعا	عبد الالہ ودان بالقرآن
واذا الرجال تنازعوا فی شہتہ	فصل الحدیث بحجة و بیان
دلوان الہر البقی صالحا	البقی لنا عمرو اباعثمان

ترجمہ۔ اس مثران کے مقام پر قبر عمرو کی زیارت کو جانے والے اللہ کی تجھ پر مہربانی ہو۔

وہاں ایسے شخص کی قبر ہے جو صاحب ایمان تھا۔ خدا ترس تھا۔ خدا کا بندہ تھا اور قرآن کا عاشق۔

جب لوگ دین میں شہادت پیدا کرنے لگے تو عمرو و محبت و بیان سے اس کا فیصلہ کر دیتا۔

اگر یہ دنیا کسی مرد صالح کو ہمیشہ باقی رکھ سکتی تو عشیک وہ ہمارے لئے ابو عثمان عمرو کو باقی رکھے گی۔ (از سنن)

مولانا ابن کثیر نے اس مدح۔ ”الکلی و بیری لکھی ہے کہ عمرو اپنا سکہ جمانے کے لئے منصور سے عطیہ وغیرہ نہیں لیا

تھا لہذا منصور اپنے بچوں سے صفت ہونے کی وجہ سے عمرو کو اپنا ہتا تھا (البدایہ ص ۶۵ ج ۱۰) (ع۔ ح)



کھڑے ہو گئے اور کہا: اب تیرا قتل میرے لئے جائز ہو گیا۔ آخر میں لوٹ آیا۔ فریٹھے ایسے آدمی کو کیسے قاضی بناؤں؟

عجیب بات ہے کہ ابھی جعفر کے پاس ان کے بعض اصحاب نے دودرہم بھیجے تو انہوں نے بغیر کسی پس و پیش کے قبول کر لئے۔ کہا گیا: آپ نے دس ہزار درہم لوٹا دیئے اور دودرہم قبول کر لئے تو جعفر نے جواب دیا: جن لوگوں نے یہ دس ہزار درہم میرے پاس بھیجے تھے وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے استحقاق رکھتے تھے۔ میرے لئے تو بس یہ دودرہم کافی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت مجھ تک پہنچا دی۔ اور ان دودرہموں کی برکت دیکھو کہ انہوں نے مجھے اس رقم سے بے نیاز کر دیا جو شبہ اور حرام کی آمیزش سے پاک نہ تھی۔ یہ تھا نفس قومی جو شہادت کے سب دروازے بند کر دیتا تھا۔ جعفر نے مشتمہ مال لینا گوارا نہ کیا۔ اسے خیال تھا کہ یہ جائز طریقہ سے فراہم نہیں کیا گیا۔ اس لئے یہ عطیہ ٹھکرا دیا۔ اور دودرہم جو حلال طیب تھے قبول کر لئے۔

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ میں بعض زاہد و عابد تھے۔ بعض درمیانے درجے کے مسلمان تھے اور بہت کم ایسے تھے جو افعالِ قبیحہ کے ترکب ہوتے ہوں۔

۱۔ کسی بھی شخص کے ذاتی اوصاف کا اعتراف کرنے میں محدثین کرام سے زیادہ فراخ دل کوئی نہیں۔ تاریخ کے ایسے حصے کو محفوظ کرنے والے پہا بزرگ تو ہیں۔ لیکن تنقید جو کچھ تھی وہ اس لئے تھی کہ اسلام کے عقائد و علوم کے بارے میں معتزلہ کے نظریات امت محمدیہ کے لئے زیادہ ضرر رسان تھے اور واقعات کی شہادت یہ ہے کہ یہ سمجھنا ان کی فراستِ ایمانی تھی (ع-ح)



(۱۵)

## معتزلہ کے مناظرے اور علم کلام

فرقہ معتزلہ نے اپنے خصوم و اعدا سے جو مناظرے کئے ان سے علم کلام وجود میں آیا۔ مقابلہ میں خواہ مخواہ ہوں یا تنویہ یا رافضی یا اہل بدعت یا رجال فقہ و حدیث۔ تقریباً تین صدیوں تک امت مسلمہ کو معتزلہ نے مناظرات و مجادلات میں الجھائے رکھا۔ مرکز دائرہ وہی تھے اور یہ چکی ان ہی کے گرد گھومتی رہی۔ امراد کی مجلسوں میں وزراء کے محلوں میں۔ علماء کے زاویوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلافِ فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہب، فرقے اور مسلک عالم وجود میں آتے رہے اور فکرِ اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ نیز فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے دلکش خول بھی اس پر چڑھا دیئے گئے۔

معتزلہ کا اسلوبِ جدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا اگرچہ وہ اپنا ایک منفرد رنگ رکھتا تھا۔ لیکن مقتضیاتِ دین سے متغائر نہ تھا۔ گوان کا طریقِ استنباط جما میر امتِ اسلامیہ کے تقدیراتِ استنباطیہ سے تباہن تھا۔

ان کے چند نمیزات یہ ہیں۔

۱۔ میر لوگ بحث و تحقیق، وزنِ ادلہ اور امور میں بزعم خود سوچ بچا آزادانہ تحقیق کا دعوئے کے عادی تھے۔ دوسروں کے پیچھے چلنے اور تقلید کے قائل نہ تھے۔ یہ آراء کا احترام کرتے تھے، ناموں سے مرعوب نہ ہوتے تھے۔ ان کو حقیقت سے غرض تھی قائل اسکا کوئی ہو یا یہی تو بات تھی کہ آپس میں ایک دوسرے کی تقلید بھی نہ کرتے تھے۔ ان کی روش کا محور یہ تھا

کہ اصول دین میں اجتہاد سے کام لینے کا ہر شخص مکلف ہے شاید یہی باعث ہو کہ یہ فرقہ بہت سے ذیلی فرقوں میں بٹ گیا۔ مثلاً

- |    |         |    |       |    |        |     |        |     |        |     |        |
|----|---------|----|-------|----|--------|-----|--------|-----|--------|-----|--------|
| ۱۔ | واصلیہ  | ۲۔ | ہندیہ | ۳۔ | نظامیہ | ۴۔  | جالطیہ | ۵۔  | بشریہ  | ۶۔  | معمریہ |
| ۷۔ | مزداریہ | ۸۔ | شامیہ | ۹۔ | ہشامیہ | ۱۰۔ | جاخطیہ | ۱۱۔ | خیاطیہ | ۱۲۔ | جبابیہ |

۲۔ دوسری بات ان میں یہ تھی کہ وہ اثبات عقائد میں عقل پر اعتماد کرتے تھے تاہم قرآن سے بھی مدد دیتے تھے تاکہ جاوہ اعتدال سے ہٹنے نہ پائیں۔ حدیث پاک کو وہ زیادہ جانتے ہی نہ تھے اس لئے کہ نہ وہ عقائد میں حدیث سے حجت لاتے تھے نہ اس سے استدلال کرتے تھے۔

۳۔ تیسری خصوصیت علوم غیر سے استفادہ ہے۔ ان کے زمانہ میں غیر اسلامی فنون سے استفادہ

جس علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا ان سے بھی استفادہ اور اشتغال جاری رکھا بلکہ خود بھی ان علوم میں حصہ لیا۔ دشمن کو بچھاڑنے اور دلیل کو مضبوط کرنے کے لئے جو کچھ ان علوم سے حاصل ہو سکتا تھا وہ لیا۔ وہ کلام کے میدان میں حرفیوں سے لڑے اور انہیں چیت کر دیا اور ہر وہ مسلمان ان کے جھنڈے تلے آ گیا جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عقل عربی سے ہم نگر خیال کر کے قبول کر لیا تھا کیونکہ ایسے لوگوں کو معتزلہ کے نظریات دینی روح۔ نکتہ تشریح باری وجود معتزلہ کے دماغوں پر بری طرح مسلط تھی اور عقل کو غذا دینے والے افکار فلسفہ کے جامع نظر آئے۔

اسی باعث معتزلہ میں ممتاز الشاہ پر داز، بلند پایہ عالم، مابہر فلسفہ اور صاحب فہم و ادراک لوگوں کی بڑی تعداد موجود ہے۔

معتزلہ کی فصاحت و بلاغت | ۴۔ معتزلہ کی چوتھی خصوصیت ان کی زبان آدری، شیریں بانی

۱۔ اصل بن عطاء کے پیرو تھے ۲۔ یعنی اصحاب ابوالہذیل علیہ السلام ۳۔ اصحاب ابراہیم نظام ۴۔ اصحاب احمد بن حنبل ۵۔ اصحاب بشر بن معتمر ۶۔ اصحاب محمد بن عباد سلمی ۷۔ اصحاب ہشام جس کی کیفیت ابوموسیٰ اور لقب مزدار تھا ۸۔ اصحاب شامہ بن اشرس نمری ۹۔ اصحاب ہشام ابن عمرو القوطی ۱۰۔ جاخط کے پیرو ۱۱۔ اصحاب ابوالحسن خیاط ۱۲۔ اصحاب ابوالعلی جبابی ۱۳۔ ان فرقوں کی تفصیل و اقصیت مقالات الاسلامیین از امام ابوالحسن الاشعری، الملک و النخل از شہرتانی اور الفرق بین الفرق امام ابو بصیر بغدادی وغیرہ سے معلوم کی جاسکتی ہے (ع س ج)

اور قادر الکلامی تھی۔ ان میں ایسے لوگ تھے جو بلند آہنگ خلیب تھے۔ جلد و پیکار کے فن سے واقف تھے۔ حریف کو زک وینے کے تمام ہائیوں سے باخبر تھے۔ دشمن کو پچھاڑ دینا ان کے عموالات میں داخل تھا۔ مثلاً واصل بن عطاء فرقہ معتزلہ کے ایک نمایاں شخص تھے۔ یہ بڑے پایہ کے خلیب تھے۔ ان کی خطابت دل کے گوشوں تک پہنچی اور اپنا اثر کرتی تھی۔ حاضر جوابی اور بحیثیت گوئی میں اپنا کوئی جواب نہیں رکھتے تھے۔

نظام بھی معتزلہ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتا تھا۔ نہایت ذہین اور نکتہ رس، زبان کا فصیح ادیب اور شاعر تھا۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ جس کے بارے میں ایک صاحبی ثابت بن قرہ نے کہا تھا: ابو عثمان جاحظ خلیب المسلمین، شیخ المتکلمین اور رئیس المتقدین و المتأخرین تھا۔ جب بولتا تو بلاغت میں سبحان نظر آتا۔ مناظرہ میں نظام کا ہمسر تھا، وہ ادیب کا شیخ اور عربوں کی زبان تھا۔ اس کی تصنیفات علم و ادب کے سر نیز و شاداب باغات ہیں اور اس کے خطوط اچھل پھولوں سے لدی ہوئی ہیں جو اس سے بحث کرتا منہ کی کھانا اور جو سننے آتا عجز و بیچارگی جاتا۔

معتزلیوں نے قرآن سے برسر پیکار سے ان معتزلہ کے اہل بدعت اور ان کے چاؤالات میں رد و انقض۔ تخریر و تہمید نام اہل بدعت اور تہا اور محدثین مشہد کفار و زنادقہ اور حیمہ وغیرہ کے ساتھ ان کے چاؤالات کا پہلے ہم ذکر کرتے ہیں اس کے بعد فقہاء و محدثین سے ان کے مناظرات کا ذکر ہوگا۔

آخر عہد اموی اور صدر دور عباسی میں زنادقہ اور وہ ہر سے اہل اہواء (بدعات) بہت زیادہ بڑھ گئے۔ کبھی ظاہر ہو جاتے اور کبھی اسلام کا لبادہ اڑھ کر اور پیرا میں اسلام میں بلوں ہو کر پوشیدگی کے ساتھ اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ ملت اسلامیہ کے جسم میں زہر داخل کر رہے تھے لیکن اس چابک دستی کے ساتھ کہ محسوس نہ ہوتا تھا اور تین حضرات تک اس کے اثر سے بچ رہیں۔ یہ لوگ اسلام کے بدترین دشمن تھے اور اس کو سخت نقصان پہنچانے والے تھے۔ سازشی طراکی کے ڈھنگ جانتے تھے اور دام ہرنگ کے باعث کایا ب ہوتے تھے۔ ان عمالات میں معتزلہ نے مقابلہ کی تھی اور ہر اس میدان میں ان کو چیت گویا جس میں غارتہ اسلام کی غرض سے وہ نکلے۔



چنانچہ داخل نے زنا و قمر کے محاذ پر کے لئے متعدد شہروں میں اپنے رفقاء اور شاگرد پھیلا دیئے اور خود بھی اسلام کی طرف سے دفاع کیا۔ اس نے مالوہ کے رو میں ہزار مشلہ نامی ایک کتاب بھی لکھی اس کا نام کو اس کے بعد جانشینوں نے بھی جاری رکھا۔ ان کا طریق بحث زور دار اور دلیل پر مبنی ہوتا تھا فصاحت و وضاحت جس کا جوہر تھا۔ علماء میں مہارت و مزاولت سے مخاطب کو قائل کرنے کی ان کی قابلیت تھی جس کا اثر یہ تھا کہ معتزلہ کے یہ مخالف انکو دیکھتے ہی تلوار میان میں ڈالتے اور سپر انداز میں جاتے تھے۔ ایسے مخالف بھی تعداد میں کم نہ تھے جو مناظرہ و مجادلہ کے بعد مسلمان ہو جاتے۔ صرف ابو ہذیل علاف کے ہاتھ پر تین ہزار سے زائد مجوس و تنویہ مشرف باسلام ہوئے جو نتیجہ تھا ابو ہذیل کی مناظرہ میں حدائق و براعت اور موضوع بحث کی قوت کا نیز اس بات کا بھی کہ ان زنا و قمر کی باتیں کمزور اور پوچھ ہوتی تھیں۔

اب ہم یہ تباہی کے لئے کہ معتزلہ کا طریقہ مناظرہ استدلال میں زور کیسا تھا۔ بعض واقعات یہاں نقل کرتے ہیں۔ الاقتصار میں ہے۔

### معتزلہ کے مناظروں کی ایک جھلک

”مانی مذہب والے سمجھتے تھے کہ صدق و کذب ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ صدق خیر ہے اسے نور نے پیدا کیا۔ کذب شر ہے اور وہ ظلمت کی مخلوق ہے۔ ابراہیم نظام نے اس کے جواب میں کہا: ”یہ تلبیہ کہ اگر کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟ مالوہ نے کہا ”ظلمت“ نظام کہنے لگا: ”لیکن اگر اس شخص کو جھوٹ بولنے کے بعد چھتاوا ہوا اور کہے کہ میں نے جھوٹ بولا اور بڑا کیا۔ یہ لفظ کہ میں نے جھوٹ بولا نہ کہنے والا کون ہے؟ اس بات پر مالوہ پریشان ہو گئے اور کچھ سمجھ نہ پاسے کہ کیا کہیں۔ پھر نظام نے کہا: ”اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ مقولہ ”وہ نور ہے جس نے کہا۔ میں نے جھوٹ بولا اور بڑا کیا“ نور کا ہے تو یہ کذب ہے اس لئے کہ نور نے نہ بات کہی نہ اس سے اس کا صدور ممکن ہے۔ کذب تو شر ہے۔ بنا بریں نور سے صدور شر ثابت ہوگا اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور بڑا کیا تو اس نے سچ کہا اور صدق خیر ہے۔ لہذا ظلمت بیک وقت حامل صدق و کذب ہوئی اور یہ دونوں تمہارے نزدیک الگ

الگ چیزیں ہیں۔ خیر لگ اور شر لگ۔

دیکھتے معتزلہ کا طریق بحث و جدل! کہ مخالف کا پیچھا کیسے کرتے تھے اور مناظر پر کس طرح سب رشتے بند کر کے لاجواب کر دیتے تھے۔ روافض اور دوسرے فرقوں سے بھی ان کا طرزِ جدا و پیکار اسی قسم کا تھا۔

بایں محمدیہ بتا دینا ضروری ہے کہ جدل و پیکار کی اس حدت کے باز ہو و معتزلہ اپنے زیادہ دشمنوں سے سلوک بہت اچھا کرتے تھے اور علماء کا اخلاق ہونا بھی ایسا ہی چاہیے کہ ان کی فراندلی مخالفین دین تک کے ساتھ محبت کا بڑا ذکر کرتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں راہِ ہدایت دکھا دیتا ہے۔

نہیات کا اصول ہے کہ متقارب العقیدہ لوگوں  
فقیہاء و محدثین سے معتزلہ کے مجاورت

اور جھگڑا تیز ہوتا ہے۔ معتزلہ اور فقہاء کے باہم جو اختلاف تھا وہ اسی قسم کا تھا یہ غیر معمولی نوعیت کا نہ تھا۔ گو یہ دونوں ایک دوسرے کو کافر نہیں قرار دیتے تھے لیکن بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے درمیان پیکار و نزاع کا جو سلسلہ جاری تھا وہ نہایت شدید تھا۔ مناظروں میں الزام بازی کا بازار گرم ہو گیا تھا۔ دوسرے اسباب کے علاوہ شاید اس کا سبب یہ بھی ہو کہ فقہاء اور محدثین قرآن و سنت سے دین کو سمجھنے کے عادی تھے۔ ان کے نزدیک عقل کا کام نصوص قرآن حکیم اور حدیث صحیح رسول کریم کا فہم ہے۔ اس کے سوا دوسرے کسی طرح سے دین کی معرفت حاصل کرنے کو گمراہی اور کجروی سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد میں قیاسات عقلیہ کو اگر واجب نہیں تو بائز ضرور سمجھتے تھے۔ بشرطیکہ وہ کسی دینی نص کے مخالف نہ ہوں بلکہ اس کی تائید کرتے ہوں۔

ص ۳۰۔ "ناویہ" مجوس کا ایک فرقہ ہے، مانی حکیم کی طرف منسوب تھی، ایک نثر جو "نور اللمت" کا لگ الگ خانی ہاتھ تھے، الملل ص ۴۲-۴۳ ج ۲ مع حاشیہ، ص ۴۳ ج ۲، دیکھئے کشف بولون کی کتاب الآراء و المعتقدات (ص ۲۱) لیکن بیرونی اعتبار سے (ص ۴۳ ج ۲) لگہ کیا تاویلات کے ذریعے نسوس کو اپنے نظریات کے مطابق نہ بتاتے تھے، علامہ رحمتی معتدل معتزلی خیال کیے جاتے ہیں، انکی تفسیر کثافت نے انہوں کو قرآن سے جو سلوک کہتے ہیں اس سے تپاس کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے معتزلیوں کا کیا رویہ ہوگا! (ص ۴۳ ج ۲)



لہذا یہ لوگ منطق اور فلسفہ کو اسلامی عقائد کے اثبات کے لئے کام میں لاتے تھے۔ بخلاف  
اس کے فقہاء عقلی قیاسات سے دور رہتے اور نص پر وقوف کرتے تھے کہ مبادی و اقوال گمراہی کی طرف  
پھسل جائیں۔ اور اوہام کی خطرناکیوں سے دوچار ہوں۔ اس لئے کہ عقل مغرور ہوتی ہے دھوکا دیتی  
ہے۔ پھر غلط راستہ پر ڈال دیتی ہے۔

معتزلہ اور فقہاء و محدثین کی نوعیت اختلاف

غرضیکہ بہت سی اجزیات میں دونوں کے  
باین اختلاف چل رہا تھا لیکن بنیادی عقائد  
میں نہ تھلہ ہی وجہ تھی کہ معتزلہ فقہاء و محدثین کی تکفیر نہیں کرتے تھے، اور فقہاء و محدثین بھی معتزلہ کو  
کافر نہیں بلکہ بدعتی ہی قرار دیتے تھے لہذا ان کے آپس کے مجادلات جو تھے وہ اس وجہ سے تھے  
کہ عقل کا استعمال دونوں کا الگ الگ طریقہ سے تھا۔ مثال کے طور پر خلق قرآن کے مسئلہ میں ان  
کے جدال و بحث کو پڑھئے، معتزلہ اسے کہ عقلی قیاسات کے پیچھے بے متناشا دور رہا ہے بس اس  
کے سامنے محض "تزییہ" ہے۔ دوسری طرف فقہاء اور محدث تھے کہ توقف فرماتے تھے، احتیاط کو ہر  
قدم پر ملحوظ رکھتے تھے جو بات کتاب و سنت کے نصوص سے ثابت نہ ہو اس پر کان ہی نہ دھرتے تھے۔  
آپ معلوم کر چکے ہیں کہ امت کی اکثریت اس بارے میں فقہاء و محدثین کی ہم نوا تھی جیسا کہ  
اوپر کسی جگہ گزر چکا ہے۔

معتزلہ سے منقول مجادلات

عباسی دور خلافت واقعی مناظرہ بازی کا دور تھا۔ وہ فصاحت  
بلاغت اور قوت بیانی کا ایک وسیع میدان نظر آتا ہے جس  
میں دوبارہ مباحث عقائد میدان مناظرات کے سپاہی معتزلہ ہی تھے۔  
مناظروں کی مجالس بکثرت منعقد ہوتی تھیں۔ امرام کے دوبارہ ہوں یا مساجد یا کوئی اس شغل کے  
لئے موزوں و مناسب جگہ، وہاں مناظرے ہوتے تھے لیکن ہم تک پہنچنے والے مناظرات کی تعداد بہت  
کم ہے جس کا سبب شاید یہ ہو کہ عصر متوکل اور اس کے بعد معتزلہ غائب کی زد میں آ گئے، امت مسلمہ ان  
کو ناپسند کرتی تھی لہذا معتزلہ کے بہت سے آثار ضائع اور اکثر مناظرے فنا کی نذر ہو گئے تاہم جو کچھ بچا  
حصہ رہ گیا ہے اس سے ان کی قوت مناظرہ کا بہر حال اندازہ ہو جاتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ معتزلہ کی  
قوم واقعی جھگڑالو تھی۔



حصہ دوم

# حیات امام ابوحنیفہؒ

حضرت امام کی فقہ اور ان کے نظریات و افکار



(۱۶)

# امام ابو حنیفہؒ کے افکار و آراء اور آپ کی فقہ

کتاب کے اس حصہ میں ہم دو امور سے بحث کریں گے۔

۱۔ اعتقادی اور سیاسی مسائل میں آپ کے افکار و آراء جن میں اس دور کے اکثر علماء مشغول

۲۔ آپ کی فقہ۔

قسم اول میں ان امور سے بحث ہوگی۔

(۱) خلافت کے متعلق آپ کی کیا رائے تھی؟

(۲) خلیفہ کون ہو سکتا ہے؟

(۳) خلیفہ کے شرائط کیا ہیں؟

(۴) بیعت کس بنیاد پر کی جاسکتی ہے؟

(۵) ایمان اور ترکب ذنوب کے بارے میں آپ کی رائے۔

(۶) افعال العباد اور تقدیر سے ان کا رابطہ، نیز مسئلہ تقدیر جو اس دور میں بڑی شہرت کا

حامل تھا۔

(۷) اجتماعیات اور اخلاقیات سے متعلق آپ کے افکار و نظریات۔



(۱۷)

# ۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے سیاسی افکار

اب تک مناقب و تاریخ کی جو کتابیں ہماری نظر سے گزری ہیں۔ ان میں امام ابوحنیفہؒ کے سیاسی افکار میں یک جا نہیں مل سکے اس لئے بڑی ترقی گردانی کی ضرورت پیش آئی۔ اور ادھر ادھر منتشر اخبار و آثار سے آپ کے سیاسی افکار کو تلاش کر کے ایک مرتب و منظم صورت میں پیش کرنا پڑا۔

آپ کی داستان حیات کے تذکرہ میں ہم نے جو واقعات بیان کئے ان سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ اول یہ کہ آپ کا طبعی رجحان و میلان حضرت علیؑ کی اس اولاد کی جانب تھا جو حضرت فاطمہؑ کے لطن اطہر سے تھے اور یہی میلان آپ کے ابتلا کا سبب ہوا۔ اور ابتلاء بھی ایسا شدید کہ آپ کے شہید ہونے میں تھوڑی ہی کسر رہ گئی۔

۲۔ دوسرا یہ کہ جن علویوں نے اموی یا عباسی دور میں خروج کیا تھا آپ نے اس میں علی شریعت نہیں کی۔ بلکہ آپ ایک مفتی کی حیثیت سے اپنے حلقہ درس و افتاء میں عزت و غیبت شہید پر اکتفا فرماتے تھے۔ چنانچہ حسن بن محبوب کے متعلقہ میں یہی ہوا۔ آپ فتویٰ صادر کرنے میں اس لیے باک مفتی کے منصب سے تجاوز نہ فرماتے تھے جو مشلہ دریافت کئے جانے پر اپنے ضمیر کی ترجمانی کرتے ہوئے سچا فتویٰ دیتے اور اس ضمن میں گھسی کے اثر و رسوخ یا شہادت و دبدبہ سے بالکل متاثر نہیں ہوتا بنا بریں یہ کہنا کسی حد تک درست ہے کہ ابوحنیفہؒ





البتہ حضرت علیؑ کو ترجیح دینے کے باوجود آپ ان کو سب شتم کرنے والے گروہ سے بھی نہ تھے بلکہ ان کے لئے دعائے رحمت فرماتے یہاں تک کہ آپ کے حلقہ درس کے بعض فیض یافتہ حضرات کو کہنا پڑا "ہم سے ابوحنیفہؒ کے سوا کسی کو حضرت عثمانؓ کے لئے دعائے رحمت کرتے نہیں سنا۔" خلاصہ کلام یہ کہ آپ نے اسلاف کو برا بھلا کہنا کبھی جائز نہ سمجھا اور نہ کسی کے حق میں یہ رویہ اختیار کیا مگر معظمت میں جب آپ کی ملاقات عطاء بن ابی رباح سے ہوئی اور انہوں نے آپ سے مخاطب ہو کر کہا "آپ اس لہجے کے رہنے والے ہیں جنہوں نے دین اسلام کو پارہ پارہ کر دیا اور مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔"

پھر آپ سے پوچھا کہ آپ کا تعلق کس فرقہ سے ہے؟ امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا "میں اس گروہ سے وابستہ ہوں جو نہ سلف کو گالی دیتا نہ گناہ کی وجہ سے کسی کی تکفیر کرتا ہے اور تقدیر پر ایمان رکھتا ہے۔" واقعات اس امر کے آئینہ دار ہیں۔ آپ کی دلی آرزو تھی کہ حب اہل بیت کا دم بھرنے والے ابو بکرؓ و عمرؓ سے کف لسان کریں اور ان کی شان میں گستاخی کرنے سے کنارہ کش ہو جائیں۔ اس ضمن میں یہ واقعہ قابل ملاحظہ ہے۔

موفق بکی کی المناقب میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا "میں مدینہ آیا تو ابو جعفر محمد بن علی کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وہ بولے "اے عراقی! ہمارے یہاں نہ بیٹھے مگر میں بیٹھا رہا اور دریافت کیا۔ ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟" وہ بولے "خدا ان پر رحم فرمائے۔" میں نے کہا "عراقی لوگ تو کہتے ہیں کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ سے اظہار برأت کرتے ہیں۔" ابو جعفر کہنے لگے۔

"معاذ اللہ! رب کعبہ کی قسم بالکل جھوٹا کیا آپ کو نہیں معلوم کہ حضرت علیؑ نے اپنی بیٹی ام کلثوم بنت فاطمہؓ کا نکاح حضرت عمرؓ بن خطاب سے کر دیا تھا اور آپ کو کچھ معلوم ہے وہ کون تھیں؟"

ان کی نانی اہل جنت کی عورتوں کی سردار خدیجہ الکبریٰؓ تھیں اور ان کے نانا خاتم الانبیاء سید المرسلین تھے۔ ان کی والدہ خواتین عالم کی سردار حضرت فاطمہؓ تھیں۔ ان کے بھائی زبیرؓ جنت کے سردار حسنؓ اور حسینؓ تھے۔ ان کے والد صاحب اوصاف حمیدہ علی بن ابی طالب تھے۔



اگر حضرت عمرؓ ام کلثومؓ کے شایان شان نہ ہوتے تو ان کے نکاح میں انہیں کیسے دے دیا جاتا ہے؟  
امام ابو حنیفہؒ نے کہا۔

”بہتر ہوگا کہ آپ اہل عراق کو یہ سب باتیں لکھ دیں اور جو خیالات آپ کے متعلق مشہور  
ہیں ان کی تکذیب کا اعلان فرمائیں۔“  
ابو جعفرؒ کہنے لگا۔

”اہل عراق نوشت کو تسلیم نہیں کرتے۔ آپ اپنی طرف ہی دیکھتے رہیں نے واضح الفاظ میں  
کہا تھا یہاں نہ بیٹھے۔ لیکن آپ نے ایک نہ سنی۔ اندازہ لگائیے! بھلا وہ نوشت پر  
کیسے عمل کریں گے؟“

امام ابو حنیفہؒ اور امام بیہق کے مشہور امام حضرت محمد باقرؒ کے بابین پیش آمدہ اس واقعہ سے  
اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ شیعہ اہل بیت کو ان آلودگیوں سے پاک کرنا چاہتے تھے جن سے  
ان کا دامن ملوث ہو چکا تھا اور ان میں بدترین برائی سب شیخین تھی جس کے تصور سے آپ کی  
روح لرز جاتی تھی۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حضرت علیؑ  
حضرت علیؑ سب لڑائیوں میں اتنی بجانب تھے

کہ جو لڑائیاں لڑیں ان سب میں  
حق و صواب حضرت علیؑ کی جانب تھا۔ حضرت علیؑ کے مخالفین کی کوئی تباہی ان کی نگاہ میں قابل  
تسلیم نہ تھی جیسے ان کو برا بھلا کہنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہ تھی۔

آپ کا قول تھا

”حضرت علیؑ ہمیں کے خلاف بھی نہ درآ رہوئے حق ہمیشہ آپ کی جانب رہا۔“

یزید حضرت علیؑ اور حضرت علیؑ اور حضرت زبیرؓ کے باہین جو کچھ وقوع میں آیا اس کے

بارہ میں امام صاحبؒ نے فرمایا۔

”بلاشبہ امیر المؤمنین علیؑ نے اس وقت ان دونوں سے لڑائی لڑی تھی جب کہ انہوں نے

بیعت کے بعد ان کی مخالفت کی۔“

امام ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ یومِ حجل کے بارے میں کیا ارشاد فرماتے ہیں تو انہوں نے کہا کہ حضرت علیؑ کا رویہ اس میں بنی برائعات تھا۔ وہ سب مسلمانوں سے زیادہ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ اہل نبی و فساد سے حرب و پیکار کے بارے میں اسلامی لائحہ عمل کیلئے ہے؟ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ حق گوئی میں جبری و بے باک تھے۔ لیکن مخالفین کی مذمت کرنا بھی انہیں مرغوب نہ تھا اور ان کی دوراز کار تاویلات بھی ان کے نزدیک کوئی وزن نہ رکھتی تھیں۔ جب حضرت علیؑ کے مخالف صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کی یہ رائے ہے تو اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آپ سابق و لاحق اموی خلفاء کی خلافت کے قائل کب ہونے والے تھے؟ ان اموی خلفاء کے بارے میں جو آپ کے ہم عصر ہونے چکے تھے آپ کی رائے کسی شک و شبہ سے بالابے۔

ان کے پیش روؤں کے بارے میں بھی منطقی نتیجہ نکالنے سے اسی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ ان عقلی قیاسات سے قطع نظر اب ہم آپ کے ان اقوال و اعمال کا رخ کرتے ہیں جو کسی قسم کے شک و شبہ سے بالابے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جب زید بن علیؑ نے ہشام بن عبدالملک پر خروج کیا تو آپ ان کو مدد دینے سے اور جب آپ سے ان کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے واضح طور پر فرمایا۔ زید کا خروج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج بدر سے ملتا جلتا ہے۔

آپ نے ان کے حبش کی مالی مدد بھی کی۔ البتہ آپ حضرت زیدؑ کے احوال و انصار پر بھروسہ نہیں کرتے تھے اسی لئے ان کے ساتھ جہاد میں عملی شرکت کرنے سے بایں الفاظ معذرت کا اظہار کیا۔ اگرچہ یقین ہوتا کہ لوگ بروقت آپ کا ساتھ چھوڑ نہ دیں گے اور ان کی اعانت میں ثابت قدم رہیں گے تو میں آپ کے ساتھ جہاد میں شرکت کرتا کیونکہ آپ امام (امیر المؤمنین) برحق ہیں۔

جب علویوں اور عباسیوں میں عٹن گئی تو ان کے بارے میں بھی آپ کا موقف وہی تھا جو امویوں کے بارے میں تھا۔

میں تھا جب ابراہیم نے منصور کے خلاف خروج کیا تو آپ کا میلان اس کی جانب تھا اور جب منصور

کے بعض سپہ سالاروں نے ابراہیم کے خلاف رٹنے کا فتویٰ پوچھا تو آپ نے انہیں اجازت تو نہ دی مگر ابراہیم کے معاونین کو آمادہ خروج ضرور کرنے سے۔

مناقب مکی میں ابراہیم بن سوید سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں ابوحنیفہؒ میرے نزدیک قابل احترام تھے اور ان دنوں ابراہیم بن عبداللہ کے خروج کا واقعہ درپیش تھا۔ میں نے پوچھا کہ ایک مرتبہ فریضہ حج بجالانے کے بعد آپ کے نزدیک ابراہیم کی مدد کرنا زیادہ پسندیدہ ہے یا دوبارہ حج بیت اللہ کو جانا؟ آپ نے فرمایا: فریضہ حج بجالانے کے بعد غزوہ میں شرکت پچاس حج سے بہتر ہے۔

ابراہیم کے خروج کے ایام میں ایک عورت امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہنے لگی۔ میرا لڑکا ابراہیم کی مدد کو جانا چاہتا ہے اور میں اسے روک رہی ہوں۔ فرمایا: اسے مت روک۔ حماد بن اعین کا بیان ہے۔ ابوحنیفہؒ لوگوں کو ابراہیم کی مدد پر ابھارتے تھے اور ان کی پیروی کا حکم دیتے تھے۔ آپ کی مجلس میں محمد بن عبداللہ بن حسن کا ذکر کیا گیا تو بے ساختہ آپ کے آنسو جاری ہو گئے۔

اہل بیت کی طرف آپ کا صرف سیاسی میلان ہی نہ تھا بلکہ ان سے علویہ سے آپ کے علمی و رابطہ | علمی تعلق بھی رکھتے تھے اور شاید آپ کے سیاسی میلان کی وجہ بھی علویوں سے آپ کے علمی روابط ہوں۔ چنانچہ ہمیں معلوم ہے کہ حضرت زیدؒ سے آپ کا علمی رابطہ تھا اور وہ آپ کے ساتھ میں شمار ہوتے تھے۔

اسی طرح محمد نفس زکیہ اور ابراہیمؒ شہیدین کے والد عبداللہ بن حسن سے بھی آپ کا رابطہ تھا چنانچہ ان کا بھی آپ کے شیوخ میں شمار ہوتا ہے۔

آپ محمد باقرؒ اور جعفر صادقؒ سے روایت کر چکے ہیں جیسا کہ مسند ابی حنیفہ کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے۔ ابو یوسف کتاب الآثار میں امام ابوحنیفہؒ سے اور ابو جعفر محمد بن علی سے اور ابو جعفر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نماز عشا اور فجر کے مابین آٹھ رکعت اور تین و تر پڑھتے تھے۔ پھر فجر کی دو سنتیں پڑھتے۔

لہ المناقب للعلی ص ۴۴ جلد ۲ ۳۵ المناقب لابن الزبیری ص ۴۲ ج ۲ ۳۵ کتاب الآثار ص ۳۴



دیکھئے! امام ابو حنیفہؒ، ابو جعفر محمد باقرؑ سے ایک منقطع روایت بیان کرتے ہیں جس میں پوری روایت مذکور نہیں۔ ظاہر ہے کہ امام ایسی روایت اسی شخص سے قبول کر سکتے تھے جو اعتماد و ثقاہت کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں کیونکہ یہ ایک معمولی روایت کا اخذ و سماع نہیں بلکہ ایک علمی و دینی مسئلہ کا تعلق و استفادہ ہے۔

کتاب الآثار میں حضرت جعفرؑ سے مناسک حج کے بارے میں بھی ایک روایت مذکور ہے بالروایت امام ابو حنیفہؒ سے وہ جعفر بن محمد سے اور وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک آدمی ان کے یہاں آیا اور کہنے لگا میں نے طواف کے سوا تمام احکام حج ادا کر لئے پھر میری سے جماعت کا ارتکاب کیا اب فرمائیے کیا ارشاد ہے؟ ابن عمر نے فرمایا: "باقی ماندہ احکام حج ادا کیجئے۔ کفار کے طور پر ایک جانور کی طرح کریں اور حج آئندہ آپ کے ذمہ رہا۔" راوی کا بیان ہے سائل دوبارہ آیا اور کہا کہ میں بہت دور دراز سے حج کے لئے آیا ہوں۔ ابن عمر نے سابقہ قول کو پھر دہرا دیا۔

مقدمات بالا سے بلا ریب ثابت ہو گیا ہے کہ آپ میں تشیع پایا جاتا تھا اور آپ اپنے سیاسی آراء و افکار میں شیعہ کی جانب مائل تھے۔

**نوعیت تشیع امام صاحب**

لیکن آپ کے احوال و اخبار کا مطالعہ کرنے سے دو امور اظہر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ پہلا یہ کہ اہل بیت کی طرفداری کا یہ مطلب نہ تھا کہ آپ دوسرے شیوخ و اساتذہ سے اکتساب علم نہ کرتے یا ان سے سوئے ظن رکھتے بلکہ آپ کے علمی روابط اپنے تمام معاصرین سے تھے وہ اہل سنت و الجماعت سے ہوں یا نہ ہوں، اور آپ کے اکثر اساتذہ جن سے آپ متاثر تھے کسی سیاسی دھڑک سے وابستہ نہ تھے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ شیعہ فرقوں میں سے کسی کی طرف آپ کا انتساب نہیں کیا گیا حالانکہ آپ کا حضرت زید کے ساتھ اچھا خاصا تعلق تھا چنانچہ آپ نے زید کے امام سے ملے۔ امام زید اور کھسیانہ فرقوں کے ائمہ سے بھی آپ کے مراسم رہے لیکن کسی فرقہ کی جانب منسوب نہ ہوئے گویا آپ اہل بیت کے ان حامیوں میں سے تھے جنہوں نے اپنی حریت و نظر و فکر کو قائم رکھا اور کسی فرقہ کی حدود و قیود میں محصور نہ رہا۔

۱۲ کتاب الآثار ص ۱۲۵ یعنی سیاسی طور پر وقت کی حکومت کے مقابلہ میں غلو یوں سے ہمدردی اور تعاون کی حد تک (ع ۱) ۱۲ اور نہ یہ مطلب تھا کہ صحابہ کرام اور اہل بیت کو دالگ الگ فرقہ سمجھ کر انہیں ذکر کی طرفداری کرتے جیسا کہ بعد میں آنے والے حضرات شیعہ کرتے رہے ہیں۔ (ع ۲)

ہونا پسند نہ کیا باوجودیکہ آپ کسی مخصوص شیعہ فرقے کی جانب منسوب نہ ہوئے۔ آپ کے آراء و افکار  
 یہی حد تک زید سے ملتے جلتے تھے۔ چنانچہ آپ شیعین کی خلافت کو صحیح سمجھتے تھے اور اس کے  
 قائل نہ تھے کہ امام کے متعلق آنحضرتؐ نے کوئی خاص وصیت کی تھی اور ظاہر ہے کہ یہ سب زیدؑ  
 کے عقائد ہیں اور ایسا ہونا کچھ بعید از قیاس بھی نہیں کیونکہ شیعہ میں ایک زید یہ فرقہ ہی ایسا ہے  
 جو جماعتِ سلیمین کے بہت قریب ہے۔

مندرجہ بالا بیانات سے واضح ہے کہ امام  
**انتخابِ خلیفہ کا طریق امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں**

بارے میں شیعہ زاویہ نگاہ رکھتے تھے یعنی خلافت کو حضرت علیؑ کی فاطمی اولاد کا حق سمجھتے تھے اور یہ  
 رائے رکھتے تھے کہ آپ کے معاصر خلفاء نے فاطمیوں کا یہ حق غصب کیا ہے لہذا اس غصب کی وجہ  
 سے وہ ظالم ٹھہرے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خلافت کا استحقاق رکھنے والوں میں سے ایک خلیفہ کیسے چنا جائے؟  
 ہم امام ابوحنیفہؒ کے اقوال سے اس سوال کا جواب ڈھونڈنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس سلسلہ  
 میں آپ کی ایک عبارت ملتی ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ زمامِ خلافت ہاتھ میں لینے سے پہلے خلیفہ  
 کا انتخاب عمومی ہونا چاہیے اور سب لوگوں کو اس میں شرکت کا موقع دینا چاہیے۔

چنانچہ ربیع بن یونس جو خلیفہ منصور کا حاجب تھا بیان کرتا ہے کہ ایک مرتبہ منصور نے امام مالکؒ  
 ابن ابی ذویبؒ اور ابوحنیفہؒ کو بلا کر اپنی خلافت کے بارے میں پوچھا۔ امام مالکؒ نے تو نرم جواب دیا  
 ابن ابی ذویبؒ نے ذرا سخت بات کہی۔

لہذا یہ ایسا دعویٰ ہے جس پر تاریخ سے کوئی ٹھوس دلیل پیش کرنی چاہیے تھی مگر جناب مصنف نے حضرت امامؒ سے  
 ایسی کوئی تصریح نقل نہیں فرمائی جس سے ثابت ہوتا ہو کہ خروجِ علویہ کی تائید و نصرت کی وجہ اولادِ علیؑ کا استحقاق  
 خلافت تھی۔ یہاں تک تو درست ہے کہ حضرت امامؒ کو ایک عمومی خلیفہ کے خلاف زید بن علیؑ کے خروج، یا منصور  
 عباسی کے عہد میں بعض علیوں کے خروج سے دلی ہمدردی تھی لیکن اس سلسلے کے سارے واقعات کو سامنے رکھا  
 جلتے تو اس کی زیادہ ۵۰۰ جمہوریوں اور عیسائیوں کے وہ لرزہ خیز مظالم تھے جو بیچارے علیوں پر توڑے جا رہے  
 تھے۔ پھر حضرت زیدؑ وغیرہ خاندانِ علویہ سے حضرت امامؒ کے علمی تعلقات بھی تھے اس کی اور (باقی برعقوبہ ۲۷۲)



امام ابو حنیفہؒ کی بارے۔

دین کے متعلق فتویٰ دریافت کرنے والے کو اظہارِ رائے کی ضرورت نہیں کرنا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے ہمیں رضاءِ خداوندی کے لئے جمع نہیں کیا بلکہ آپ لوگوں کو تباہنا چاہتے ہیں کہ یہ تینوں اہل علم میرے حسبِ مرضی فتویٰ دیتے ہیں خواہ ڈر کے مارے ہی کیوں نہ ہو۔

آپ خلیفہ تو بن گئے مگر آپ کی خلافت پر دو صاحبِ فتویٰ علم بھی جمع نہیں ہوئے۔ حالانکہ خلافت مومنین کے احتجاج و مشورہ سے قائم ہوتی ہے۔

اس عبارت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ آپ کے نزدیک خلافت کی تکمیل مسلمانوں کے انتخاب سے ہوتی ہے اور اس کے لئے بیعتِ کاملہ کا پابجا نا ضروری ہے۔ آپ کے نزدیک خلافت کا انعقاد خلیفہ سابق کی وصیت سے نہیں ہو سکتا۔ وہ شخص بھی خلیفہ کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتا جو جبراً اپنے آپ کو لوگوں پر ٹھونس دے۔ گو لوگ اس کی خلافت پر آخر میں راضی ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اصلی خلافت وہ ہے جو عوام کے آزادانہ انتخاب سے عنانِ خلافت سنبھالنے سے قبل انعقاد پذیر ہو۔

زقیہ حاشیہ از صفحہ ۱۷۱) وجوہ بھی ہو سکتی ہیں لیکن استحقاقِ خلافتِ فاطمیہ کی وجہ کا۔ سرخ نہیں ملتا۔ علامہ شبلی مہجوم کی مندرجہ ذیل رائے بھی قابلِ ملاحظہ ہے جو شہام بن عبد الملک کی حکومت اور اس کے دور میں ربیع بن علی کے خروج کے سلسلے میں انہوں نے ظاہر کی ہے۔ اس حالت میں کہ شہام کی حکومت نہایت امن و امان کی تھی امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت کی کوئی وجہ نہ تھی۔ زید بن علی سادات میں صاحبِ اداء شخص تھے بے شک ان کو بغاوت کرنی ضرور تھی کیونکہ خیال ان کے خلافت ان کا خاص حق تھا۔ غالباً اس غلط فہمی کا منشاء یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا خاندان اہل بیت کے ساتھ ایک خاص ارادت رکھتا تھا۔ کوفہ کی ہوا میں ایک مدت تک شیعہ پن کا اثر تھا ان اتفاقی واقعات نے امام ابو حنیفہؒ کی نسبت یہ گمان پیدا کر دیا ورنہ تاریخی شہادتیں بالکل اس کے خلاف ہیں۔ دسیرۃ النعمان ص ۵۶ ج ۱

طبع مجتہبی دہلی ۱۹۱۲ء، ح-ج

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱) المناقب ابن البزازی ص ۱۶ جلد ۲



(۱۸)

## ۲۔ امام صاحب کے کلامی نظریات

آپ کی داستانِ حیات ذکر کرتے ہوئے ہم تباہ چکے ہیں کہ آپ ان انکار و مسائل کے سمندر میں عموماً زن مہ چکے ہیں۔ جو آپ کے معلم نوریوں کا مرکز و محور تھے۔ آپ نے جدل و مناظرہ سے بھی کام لیا اور اس کی خاطر سفر ہائے دور دراز کی تکالیف بھی اٹھا لی ہیں بلکہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی علمی زندگی کا آغاز اسی سے ہوا۔ بعد میں فقہ کی طرف توجہ کی اور بلاشبہ اہل الیئم کے امام قرار پائے لیکن اس کے بعد بھی جب علم و فضل اور دین و مذہب آپ سے جدل و بحث کا تقاضا کرتے تو آپ ایسا کرنے میں ہرج نہ سمجھتے تھے۔ لہذا آپ سے ان مہم کردہ الآراء مسائل کے بارے میں جن میں اس دور کے مشکلیں پیش آتی ہیں بحث و جدل تھے جو نظریات منقول ہیں وہ یہ ہیں۔ ایمان کی حقیقت، مرکب کبیر کا حکم، مشرکہ تہذیب، مشرکہ جبر و اختیار ارادہ انسانی۔

ان مسائل میں امام صاحب کے نظریات و طریقوں سے ہم تک پہنچے ہیں۔

۱۔ بکھری ہوئی مختلف قسم کی قوی اور ضعیف روایات جن کی سحت و سقم میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ بعض وہ کتابیں جو آپ کی طرف منسوب ہیں ان میں سے اولین کتاب الفقہ الاکبر ہے۔

ابن النذیم لکھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ چار کتابوں کے مصنف تھے۔ الفقہ الاکبر، العالم و المتعلم، عثمان بن عقیل کے

کے نام ایک کتاب جس کا موضوع ایمان اور عمل کا باہمی تعلق۔ کتاب الرد علی القدریہ

ان چاروں کتب کا موضوع علم عقائد اور کلام ہے۔

ان کتب میں سے الفقہ الاکبر خصوصاً طبری سے متقدمین کی توجہ کا مرکز قرار پاتی ہے۔ یہ چند اوراق

پر مشتمل ایک مختصر رسالہ ہے جو حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکا ہے۔ یہ متعدد طرق سے روایت کیا گیا ہے۔

۱۔ حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے۔ علی قادری نے اس کی شرح لکھی ہے۔

۲۔ ابو یوسف یحییٰ کی روایت سے۔ اس کو الفقہ الاکبر کہتے ہیں۔ ابواللیث سمرقندی اور عطاء بن علی

جو زجاجی نے اس کی شرح تخریر کی۔ ان کے علاوہ کچھ اور روایات اور شروح بھی موجود ہیں۔

ایک شرح کی نسبت امام ابو منصور ماتریدی کی طرف بھی کی جاتی ہے۔ مگر نسبت محل نظر و

تامل ہے۔ کیونکہ شارح، اشاعرہ کے موافق و مخالف دونوں طرح احتجاج کرتا ہے جس سے معلوم ہوتا

ہے کہ وہ ابوالحسن اشعری سے متاخر ہے۔ حالانکہ امام ابو منصور ماتریدی اور امام ابوالحسن اشعری دونوں

آپس میں معاصر تھے۔ ماتریدی ۳۲۲ھ میں فوت ہوئے اور امام اشعری کا سن وفات ۳۲۳ھ یا

۳۲۴ھ ہے۔

واضح رہے کہ علماء کے نزدیک فقہ  
اکبر کی نسبت امام ابو حنیفہ کی

جانب محل نظر و تامل ہے۔ اس پر علماء کبھی متفق نہ ہو سکے اور نہ کسی نے اتفاق کا آج تک  
دعوے کیا۔ یہاں تک کہ آپ کے سرگرم حامی اور آپ کے آثار و کتب کی زبردست آرزو رکھنے والے  
میں اس کا کوئی واضح ثبوت پیش نہ کر سکے۔

علامہ البرزازی المناقب میں فقہ اکبر اور العالم و المتعلم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”گرد ریافت کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ تو کسی کتاب کے مصنف نہ تھے؛ تو میں اس کا یہ جواب

دوں گا کہ یہ معتزلہ کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ علم کلام میں ابو حنیفہ کی کوئی تصنیف ہی نہیں

ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فقہ اکبر اور العالم و المتعلم کے انتساب کی نفی کر دی جائے اور

ملہ تالیف، الخطیب از کوثری حنفی ص ۲، (دع س) ۱۷۵ غالباً تالیف سے ماخوذ ہے لیکن البراہین المدنیہ فی طبقات

الحنفیہ ص ۲۲۵ ج ۲ اور الفوائد البیہ ص ۳۲ میں الفقہ الاکبر کا راوی ابو یوسف یحییٰ کو بتایا گیا ہے۔ ابو یوسف کے

حالات کے لئے ملاحظہ ہو لسان الیزان ص ۳۳۱-۳۳۲ ج ۲ (دع س) ۱۷۵

پر ملا کہا جائے کہ یہ دونوں کتب آپ کی تصنیف ہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کتب کے مندرجہ مسائل سے اہل سنت والجماعت کے قواعد کی تائید ہوتی ہے۔ یہ مختصر کتاب کا یہ دعویٰ ہے کہ ابوحنیفہؒ نے لکھے اور یہ کتاب ابوحنیفہؒ کی تصنیف ہے۔ تاہم یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ میں نے مولانا شیخ الملتہ والدین کردی عمادی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی یہ دونوں کتابیں دیکھیں۔ ان پر لکھا تھا کہ یہ ابوحنیفہؒ کی تصنیف ہیں۔ مشائخ کے ایک کثیر جماعت اس پر متفق ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کتاب کی نسبت کے متعلق جماعت، مشائخ کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہ نہیں کہا کہ سب مشائخ اس میں متفق ہیں۔ پس فقہ اہل سنت، اہم ابوحنیفہؒ کی طرف شکوک اور بعض علماء کے نزدیک اور مست ہے۔

یہ ہے فقہ اہل سنت اور اس کی نسبت کے متعلق علماء کا اختلاف اس ضمن میں وارد شدہ روایات سے ان کی مقدار قوت و ضبط۔

اب فقہ اہل سنت پر ایک فائز نگاہ ڈالی کر یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اپنے مندرجات و مضمونات کے اعتبار سے کیا پوری کتاب کی نسبت آپ کی طرف درست ہے؟ یا اس میں کچھ ایسا مواد بھی پایا جاتا ہے جس کا انتساب آپ کی جانب منظر و تامل سے بچنا چاہیے اس مقصد کے پیش نظر ہم نے الفقہ الاکبر طبع ہند پر ایک نظر ڈالی۔ معلوم ہوا کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل الناس میں یہ ترتیب قائم کی ہے۔ ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ۔ حالانکہ کتب مناقب کی تمام روایات میں بالاتفاق مذکور ہے کہ ابوحنیفہؒ درجہ میں حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ سے مقدم نہیں سمجھتے تھے اور عثمانؓ سے کہ متصل الاسانید روایات ان روایات سے یقیناً اقوی ہوں گی جو اتصال سند کے اعتبار سے اس درجہ کی نہیں۔

۱۔ المناقب لابن البرزلی ص ۱۰۸ ج ۲ اس کثیر جماعت میں امام بزرگ اور علامہ عبد البرزلی باری تبارح اہل نوردستان میں دیکھتے تھے۔ السنارہ از طاش کبریٰ زادہ ص ۲۵ ج ۲ (ع۔ ج) ۱۱۵ ص ۱۱۵ میں بھی یہ بحث معلومات افزا ہے۔ درجہ ۱۱۵ مناقب کی کسی کتاب میں حضرت علیؓ کی افضلیت حضرت عثمانؓ پر مذکور نہیں جس نقل سے مصنف کو مغالطہ ہوا وہ امام ابراہیمؒ سے نقل ہے۔ جیسا کہ اوپر ایک حاشیہ میں اس کی تفصیل آچکی ہے۔ امام صاحب کا نہیں ادرا اس بارے میں اکتفا ہے۔ اذنیاب نہیں اس کے بعد کس مناقب ابن بزرگ کردی ص ۱۳۸ ج ۱ میں مذکور ہے حضرت امام کا الزوال ان مناقب عثمانؓ کی کتاب سے نیز دیکھو ذیل المناقب ص ۱۶۹ ج ۲ (ع۔ ج)



فقہ اکبر میں بعض ایسے مسائل بھی دیکھنے میں آئے ہیں کہ روایات نہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں تھیں اور نہ ان کے  
سے قبل جن مصادر و ماخذ تک ہمیں رسائی حاصل ہو سکی ہے کسی سے یہ پتہ نہیں چلا کہ آپ سے  
پہلے یا آپ کے ہی معاصر نے معجزہ کرامت اور استدراج میں فرق و امتیاز نہ کیا ہو حالانکہ فقہ اکبر میں  
مذکور ہے۔

۱۰ ایلیہ کے معجزات اور اولیاء کی کرامات برحق ہیں۔ اعداؤ دین مثلاً ابلیس، فرعون اور جال سے  
اس نوع کی جو باتیں اجازات میں مذکور ہیں ان کا نام معجزات و کرامات نہیں بلکہ عمل ان کو قضاء  
حاجات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمت و شرا کے طور پر اعداؤ دین کی ضروریات  
بھی پورا کر دیتے ہیں۔ اس سے وہ مزید کفر و طغیان کا ارتکاب کرنے لگتے ہیں اور یہ سب کچھ  
جائزہ دائرہ امکان میں داخل ہے۔

کرامات اولیاء اور کفار کے ہاتھوں ظاہر ہونے والے شوق عادتیں تفرقہ و امتیاز اس دور  
مروج نہ تھا اور جن مذہبی جاذبات سے ہم واقف ہیں ان میں اس کا کوئی نشانہ نہیں نظر نہیں آتا۔ جب  
اسلام میں تصوف کا ظہور ہوا تو تکلمین میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔ اولیاء اللہ اور ان کے کرامات و خوارق  
کا تذکرہ ہونے لگا اس یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ مسئلہ رسالہ میں اس وقت اضافہ کیا گیا جب علم  
میں ان مسائل کا عام چرچا ہوا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پورا رسالہ اسی دور کی تصنیف ہو اور اسی لئے اس  
میں مآثر بدیہ اور اشعر یہ کے افکار و نظریات پائے جاتے ہیں۔

بنابریں ہم عقائد سے متعلق آپ کے افکار و نظریات فقہ اکبر اور العالم و المتعلم سے اخذ نہیں کرنا چاہتے  
بلکہ اس ضمن میں ہمارا ماخذ تاریخ کی مختلف روایات اور ان پر دور مسائل کی وہ عبارتیں ہیں جو تاریخی روایات  
سے ہم آہنگ ہیں۔ ہم چار مسائل پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ ایمان کی حقیقت، ارتکاب ذنوب کے احکام  
قدرت و ارادہ (با تقدیر اور اعمال انسانی) مسئلہ خلق قرآن۔

(۱۹)

# ایمان کی حقیقت

فقہ اکبر میں ایمان کی جو حقیقت مذکور ہے مختلف روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے اس لئے بلاشبہ ہم اسے صحیح سمجھتے ہیں۔

چنانچہ فقہ اکبر میں مذکور ہے: ایمان، اقرار اور تصدیق کو کہتے ہیں: پھر اسلام کے بارے میں

فرمایا ہے: اسلام کے معنی خدا کے اوامر و احکام کے سزا دینے اور نیک عمل کرنا ہے۔ اگرچہ لغوی اعتباراً

سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے مگر دینی لحاظ سے نہ ایمان اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے

اور نہ اسلام ایمان کے بغیر اور یہ دونوں ظاہر و باطن کی طرح ایک دوسرے کے لازم و ملزوم

ہیں، لفظ دین کا اطلاق ایمان اسلام اور جملہ احکام شریعیہ پر ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ایمان امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف قلبی تصدیق کا نام نہیں بلکہ قلبی

تصدیق اور زبانی اقرار دونوں کو ایمان کہتے ہیں اور اس طرح ایمان اسلام کے ساتھ یوں جمع ہو جاتا ہے

جیسے لازم و ملزوم۔ چنانچہ نہ ایمان اسلام کے بغیر عالم و جبر میں آسکتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے سوا۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور جہم بن صفوان کے مابین جو مناظرہ

حضرت امام کاہنم بن صفوان سے مناظرہ

بیان کئے۔ اب ہم اس مناظرہ کی تفصیلات بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کے طرز فکر و استدلال کا پتہ چل سکے۔

لہ الفقه الاکبر ص ۱۵ دینزدیکھے مع شرح ملا علی قاری ص ۱۰۳-۱۰۶-ع ح ۱۱ الفقه الاکبر ص ۱۱ دینزدیکھے مع

شرح ملا علی قاری ص ۱۰۷-۱۰۸-ع ح ۱

علامہ کی المناقب میں لکھتے ہیں۔

ایک مرتبہ جنم بن صفوان گفنگو کے لئے امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ عند الملاقات برلا میں چند مسائل میں آپ سے تبادلہ افکار کر کے لئے حاضر ہوا ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا۔ تمہارے ساتھ گفنگو کرنا باعث عار ہے۔ اور جن مسائل میں تم مشغول ہو ان میں حصہ لینا سبب دخول نارت۔

جنم :- آپ نے مجھ سے ملاقات اور کلام کئے بغیر یہ فیصلہ کیسے صادر کر دیا؟

امام صاحب :- تمہارے جو اقوال مجھے پہنچے وہ مسلمانوں کے نہیں ہو سکتے۔

جنم :- آپ بغیر دیکھے سنئے یہ فیصلہ صادر کر رہے ہیں۔

امام صاحب :- یہ باتیں تمہارے متعلق مشہور ہیں اور ہر کس و نا کس جانتا ہے۔ لہذا مجھے تمہارے خلاف یہ کچھ وثوق سے کہنا پڑا۔

جنم :- میں آپ سے صرف ایمان کی حقیقت دریافت کرنا چاہتا ہوں۔

امام صاحب :- کیا تم ابھی تک حقیقت حال سے آشنا نہیں ہو کہ سوال کی ضرورت پڑی؟

جنم :- کیوں نہیں البتہ ایمان کی ایک نوع میں مجھے شبہ ہو گیا وہ دور کرنا چاہتا ہوں۔

امام صاحب :- ایمان میں شک کرنا کفر ہے۔

جنم :- آپ کے لئے بالکل بائز نہیں کہ میرے کفر کی وجہ نہ بتائیں۔

امام صاحب :- پھر لو لو۔ کیا پو پھتے ہو؟

جنم :- اچھا بتائیے! ایک شخص دل سے خدا کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ وہ اس کو واحد یگانہ اور

لامشیل و نظیر سمجھتا ہے اس کی صفات سے بھی آشنا ہے۔ لیس کمثلہ شئی بھی مانتا ہے

مگر ان باتوں کا زبان سے اقرار کئے بغیر فوت ہو جاتا ہے کیا یہ شخص کفر پر مرایا اسلام پر؟

امام صاحب :- یہ شخص کافر ہے اور لہذا دوزخی۔ جب تک کہ قلبی معرفت کے ساتھ لسانی اقرار صحیح نہ ہو۔

جنم :- وہ مومن کیسے نہیں جب کہ وہ خدا کی معرفت حاصل کر چکا ہے۔

امام صاحب :- اگر تم قرآن پر ایمان رکھتے ہو اور اسے حجت شریعہ سمجھتے ہو تو میں قرآنی دلائل پیش کروں گا

اور اگر ایسا نہیں تو میرا اندازہ گفنگو تم سے ہو گا جو مخالفین اسلام سے ہوتا ہے۔



جہم۔۔۔ میں قرآن پر ایمان رکھتا ہوں اور اس کو حجت سمجھتا ہوں۔  
 امام صاحبؒ: اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تعلق قرآن میں دو اعضاء سے والبتہ کی ہے ایک دل اور دوسری

زبان۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

جب وہ آیات قرآنی سنتے ہیں تو معرفت حق  
 کی وجہ سے ان کے انسو بہنے لگتے ہیں اور وہ  
 کہتے ہیں اسے ہم سے رب ہم ایمان لائے۔  
 ہمیں حق کی شہادت دینے والوں میں لکھ لے  
 اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ ہم خدا اور اس کے  
 نازل کردہ حق و صدق کو نہ مانیں ہم ابیدوار ہیں کہ  
 ہمارا خدا ہمیں نیکو کاروں میں داخل فرمائے گا اس  
 قول کی وجہ سے خدا نے بدلہ میں انہیں جنت عطا  
 کیا جس میں نہریں جاری ہیں وہ اس میں ہمیشہ  
 رہیں گے اور نیکو کاروں کا بدلہ یہی ہے۔

وَاذْأَسْمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ  
 تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الْمَدَامِ  
 مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا  
 آمَنَّا فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَا نَا  
 لَنَا مِنَ اللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ  
 وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ  
 الصَّالِحِينَ فَاتَّابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا  
 جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
 خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ جَزَاءُ  
 الْحَسَنِينَ رِئَاسًا

فرمایا: اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معرفت اور اقرار کی وجہ سے جنتی فرمایا ہے اور دل و زبان  
 ماننے کے باعث مومن قرار دیا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وکہہ دیجئے کہ ہم خدا تعالیٰ اور اس کی نازل کردہ  
 آیات پر ایمان لائے اور جو ابراہیم، اسمعیل،  
 اسحاق، یعقوب علیہم السلام اور آپ کے ابا و  
 اجداد پر اتارا گیا۔ جو موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام اور  
 دیگر انبیاء کو خدا کی طرف سے عطا کیا گیا۔  
 ہم ان میں باہم فریق مدارج قائم نہیں کرتے  
 اور اسی کے تابع ہیں۔ اگر وہ تمہاری طرح

قَوْلِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَآلِ الْأَنْبِيَاءِ  
 وَمَا أَنْزَلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ  
 وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْإِسْحَاقَ وَمَا  
 آتَىٰ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ  
 النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ  
 أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ فَإِنْ  
 آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ

فقد اهتدوا (البقرہ)

ایمان کے آئیں تو وہ ہدایت یافتہ ہو گئے۔

ایک مقام پر ارشاد باری ہے

وَالَّذِينَ كَفَرُوا كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ رَاغِبًا

”لازم کرو یا ان پر کلمہ تقویٰ“

نیز ارشاد باری ہے وَهَدَىٰ إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ (الحج) انہیں پاکیزہ باتوں کی ہدایت کی گئی۔ نیز فرمایا اَللّٰهُ يَصْعَدُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ (الفاطر) پاکیزہ کلمات اسی کی جانب پڑھتے ہیں۔ نیز فرمایا يَثْبُتُ اللّٰهُ السَّيِّئِينَ اٰمِنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ (ابراہیم) اللہ تعالیٰ مومنوں کو دنیوی زندگی اور آخرت میں قول ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے۔

اب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات گرامی ملاحظہ ہوں۔

قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا

یعنی لا الہ الا اللہ کہ دو۔ فلاح پاؤ گے۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ فلاح و بہبود کا انحصار صرف معرفت پر نہیں بلکہ قول بھی اس میں شامل ہے۔ نیز فرمایا: يخرج من النار من قال لا اله الا الله وكان في قلبه كذا یعنی جو شخص زبان سے لا الہ الا اللہ کہے اور وہ دل سے اس پر ایمان رکھتا ہو تو وہ دوزخ سے نکل جائے گا۔

اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ جو دل سے معرفت خداوندی حاصل کر لے وہ دوزخ سے نکل جائے گا بلکہ فرمایا کہ جو زبان سے یہ کلمات کہے۔

اگر قبلی معرفت کافی ہوتی اور اقرار باللسان کی مطلقاً حاجت نہ ہوتی تو زبان سے اللہ تعالیٰ کی تردید اور انکار کرنے والے دل سے خدا کی معرفت حاصل کر کے مومن بن جاتے۔ اندر میں صورت

ابلیس کا مومن ہونا بھی کسی شبہ سے بالا ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اسے حاصل ہے۔ وہ

بخوبی جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا خالق، مارنے والا، زندہ کرنے والا اور اس کو جاؤہ مستقیم سے بھگانے والا ہے۔ جیسا کہ ابلیس نے کہا تھا۔ رَبِّ اِنِّي اٰغْوَيْتَنِي (الحج) یعنی اے رب تو نے مجھے گمراہ کیا اور کہا۔ انظروني الحيا يوم يبعثون (الصافات) یعنی

اے نبی دیکھئے رسالہ خلق افعال البیاد (از حضرت امام بخاری) در مجموعہ اعلام اہل العصر ص ۷۷ (ع - ح)

روز قیامت تک کے لئے ہمت دیجئے۔“

نیز فرمایا: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَ مِنْ طِينٍ رِصٌّ یعنی تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور آدم کو مٹی سے۔“

اگر صرف خدا کی معرفت موجب ایمان ہوتی تو کافر حصول معرفت کے بعد زبان سے منکر ہونے کے علی الرغم مومن ہوتے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَجَعَدْنَا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتَهَا الْفَلْسَفَةُ الرَّاسِلُ یعنی یقین کرنے کے باوجود انہوں نے انکار کر دیا۔“

اس آیت میں وحدانیت کا یقین رکھنے کے باوجود ان کو مومن نہیں کہا کیونکہ وہ زبان سے منکر تھے۔

نیز فرمایا: يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَالْكَافِرُونَ الرَّاسِلُ یعنی یہ خدا کی نعمتوں کو پہچان کر انکار کر دیتے ہیں اور ان میں سے اکثر تو بالکل نہیں مانتے۔“ نیز فرمایا: قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ يَسْمَعُ وَالْأَبْصَارُ أَمْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأُمُورَ فَيَقُولُونَ اللَّهُ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ - فَاذْكُرُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ الْحَقِّ دُونَ سِوَاكَ یعنی ان سے پوچھئے تو کہ نہیں زمین و آسمان کے رزق کون ہم پہنچاتا ہے؟ یا کان اور آنکھ کس کے قبضہ قدرت میں ہیں؟ اور زندے کو مردے اور مردے کو زندے سے کون نکالتا ہے؟ جملہ امور کس کے زیر تصرف میں وہ تو جواب میں کہیں گے یہ سب تصرفات خدا کے قبضہ میں ہیں پھر ان سے پوچھئے کہ آپ اس سے ڈرتے کیوں نہیں؟ بس یہی تمہارا خدا ہے تو پروردگار تعالیٰ۔“

مندرجہ بالا آیات پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ انکار کی موجودگی میں ان کی معرفت قطعی طور سے بے کار تھی۔ نیز فرمایا: يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ الرَّاسِلُ یعنی وہ آپ کو ایسے پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو۔“

اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ منکرین کا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پہچان لینا کافی نہ تھا جب کہ وہ آپ کی نبوت و رسالت کو سنتے نہ تھے اور انہوں نے اس واضح حقیقت پر پردہ ڈال رکھا تھا۔



جب امام ابوحنیفہؒ یہ دلائل بیان کر چکے تو جہم نے کہا: آپ نے میرے دل کی دنیا ہی بدل دی۔ میں پھر لٹا کر حاضر خدمت ہوں گا۔

علامہ کی امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کہ اگر وہ ذاتِ باری کا اعتقاد رکھتا ہو مگر عدم اقرار کی صورت میں فوت ہو جائے تو وہ کافر ہوگا یہ نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

امام کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ عدم اقرار سے متہم ہو اور اس نے اقرار نہ کیا ہو تو اس کی موت کفر پر آئے گی مگر جب ایسی تہمت کا امکان نہ ہو مثلاً وہ کسی جزیرہ میں بدو باش رکھتا ہو یا غار میں زیر زمین رہتا ہو تو وہ کافر نہیں ٹھہرے گا۔

امام صاحبؒ کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے نزدیک ایمان جو اجزاء سے مرکب ہے (ا) یقین و ائق جس کا تعلق دل سے ہوتا ہے

(ب) قولی اقرار جو زبان سے کیا جاتا ہے یہ اس لئے ضروری ہے کہ زبان، قلبی ائقان و اذعان کی اظہار کنندہ ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دل میں کتنا یقین موجود ہے۔ اسی لئے امام صاحبؒ منقول ہے کہ دل سے ایمان لانے والا خدا کے نزدیک مومن ہوگا اگرچہ لوگوں کی نگاہ میں وہ مومن نہ ہو۔ یعنی نماز کی کیفیت زبان سے بھی ضروری ہے

ایمان اور مدعیانِ ایمان کی اقسام ثلاثہ  
الاتقائیں ایمان اور اس کی اقسام بیان کرتے ہوئے  
ابوحنیفہؒ کے واسطے سے امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے

ایمان معرفت الہی، اس کی تصدیق اور اسلام کا اقرار کرنے کا نام ہے۔ تصدیق کے اعتبار سے انسانوں کے تین درجے ہیں۔

• جو دل اور زبان سے اللہ تعالیٰ اور اس کے نازل کردہ احکام کی تصدیق کرتا ہو۔

• جو زبان سے تصدیق کرتا مگر دل سے جھٹلاتا ہے۔

• جو دل سے تصدیق کرتا ہے اور زبان سے تکذیب کرتا ہے۔

پہلا شخص خدا اور مخلوق دونوں کے نزدیک مومن ہے۔ دوسرا شخص خدا کے نزدیک کافر اور

لوگوں کے نزدیک مومن ہے کیونکہ لوگ اس کی قلبی کیفیت سے آگاہ نہیں اور شہادت کا اقرار





عامل نہ ہو تو وہ مومن کہلانے کا استحقاق رکھتا ہے۔ ہاں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ایمان کا

نہیں۔ اسی اصل پر ان کا یہ خیال منبہ ہے کہ ایمان کم و بیش ہو سکتا ہے۔

ایمان میں کمی عیسیٰ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ایمان کم و بیش نہیں ہوتا۔ اسی لئے آسمان اور زمین

آسمان اور زمین والوں۔ اولین و آخرین اور انبیاء کا ایمان یکساں ہے کیونکہ ہم سب خدا پر ایمان رکھتے ہیں اور اسی کی تصدیق کرتے ہیں اور فرائض مختلف النوع اور کثیر التعداد میں۔ اسی

طرح کفر بھی برابر ہے حالانکہ کفار مختلف قسم کے ہیں جس پر رسول ایمان لائے ہم بھی اس

پر ایمان رکھتے ہیں۔ مگر ثواب ایمان اور تمام طاعات میں ان کو ہم پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ

جب طاعات میں وہ فضیلت رکھتے ہیں تو باقی امور کا بھی یہی حال ہے۔ انبیاء کو فضیلت دینے

کے یہ معنی نہیں کہ ہم پر ظلم ہوا ہے کیونکہ اس نے ہمارے حقوق میں کوئی کمی نہیں کی بلکہ ان کی

عظمت شان کے پیش نظر ان کو اصلی حق سے زیادہ دے دیا اس لئے کہ انبیاء لوگوں کے قائد

اور خدا کے امین ہیں۔ اور کسی کو ان کی ہمسری کا دعویٰ نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو

سب کچھ انہی کے طفیل حاصل ہوا۔ لوگ جنت میں بھی ان کی دعا سے جائیں گے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ایمان نام ہے قلبی تصدیق کا اور وہ امام صاحبؒ کی رائے میں کم و بیش نہیں ہوتی

لیکن اضافہ ایمان کبھی ہو سکتا ہے مگر وہ تصدیق کے علاوہ ایک دوسری جانب سے آتا ہے یعنی جن

چیزوں کے ساتھ ایمان لانا ضروری ہے وہ جو جوں جوں بڑھتی جاتیں ایمان بڑھ جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے بعد آنے والے بہت سے علماء اس نظریہ میں آپ کے خلاف تھے۔ علامہ

تووی فرماتے ہیں:-

”تصدیق بذات خود بھی اضافہ کو قبول کرتی ہے کیونکہ فکر و نظر اور دلائل و براہین سے اس میں

زیادتی آجاتی ہے اس لئے صدیقین کا ایمان بہت قوی ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان شگونی

شہادت کی گرو سے آلودہ نہیں ہوتا اور نہ کسی عارضہ سے اس میں تذبذب کے لئے کوئی

گنجائش ہوتی ہے بلکہ زندگی کے گوناگون و بظہور احوال میں وہ شرح صدر کی دولت سے مالا مال

لہ المناقب لابن البرزازی ص ۱۱۱ جلد ۱۱۱ جیسا کہ ابتدائے اسلام میں صورت حال تھی؛ (دع۔ رح)



ہوتے ہیں۔ بخلاف ازبں مؤلفۃ القلوب مسلمان یا ان کے اشراف و امثال ان صفات کے حامل نہیں ہو سکتے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس میں کسی کو مجال انکار نہیں۔ مثلاً بھلا کون شخص بقاشمی ہوش و حواس اس میں شبہ کر سکتا ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی قلبی تصدیق کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں نقل کرتے ہیں۔ ابن ابی ملیکہ کہتے ہیں میں تیس صحابہؓ سے مل چکا ہوں وہ سب نفاق سے ڈرتے تھے اور ان میں سے کسی کا یہ دعوے نہ تھا کہ وہ جبرائیل اور میکائیل کا سایمان رکھتا ہے۔

ابن البرزازی اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ایک مرتبہ غور و فکر کرنے سے جو جزم و یقین حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصدیق ہے ورنہ ظن کہلاتا ہے۔ گالیس تصدیق سے جو جزم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ یکساں رہتا ہے اور نہ ہر مرتبہ دہراتے جانے سے بھی اس میں فرق نہیں آتا بلکہ وہ اسی اذعان و ایقان کی طرح ہوتا ہے جو پہلی نظر سے حاصل ہوا۔ اور کثرت نظر و فکر سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔“

یہ ہیں دونوں مختلف نظریات اور ان کی جداگانہ توجیہات! ہمارا ذاتی رجحان اس مسئلہ میں اس طرف ہے کہ تصدیق یکساں نہیں ہوتی بلکہ قوت کے اعتبار سے اس کے درجات مختلف ہوتے ہیں اور اس تفاوت کا منظر اعمال ہیں۔ چنانچہ تصدیق کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ وہ اس قدر قوت حاصل کرے کہ آدمی اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کر سکے یعنی عمل اس کی پوری پوری تائید کرے اور ایک تصدیق ایسی بھی ہوتی ہے جو ظاہری عقل پر اثر انداز ہو نہ فکر و نظر اس کے سامنے سرنگوں ہو۔ دل اس کے حکم کا تابع ہو۔ مگر یہ تصدیق جذبات و احساسات پر غالب نہ آسکے اور نہ زندگی میں ان کا ساتھ دے سکے۔ بلکہ شعور و احساس اور عمل ایک طرف ہوں اور عقل و فکر اور منطق دوسری جانب۔

اصل

امام صاحب کے نزدیک گناہ گاروں کے مدارج کیونکہ اس میں اصل ایمان موجود ہے۔ اسی قاعدہ پر مبنی ہے کہ ایمان ان کے نزدیک تصدیق کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہیں۔ وہ یہ

۱۔ شرح صحیح مسلم ص ۲۶ جلد ۱ طبع دہلی (ع۔ ح) ۱۔ المناقب ابن البرزازی ص ۱۹۰ جلد ۱ امام ابن تیمیہؒ شرح عقیدہ طحاوی ص ۲۶۲ (ع۔ ح) اور شرح عقیدہ سفینہ ص ۳۶۰ ج ۱ میں اس جواب کی معقول تنقید ملاحظہ کی جاسکتی ہے (ع۔ ح)

کہتے ہیں کہ عدم اعمال کے باوصف بھی وہ مومن کامل ہیں خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرُ سَيِّئًا  
تَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ (التوبہ) یعنی ان میں اچھے برے سب عمل موجود ہیں۔ ہو سکتا ہے  
 اللہ تعالیٰ انہیں اپنے ساتھ عافیت میں لے لے۔  
 علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں:-

”ابو مقاتل کا قول ہے کہ میں نے ابو حنیفہ کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ ہماری راستے میں لوگ تین مرتبہ  
 کے ہوتے ہیں (۱) انبیاء اور ان کے وہ معتقدین جن کو وہ جنتی سمجھتے ہوں۔ یہ لوگ اہل جنت  
 میں سے ہیں (۲) مشرک جو قطعی جہنمی ہیں (۳) عام مومن جن کے جنتی یا دوزخی ہونے کا حتمی فیصلہ  
 صادر نہیں کیا جاسکتا۔ ہم ان کے بارے میں توقف کرتے ہیں۔ بارگاہِ ایزدی سے ان کی مغفرت  
 کی امید بھی ہے اور مبتلائے عذاب کرنے کا خوف بھی۔ ان کے بارے میں ہم وہی کہتے ہیں  
 جو خداوند تعالیٰ نے فرمایا۔

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرُ سَيِّئًا تَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ (التوبہ) یعنی  
 ”ان میں نیک و بد اعمال کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ کچھ بعید نہیں کہ خدا تعالیٰ ان کی توبہ قبول کرے۔“  
 اب ان کا فیصلہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ ہماری دلیل رجاء تو یہ آیت قرآنی ہے۔ اِنَّ  
اللَّهَ لَا يَعْزُبُ عَنْ سَيِّئِكُمْ بِيَهٍ وَيَغْفِرُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (التوبہ) یعنی اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کرتا اور دیگر گناہ جس کو چاہے معاف کر دیتا ہے۔“  
 لیکن خوف کی وجہ ان کے گناہ ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء اور ان لوگوں کے سوا جن  
 کے جنتی ہونے کی شہادت انہوں نے دی ہے کسی کے لئے جنت کو واجب قرار نہیں دیا  
 وہ قائم و دائم ہی کیوں نہ ہوں۔

مندرجہ بالا بیان فقہ اکبر کے بالکل مطابق ہے۔ فقہ اکبر میں ہے۔

”ہم کسی گناہ کے سبب مسلمان کی تکفیر نہیں کرتے اور نہ اس سے لفظ ایمان کو سلب کرتے ہیں  
 وہ گناہ کبیرہ ہی کیوں نہ ہو۔ جب تک کہ وہ اس گناہ کو جائز قرار نہ دے۔“

تکفیر اہل ذنوب کا مسئلہ | امام ابو حنیفہ کا یہ بیان ہر طرح قرین عقل و دانش ہے۔ قرآنی و حدیثی

اس کی تائید کرتے ہیں اور علماء و فقہاء سے بنظر استخسان دیکھتے رہے ہیں۔ امام دارالہجرتہ مالکؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ہم خیال تھے۔ عمر بن حماد بن ابی حنیفہ بیان کرتے ہیں۔

میں ایک مرتبہ امام مالکؒ سے ملا۔ ان کے یہاں قیام کیا اور ان کے علمی خیالات سے جب واپس آنا چاہا تو میں نے کہا کہ اہل عداوت اور حسد پیشہ لوگوں نے غالباً ابوحنیفہؒ کے وہ عقائد آپ کے سامنے بیان کئے ہوں گے جن سے ان کا دامن پاک تھا۔ میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ ان کے اصلی افکار و خیالات کیا تھے۔ اگر آپ کو پسند آئیں تو بہتر در نہ آپ کے پاس جو اچھی چیز ہوگی میں بخوشی اخذ کر لوں گا۔

امام مالکؒ نے فرمایا تبیشے۔ میں نے کہا ابوحنیفہؒ گناہ کی وجہ سے کسی مومن کی تکفیر نہ کرتے تھے۔ امام مالکؒ نے کہا "بہت خوب"۔ میں نے کہا ابوحنیفہؒ اس سے بھی بڑی بات کہتے تھے۔ اور وہ یہ کہ "فواحش کا ارتکاب کرنے سے بھی میں اسے کافر نہیں سمجھتا" امام مالکؒ نے سابقہ الفاظ دہرائے۔

میں نے کہا آپ اس سے بڑھ کر کہتے تھے کہ "میں عداوت قتل کرنے والے کو بھی کافر خیال نہیں کرتا" امام مالکؒ نے فرمایا "بہت خوب"۔

اس نے کہا "یہ ہیں آپ کے انکار و اقوال! اگر کوئی کہے کہ آپ کے خیالات اس سے جدا گانہ تھے تو باور نہ کیجئے۔"

امام ابوحنیفہؒ اور مرحومہ کے عقائد میں نقطہ امتیاز یہ ہے جمہور متاخرین مسلمانوں کا عقیدہ۔ صرف توارج اور معتزلہ اس کے خلاف ہیں لیکن بائیں

اس قول کی بنا پر علماء کی ایک جماعت نے آپ کو بد مذہب ملامت بنایا اور "مرحبی" ہونے کا طعن دیا اس اتہام کے بارے میں ہم شہرستانی کا قول اور نقل کر چکے ہیں۔ لیکن فقہ اکبر میں ہے کہ آپ نے خود بھی اس الزام سے پرہیز کیا، ظاہر فرمائی اور اپنے مذہب اور مرحومہ کے قول میں فرق کی وضاحت کی ہے فقہ اکبر میں ہے۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ گناہ مومن کے لئے ضرر رساں نہیں۔ یہ بھی ہمارا قول نہیں کہ وہ دوزخ



میں نہیں جائے گا۔ ہم اس کے ابدی جہنمی ہونے کے بھی قائل نہیں۔ وہ فاسق و فاجر ہی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ اس کا خاتمہ ایمان پر ہو۔

ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول اور ہمارے گناہ بخشے بخشتے ہیں جیسا کہ مرتبہ کا خیال ہے۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص تمام شے اظہر کوشش نظر رکھتے ہوئے نیک اعمال بجالائے اور ان میں کوئی مفسد اعمال امر موجود نہ ہو۔ کفر ارتداد اور اخلاق ذمہ بھی ان اعمال کو بریادہ کر رہے ہوں اور اس کا خاتمہ بھی ایمان پر ہوا ہو۔ ایسے شخص کے اعمال کو اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا بلکہ قبول کرے گا ان کا بدلہ عطا فرمائے گا۔

شکر کو کفر سے کم درجہ کے وہ گناہ جن سے مومن توبہ نہ کر سکا ہو مگر اس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو تو خدا کی مشیت پر موقوف ہے اگر چاہے عذاب میں مبتلا کرے اور اگر چاہے معاف کر دے اور بالکل عذاب نہ دے۔

الاتقاء اور المناقب سے ہم نے جو عبارتیں نقل کی ہیں مندرجہ بالا بیان ان کے بالکل مطابق ہے۔ البتہ اس میں کچھ اضافہ ہے جو ان میں موجود نہیں۔ اس سے بخوبی امام ابو حنیفہؒ کے افکار و آراء اور مرتبہ کے نظریات کا باہمی فرق و امتیاز واضح ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلک ارجاء اپنے آخری دور میں "اباحیت" کے قریب پہنچ گیا تھا اور فاسق و فاجر لوگوں کو اس میں اپنی من مانی کاروائیاں کرنے کا دروازہ کھلا نظر آتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت زید بن علیؒ کو کہنا پڑا۔

"میں مرتبہ سے برائت کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے فاسق و فاجر لوگوں کو بھی عفو خداوندی کا امیدوار قرار دے دیا۔"

بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ترکیب کبائر کے بارے میں اسلامی فرقے تین قسموں میں منقسم تھے۔

۱۔ خوارج اور معتزلہ جو ان کو کافر سمجھتے تھے

۲۔ مرتبہ جن کا عقیدہ تھا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ قطعی طور سے ضرر رساں نہیں اور خدا تعالیٰ

سب گناہ معاف فرمادیں گے۔

۳۔ باقی سب علماء جن کا عقیدہ تھا کہ عاصی کی تکفیر نہ کی جائے یہی کاجرہ دس گناہ لے گا۔ برائی کی سزا اس کے برابر ہوگی۔ عفو خداوندی کسی خاص دائرہ تک محدود نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا شمار اسی تیسرے گروہ میں سے ہوتا تھا۔ جمہور مسلمانوں کی یہی رائے ہے۔ اگر اس کے قائل کو مرجئہ کہا جا سکتا ہے تو تمام مسلمان مرجئہ ہونے سے بڑی نہیں ہو سکتے۔

علماء محققین کی رائے میں ارجاء کا اطلاق صرف پاجت کے قائل فرقہ پر ہوتا ہے اسی لئے وہ امام ابوحنیفہؒ سے ارجاء کی نفی کرتے ہیں کیونکہ اس نظریہ کے مطابق ارجاء کی اساس شرعی اعمال و عبادات کو بے کار اور خارج از حساب قرار دینے پر ہے اور ابوحنیفہؒ جیسے عابد شہ زندہ دائرہ سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس ضمن میں الخیرات الحسان کی جرأت قابل ملاحظہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کو ایک جماعت نے مرجئہ میں شمار کیا ہے مگر یہ تین وجوہ کی بنا پر درست نہیں۔

• شارح مواقف اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عثمان نامی ایک مرجئی شخص اپنے عقائد کو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کرتا تھا اور آپ کو مرجئہ میں شمار کرتا تھا۔ یہ اپنے مذہب کی ترویج و انتہا کے لئے افتراء پر بازی سے کام لیتا تھا اور اپنے عقائد کو اسی جلیل القدر امام کی جانب منسوب کرتا۔

• علامہ آندی کہتے ہیں کہ شاید آپ کو مرجئہ سمجھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صدر اولیٰ میں معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئی سمجھتے تھے جو مثلہ تقدیر میں ان کا ہنواؤں پر ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ چونکہ ایمان آپ کی رائے میں کم بیش نہیں ہوا اور اعمال کو جزو ایمان تصور نہیں کیے تھے۔ اس لئے گویا آپ اعمال کو ایمان سے پیچھے ٹھاکر ارجاء کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ارجاء کا نقلی مفہوم پیچھے ٹھانا ہے حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں کیونکہ آپ اعمال و عبادات پر بہت زور دیتے تھے۔

• ابن عبد البر کہتے ہیں کہ جسہ و عبادت کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ پر ایسے الزامات تھوپے جاتے تھے جن سے آپ کا دامن قطعاً طور پر پاک تھا۔

آپ کے مرتبہ ہونے میں علماء کے یہ خیالات ہیں یہ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو اسی صورت  
 میں مرتبہ کہا جاسکتا ہے جب کہ فساق کو مؤمن کہنے والے اور یہ عقیدہ رکھنے والے کہ خدا گنہگاروں کو بھی  
 معاف کر دیتا ہے اور یہ کہ غصہ خداوندی حدود و قیود کی پابند نہیں۔ ان عقائد کے حامل سب لوگوں پر ارجح  
 کا فتویٰ صادر کیا جائے اور ظاہر ہے کہ اندر میں صورت صرف امام ابوحنیفہؒ ہی مرتبہ سے نہیں ہوں گے  
 بلکہ معتزلہ کو چھوڑ کر تمام محدثین و نقیبات اس زمرہ میں داخل ہو جائیں گے۔



(۲۰)

## تقدیر اور اعمال انسانی

امام ابوحنیفہؒ بڑے ذہین و فطین تھے۔ تقدیر میں غور و خوض کرنے سے احتراز کرتے اور اپنے اصحاب و رفقاء کو بھی اس کی تلقین کرتے رہے۔ واقعہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ یوسف بن زکریا سمعی جب بصرہ سے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے اسے یہی نصیحت فرمائی۔ آپ کے الفاظ یہ تھے۔

”یہ مثلہ بڑا دشوار ہے بھلا لوگ اسے کیسے حل کر سکتے ہیں؟ جب کہ یہ ثقل ہے اور اس کی چابی گم ہو چکی ہے۔ چابی مل جائے تو سب بھیدوں کا پردہ چاک ہو سکتا ہے۔ اس کا انکشاف جہی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی خبر دیندہ آکر اسے آشکار کر دے اور خسرو کی حجت و برہان سے اس کی گرہ کشائی کرے۔“

فرقہ تقدیر کی ایک جماعت جب بحث و مناظرہ کے لئے آپ کے یہاں آئی تو آپ نے فرمایا۔  
”کیا تم اس حقیقت سے آگاہ نہیں کہ تقدیر کا کھوج لگانے والا اور آفتاب و درخشاں کی شعاع فرزوں کو دیکھنے والا دونوں یکساں ہیں۔ وہ جتنا زیادہ سورج کو دیکھے گا اس کی تیز رفتاری بڑھتی جائے گی۔ اسی طرح مثلہ تقدیر پر جس قدر غور و خوض کیا جائے گا وہ زیادہ چھپی ہوئی جگہ سے نکلتے گا۔“

تقدیر نے اس جواب پر اکتفا نہ کیا اور امام صاحب سے اس امر کے درپے ہوئے کہ قضاء اور

لے انقب (مکی) ص ۲۰۱، ج ۱ - ابن البرزازی ص ۸۶ ج ۲ (دع سح)

عدل کے مابین جمع و تطبیق کے مسئلہ پر گفتگو کریں اور اللہ تعالیٰ خود ہی سب امور کا فیصلہ صادر کرتا ہے اور وہ قضا و قدر کے تقاضوں کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ پھر لوگوں کے ہاتھوں جو اعمال صادر ہوتے ہیں ان پر اللہ مواخذہ بھی کرتا ہے یہ کیونکر درست ہے؛ قدر یہ ہے کہ یہ بھی کہا گیا مخلوقات میں سے کسی میں یہ قدرت پائی جاتی ہے کہ اللہ کی بادشاہی میں اس کی قضا کے بغیر کوئی کام کر سکے؟

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: "نہیں ایسا نہیں ہو سکتا۔ مگر بات یہ ہے کہ قضا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک امر، دوسری قدرت۔ جہاں تک کفر کا تعلق ہے (بعض انسانوں کے لئے) مقدر تو ہے یعنی اللہ کی قدرت کے تحت ہے، لیکن اس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے، اس کا امر نہیں کیا۔ رہی پہلی قسم یعنی "امر" تو امر پھر دو قسم کا ہے۔ امر تکوینی اور امر شرعی۔ تکوینی کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں جو کچھ وہ کرنا چاہے وہ ہو کر رہتا ہے اور امر شرعی کا معنی یہ ہے کہ (جس بات کو اللہ تعالیٰ پسند کرے اور جس سے وہ راضی ہو) اس کا حکم دیتا ہے (کہ فلاں فلاں کام کرو)۔"

امام ابو حنیفہؒ کی یہ تقسیم بڑی عمدہ اور مضبوط ہے۔ وہ قضا اور قدر کو دو جداگانہ چیزیں سمجھتے ہیں۔ قضا سے مراد وہ شرعی احکام ہیں جن کے بجالانے کا حکم ہمیں بذریعہ وحی ملا (یعنی امر شرعی)۔ تقدیر ان امور کا نام ہے جن کا فیصلہ اس نے بروز ازل کیا اور اس کے فیصلہ کے مطابق وہ امور جاری ہیں (یعنی امر تکوینی)۔

بندوں کو اعمال کا مکلف وحی کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور اعمال اسی ترتیب کے مطابق انجام پاتے ہیں جو ان کے لئے ازل سے مقرر ہے۔

اسی طرح امام صاحبؒ کے نزدیک امر و قیموں میں منقسم ہے۔

۱۔ امر تکوین دایجاد (یعنی اشیائے کائنات کے وجود میں آنے کا قانون قدرت)

۲۔ امر تکلیف و ایجاب (یعنی انسانوں کو شرعی احکام بجالانے کا مکلف بنانا)

پہلے امر کا تقاضا یہ ہے کہ اعمال اس کے مطابق رونما ہوتے ہیں جب کہ دوسرا امر جزائے اخروی

کے لئے اساس و بنیاد ہے۔

ہاں ایہاں ایک اور مسئلہ قابل غور ہے اور وہ یہ کہ کیا طاعت و عصیان مشیت ایزدی سے  
 راجع ہیں آتے ہیں یا بندے کی مرضی سے؟ اگر عصیان کا صدور بندے کی مشیت سے ہوتا ہے تو کیا  
 بے تعلق اس کا ارادہ بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟ اور کیا ارادہ اور امر میں مخالفت ممکن ہے؟  
 امام ابو حنیفہؒ نے اس اشکال کا جو جواب دیا ہے اس میں انسان کی توت معرفت اور اللہ  
 کے ان اوصاف جمال و کمال کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے جو ذات اقدس کی کمال قدرت اور  
 بعث علم کے شایان شان ہیں۔ فرماتے ہیں۔

”میں ایک متوسط بات کہتا ہوں، اور وہ یہ کہ اسلام میں نہ جبر ہے نہ تفویض اور نہ تسلیط۔  
 خدا تعالیٰ بندوں کو اس کام کا مکلف نہیں کرتا۔ جو ان کی استطاعت کی حدود سے  
 باہر ہو اور جو کام وہ کرنے سکیں وہ ان سے نہیں کرانا چاہتا اور کوئی کام کئے بغیر نہ  
 اس کی سنرا دیتا اور نہ باز پرس کرتا ہے۔ اور جس بات کا انسانوں کو علم نہ ہو اس میں غور  
 و خوض کرنے کو پسند نہیں کرتا۔ اور وہ ہمارے اعمال و اقوال سے کلیتہً آگاہ ہے۔“

یہ ہے اس مفکر اعظم کا بیان جو مسئلہ تقدیر کے بحر ناپیدا کنار میں اس لئے شناساوری نہیں کرنا چاہتا  
 کہ باواوہ ڈوب جائے اور سمندر کی تلاطم خیز لہریں اس کو اپنی لپیٹ میں لے لیں۔ وہ انسانی ارادہ  
 کو آزادی و اختیار بھی دیتا ہے کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے اور اس کے دوش بدوش وہ صفات  
 خداوندی سے بھی صرف نظر نہیں کرتا۔ اور جب حریف مقابل سے اس دادی میں لے جانا چاہتا  
 ہے جہاں قدم رکھنا اس کے یہاں حرام ہے تو وہ اپنے ارد گرد موانع و عوائق کی ایک چار دیواری  
 قائم کر کے اس میں محصور و محبوس ہو جاتا ہے اور اس سے باہر نہیں نکلنا چاہتا اور وہ دادی محرم  
 یہ ہے کہ اس چیز کا اظہار کرنے لگے جسے معلوم کرنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

تقدیر کے ایک فنڈے آپ سے دریافت کیا

”فرمایے کہ جب اللہ تعالیٰ بندہ کے کفر کا ارادہ کرے تو یہ اس کے حق میں اچھا ہے یا بُرا؟  
 آپ نے فرمایا ”بڑے سلوک کی نسبت اس شخص کی طرف کی جاتی ہے جو مایوسہ کی خلاف ورزی“

۱۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی اس گفتگو سے ماخوذ ہے جو اپنے یوسف بن خالد سنی سے کی (دیکھئے مناقب کی ص ۱۰۲ ج ۲)  
 (ع ۱) ۲۔ تقدیر وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معاصی کا ظہور و وقوع خدا کے  
 ارادہ سے نہیں ہوتا۔



کہتا ہوں اور خدا تعالیٰ اس سے منزه ہے۔

تاریخ بغداد میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے سنا۔  
 ”فرقہ قدریہ سے دو ٹوک بات کرنا چاہیے یا تو وہ خاموش ہو جائے گا۔ یا کفر کی حدود میں  
 جا داخل ہو گا۔ اس سے کہنا چاہیے۔ کیا خداوند تعالیٰ کو ان چیزوں کے معرض وجود میں آنے  
 کا پہلے سے علم تھا یا نہیں؟ اگر وہ کہیں کہ علم نہ تھا تو وہ کافر ہو گئے اور اگر وہ اثبات میں  
 جواب دیں تو ان سے کہا جائے گا کیا سب کچھ اس علم سے ظہور میں آیا یا اس کا ارادہ ہوا  
 کہ علم کے بغیر وجود میں آجائے؟

اگر قدریہ کہیں کہ وہ اپنے علم کے مطابق ان کا ظہور چاہتا ہے تو انہوں نے خود تسلیم کر لیا کہ  
 اللہ تعالیٰ مومن سے ایمان اور کافر سے کفر چاہتا ہے اور اگر وہ یہ پہنوا اختیار کریں کہ وہ اپنے  
 علم کے خلاف ان کا وقوع چاہتا ہے۔ تو انہوں نے اپنے خدا کو آرزو مند اور حسرت زدہ قرار  
 دے دیا۔ کیونکہ جو شخص کسی چیز کے عالم وجود میں آنے کا خواہش مند ہے جس کے متعلق  
 اسے معلوم تھا کہ وہ نہیں ہوگی یا وہ چاہتا ہے کہ وہ چیز منقشہ شہود پر جلوہ گر نہ ہو جس کا ہونا  
 اسے معلوم ہے تو ایسا شخص متمنی اور نادم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جو شخص اللہ تعالیٰ  
 کو متمنی اور نادم کہتا ہے وہ بلاشبہ کافر ہے۔“

خلاصہ کلام یہ کہ امام ابو حنیفہؒ مسئلہ تقدیر میں ایک خاص حد تک غور و فکر کرتے اور اس سے  
 تجاوز کرنا پسند نہ فرماتے تھے جو اس مسئلہ میں ”تقدیر خیر و شر“ پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ  
 اللہ تعالیٰ کا علم، ارادہ اور قدرت جملہ مخلوقات پر محیط ہے۔ کوئی انسانی عمل، خداوندی ارادہ کے  
 بغیر وقوع میں نہیں آسکتا۔ انسان کے عبادات و معاصی کی نسبت (خلق) اس کی طرف سے لیکن صادر  
 انسان کے اختیار و ارادہ سے ہوتے ہیں اور اسی بنا پر اس سے باز پرس ہوگی۔ اللہ تعالیٰ ذرہ بھر  
 ظلم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ کتاب اللہ کی حکم آیات سے ماخوذ ہے۔ امام صاحب نے تقدیر سے اگر  
 اس بارے میں گفتگو یا مناظرہ کیا ہے تو اس وجہ سے کہ ان پر حجت و برہان کے سب دروازے بند کر  
 دیئے جائیں اور انکی کوششوں کو قطعاً ناکام بنا دیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ فریقہ جہمیہ کے نظریہ جبر کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتے اور نہ ان کے اس خیال سے  
 متفق ہیں کہ انسان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں۔ اس میں اس کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ صرف  
 دے کا شعور و احساس اس میں پایا جاتا ہے۔

مگر اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت امام کے مخالف ان کو جہمی کہتے تھے اور یہ دعوے  
 کرتے نہیں تھے کہ آپ جہم کی مدح و ثناء میں رطب اللسان رہتے اور اس کی سواری کی زمام تھامتے  
 تھے۔ پھر اس قسم کے لوگ اس جھوٹ کو لوگوں میں پھیلاتے رہتے تھے حالانکہ امام صاحب جہم  
 کے سخت مخالف تھے اور اس کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑایا کرتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ  
 اوی ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کہا کرتے تھے۔

”خراسان میں دو بدترین فریقے پائے جاتے ہیں۔ جہمیہ اور مشبہ۔“

اصل علم و فضل سے بد نصیب لوگوں کا علماء حقانی کے خلاف ہمیشہ ہی شہید رہا ہے۔ اگر نیک و بد  
 تقدیر کے قائل نہ ہوئے تو قدری اور معتزلی ہونے کا الزام تھوپ دیا اور اگر کوئی تقدیر کا معتقد ہو تو اسے  
 جہمی قرار دے ڈالا۔ گودہ شخص بیانگ دہل کیوں نہ کہتا رہے کہ جہم سے بیزار ہوں اور مجھے جہم سے کوئی سروکار  
 نہیں۔ الغرض قابل اعتماد روایات سے ثابت شدہ حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے  
 جہم پر تبلیغ کے سب راستے مسدود کر دیئے تھے۔

(۲۱)

# مسئلہ خلق قرآن

خلق قرآن اور امام ابو حنیفہؒ

امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں بعض لوگوں نے خلق قرآن کا عقیدہ پھیلانا شروع کیا۔ وہ کہتے تھے کہ قرآن اگرچہ نبی اکرم صلی علیہ وسلم کا معجزہ ہے مگر وہ خدا کی مخلوق ہے۔ اس عقیدہ کا بانی جعد بن دہیم تھا جسے خالد بن عبد اللہ والی خراسان نے قتل کیا۔ ہم من عنوان بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ کے مخالفین کا دعوے تھا کہ آپ بھی اسی نظریہ کے حامل تھے اور دو مرتبہ آپ سے توبہ کا مطالبہ کیا گیا۔ ایک مرتبہ خلفاء امویہ کی جانب سے عراق کے حاکم یوسف بن عمر نے اور دوسری دفعہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے آپ سے توبہ کرائی!۔

ہمارا یہ شبوہ نہیں کہ ایک ثابت شدہ الزام کا دفاع کریں یا جو رائے دلیل راجح رکھتی ہو اس کو نہ مانیں البتہ یہ کہتے ہیں باک نہیں کہ جن روایات میں اس الزام کا ذکر کیا گیا ہے ان کے قبول کرنے میں ہم متردد ہیں۔ کیونکہ یہ آپ کے ان اعداد و خصوص کے ذریعہ سے مروی ہیں جو آپ پر طعن کرنا چاہتے تھے خصوصاً جب کہ ان کے مقابلہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن کے راوی بڑے قابل اعتماد اور ہر طرح کے الزام و اتہام سے پاک ہیں اور اس لئے وہ روایتیں مقابلہ اترتے ہی قبول ہیں۔ دوسری قسم کی روایات اس لئے بھی بھروسہ کے لائق ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اعتقادی امور میں جس تحفظ و احتیاط کے عادی تھے یہ روایات اس کے مطابق کہتی ہیں کیونکہ آپ صرف انہی امور میں زحمت غور و فکر گزارا کرتے تھے جن میں سلف صالحین دخل دے چکے تھے یا سلف کی مدافعت کرنے اور حقائق دین کے



مخطف و دفاع کے لئے جہاں ضرورت اس کی متقاضی ہوتی تھی۔  
لہذا ہم ان روایات کو تسلیم نہیں کرتے جن میں یہ ذکر ہے کہ آپ خلق قرآن کے قائل تھے اور آپ  
سے تو یہ کراہی گئی بلکہ اس مسئلہ میں آپ کا موقف متعین کرنے کے لئے دوسری قسم کی روایات سے  
مدد لیتے ہیں۔ چنانچہ ہم اس ضمن میں دو روایتیں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی روایت تاریخ بغداد میں مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

ابو حنیفہ خلق قرآن کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے، نیز مذکور ہے۔

ابو حنیفہ، ابو یوسف، زفر، محمد اور ان کے اصحاب و تلامذہ نے خلق قرآن کے بارے میں  
کچھ نہیں کہا۔ اس نظریہ کے قائل بشر المرسی اور ابن ابی دواد تھے اور انہی لوگوں نے اصحاب  
ابی حنیفہ کو بدنام کیا۔

۲۔ دوسری روایت ابن عبد البر کی الامتقاد میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف نے کہا۔

”ایک شخص جمعہ کے دن کوفہ کی مسجد میں آیا اور قرآن کے متعلق دریافت کرنے لگا۔ امام ابو حنیفہ  
ان دنوں مکہ گئے ہوئے تھے لوگوں میں یہ میگوئیاں ہونے لگیں۔ بخدا مجھے وہ انسان ناشیطان  
نظر آتا تھا، ہمارے حلقہ کے قریب آیا اور ہم سے پوچھنے لگا۔ ہم لگے ایک دوسرے کا منہ  
تکٹے مار کچھ جواب نہ دے پائے۔ صرف اتنا کہا کہ ہمارے استاد محترم موجود نہیں اور ان کی  
عدم موجودگی میں ہم کچھ نہیں کہنا چاہتے۔ انہی سے آغاز سخن ہوگا۔ امام ابو حنیفہ آئے تو  
ان سے یہ باہر آکر سنایا اور پوچھا کہ آپ کی کیا رائے ہے؟ ابھی مسئلہ ہمارے دل ہی  
میں تھا کہ آپ کا چہرہ لال پلا ہونے لگا اور آپ سمجھے کہ کوئی مشکل مسئلہ ہوگا اور ان لوگوں نے  
بھرا اس میں اپنی رائے بیان کر دی ہوگی۔ فرمایا۔ وہ مسئلہ کیا تھا؟ ہم نے بتا دیا، کچھ دیر آپ  
خاموش رہے پھر پوچھا۔ تم لوگوں نے کیا جواب دیا؟

عرض کیا۔ ہم خاموش رہے تھے اور کوئی جواب نہیں دیا مبادا آپ ہمارے جواب کو برا نہ سمجھیں۔“

یہ سن کر آپ کا غصہ فرو ہوا اور فرمایا

”جزاکم اللہ تیرا۔ میری وصیت یاد رکھئے۔ اس مسئلہ میں نہ خود کسی رائے کا اظہار کریں نہ کسی سے

دریافت کریں صرف اتنا کہ یہ کلام الہی ہے اور اس میں ایک حرف بھی نہ بڑھاؤ ویرا خیال ہے کہ یہ مسئلہ اس وقت تک ختم نہ ہوگا جب تک کہ تمام اہل اسلام کو در طہ حیرت و تذبذب میں نہ ڈال دے۔

## خلق قرآن کا عقیدہ آپ کی طرف کیوں منسوب ہوا؟

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ آپ

کرتے تھے اور اس عقیدہ کا انتساب آپ کی طرف آپ کے دشمنوں کا من گھڑت افسانہ ہے۔ مگر ان تہمتوں کے علاوہ اس الزام کے قبول و اشتہار کے کچھ وجوہ و اسباب بھی تھے۔

- ۱۔ بعض حنفیہ عقیدہ رکھتے تھے اور امام ابوحنیفہؒ کو ان کے اس نظریہ کا خمیازہ بھگتنا پڑا۔
- ۲۔ آپ کے اعداء و خصوم نے ان حنفیہ کے عقائد کی ذمہ داری آپ پر عائد کی۔
- ۳۔ امام ابوحنیفہؒ کے پوتے اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتے تھے اور علانیہ اسے اپنے آباؤ کرام کی طرف منسوب کرتے تھے ان سے مروی ہے کہ وہ بر ملا کہا کرتے تھے میرا اور میرے آباء کا یہی عقیدہ ہے۔

بشرین دلیہ نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا۔ ”یہ آپ کی رائے تو ہو سکتی ہے مگر آپ کے آباؤ اجداد اس کے قائل نہ تھے۔“

۴۔ معتزلہ جنہوں نے آگے چل کر خلق قرآن کے نظریہ کو ابھارا۔ اس کی تردید و اشاعت کے لئے اسے اصحاب علم و فقہ اور مشہور و معروف لوگوں کی طرف منسوب کرتے تھے۔

ان دلائل و براہین کی روشنی میں ہمارا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ خلق قرآن کے مسئلہ پر غور و فکر کرنا بھی پسند نہ کرتے تھے چہ جائیکہ آپ اسے عقیدہ کی حیثیت سے قبول کرتے۔ مگر ہم اس کے بھی قائل نہیں

۱۔ الاتقاء ص ۱۶۶ واضح رہے کہ اس روایت سے آپ کا غیر مخلوق کہنے میں توقف ظاہر ہوتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحب صراحتہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے قائل تھے جیسا کہ کتاب الاسماء (مہرقی) اور شرح فقہ اکبر ص ۳۱

میں ہے (دع-ع ح)

۲۔ الاتقاء ص ۱۶۶ (دع-ع ح)

کہ یہ عقیدہ کوئی بڑے بھاری گناہ کا موجب ہے۔

۱۔ لیکن جناب مصنف کا یہ خیال سلف صالح کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔ سارے ائمہ سلف عقیدہ خلق قرآن کو سراہی سمجھتے تھے۔ خود حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دونوں قابل شاگرد خلق قرآن کے عقیدہ کو کفر سمجھتے تھے۔ کتاب الاسماء والصفات راز امام بیہقی متوفی ۴۵۸ھ میں امام ابو یوسفؒ سے بروایت ثقات مذکور ہے کلمت ایا حنیفۃ فی ان القرآن مخلوق اھلاً فالق را یہ و رای علی ان من قال القرآن

مخلوق نہ ہو کافر۔ (رواۃ ہذا اکلیلہ ثقات (ص ۱۸۸ طبع ہند) اور امام محمدؒ سے منقول ہے من قال القرآن مخلوق ذللاً قتل خلفہ را ایضاً اور یہی رائے سب ہی ائمہ سنت کی ہے جن کو نو بدعاتین خلق قرآن بدعتی فرقوں سے سابقہ پڑا تھا اور وہ اس متبدعہ عقیدہ کی حقیقت اور اس کا جو خراب اثر اسلامی معاشرہ پر اس وقت پڑ رہا تھا اس سے بخوبی آگاہ تھے۔ بعد میں آنے والے دلدادگانِ علم کا ہم خصوصاً ہمارے دور کے شکامین کی رسائی ان حقائق تک شکل ہو سکتی ہے لہذا شکلیں کے تقابلاً میں ائمہ سنت کے ارشادات ہی اس بارے میں سند ہو سکتے ہیں۔ کتاب الاسماء والصفات راز امام بیہقی (ص ۱۸۵-۱۹۲) اور دوسری کتب عقائد سنت میں یہ فتاویٰ ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں (ص ۱۸)



(۲۲)

## اخلاقی و اجتماعی مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے افکار و آراء

امام ابوحنیفہؒ عمیق فکر و نظر اور باریک بینی میں ممتاز تھے مختلف  
 امام صاحب کی وقت نظر اعمال و امور کے اسباب و محرکات اور ان کے غایات و نتائج  
 معلوم کرنے میں آپ وقت نظر سے کام لیتے تھے۔ آپ بازار میں آتے جاتے تجارتی معاملات میں حصہ لیتے  
 اور فقہ و حدیث کی طرح انسانی زندگی کا بغور مطالعہ کرتے تھے۔ سیاسی و اعتقادی مسائل میں جدل و مناظرہ بھی  
 آپ کا محبوب مشغلہ تھا اسی لئے آپ سے اسالیب پر فکر اخلاقیات اور باہمی معاملات سے متعلق بہت عمدہ  
 نظریات منقول ہیں۔ چنانچہ ہم بطور مشتمل نمونہ از خروارے آپ کے چند اقوال و آثار نقل کرتے ہیں جن سے  
 آپ کے طرز فکر و نظر انسانی زندگی اور اجتماعی مسائل کے متعلق آپ کے افکار و نظریات کا پتہ چلتا ہے۔

معارف صحیحہ کی ضرورت و اہمیت

آپ کا خیال تھا کہ مٹھوس عمل معرفت صحیحہ پر مبنی ہونا چاہیے  
 پسندیدہ آدمی صرف وہی نہیں جو نیکی کا کام کرتا ہو بلکہ  
 وہ آدمی ہے جو خیر و شر سے آگاہ بھی ہو۔ نیکی کی خوبیوں سے واقف ہو کر اسے اختیار کرے اور شر کے مفا  
 جان کر اس سے کنارہ کش ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں عادل وہ نہیں جو ظلم کی پہچان حاصل کئے بغیر اس سے عدل کا صدور ہو  
 بلکہ وہ ہے جو ظلم و جور اور اس کے نتائج کو پہچانتا ہو۔ عدل کے غایات و نتائج سے کلیتہً باخبر ہو۔ اور  
 اس کے نتائج کی افادیت و عمدگی کے سبب اسے اختیار کرتا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اسی ضمن میں العالم والمتعلم میں لکھتے ہیں۔

”خوب سمجھ لیجئے کہ عملِ علم کے اس طرح تابع ہے جیسے اعضاء انسانی قوتِ باصرہ کے۔ علم کے ہوتے ہوئے قلیل عمل، جہالت پر مبنی عمل کثیر سے بہتر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی مسافر اگر جنگل میں سے گزر رہا ہو اور اس کے راستوں سے خوب آشنا ہو مگر زادِ راہ اس کے پاس کم ہو تو وہ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ زادِ راہ زیادہ ہو مگر وہ راستہ سے اجنبی ہو۔“

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قل هل یستوی الذین یعلمون  
والذین لا یعلمون انما یتذکر  
اونوالالباب الذریعہ  
یعنی ان سے کہہ دیجئے کہ کیا عالم اور جاہل برابر  
ہو سکتے ہیں؟ نصیحت تو صرف دانا لوگ  
ہی حاصل کرتے ہیں۔“

ایک طالب علم نے امام صاحب سے دریافت کیا:-

”اگر کوئی شخص عدل کی تعریف تو کر رہا ہو مگر مخالفین عدل کے جو رد و استبداد سے نا آشنا ہو اور اس کے لئے واقفیت بہم پہنچانا ممکن بھی نہ ہو تو کیا ایسا شخص حق کار فرما ہے اور اس کا اہل کہلانے کا حق رکھتا ہے؟  
آپ نے جواباً کہا۔“

”ایسا شخص عدل و جوہر ہر دو سے نا آشنا ہے۔ آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے لوگ میرے نزدیک سب سے زیادہ جاہل اور کھتر درجہ کے ہیں۔ ان کی مثال یوں ہے کہ چار آدمی ہوں انہیں ایک سفید کپڑا دے کہ باری باری ان سے پوچھا جائے کہ کپڑے کا رنگ کیا ہے ان میں سے ایک کہے کہ سرخ ہے۔ دوسرا زرد کہے۔ تیسرا سیاہ اور چوتھا سفید بتائے۔ پھر سفید کہنے والے سے پوچھا جائے کہ بھئی ان تینوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ درست کہتے ہیں یا غلط؟ وہ جواباً کہے میں صرف اتنا جانتا ہوں کہ یہ کپڑا سفید ہے میں ان کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن ہے وہ صادق القول ہوں۔“

بعینہ اسی طرح وہ لوگ ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ زانی کا فرہ نہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہے کہ زنا کرتے وقت ایمان زانی سے اس طرح الگ کر لیا

جانکے جیسے قمیص اتاری جاتی ہے۔ ممکن ہے وہ بھی درست کہتا ہو۔ ہم اس کو جھٹلاتے نہیں۔  
 ان کی تضاد بیانی کا یہ عالم ہے کہ وہ کہتے ہیں جو شخص حج کی استطاعت رکھنے کے باوجود حج  
 لکھے بغیر فوت ہو جائے تو ہم اسے مومن قرار دیتے ہیں۔ اس کا جنازہ پڑھتے ہیں۔ اس کے لئے دعائے  
 مغفرت کرتے اور اس کی تجہیز و تکفین کے ذرائع تکمیل فرماتے ہیں اور اس کے ذمہ جو حج واجب الایمان  
 تھا وہ بھی ادا کرتے ہیں لیکن اس کے علی الرغم اس شخص کو بھی جھوٹا قرار نہیں دیتے جو کہتا ہے کہ اس  
 کی موت یہودیت یا نصرانیت پر واقع ہوئی۔

وہ خوارج کی باتوں کا انکار کرتے ہیں اور اقرار بھی۔ شیعہ اور مجاہد کے بعض اقوال کو مانتے اور  
 بعض کا انکار کرتے۔

آپ کی جانب منسوب سطور بالا سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

• عمل ثابت و محکم، فکر صحیح اور علم راسخ پر مبنی ہونا چاہیے۔

• دوسرا یہ کہ اعتقادی مسائل کا علم حتمی و قطعی ہونا چاہیے جس میں تردد کی کوئی مجال نہ ہو اور اس  
 کا تحقق نفی و اثبات دونوں سے ہوتا ہے۔ یعنی عقائد صحیحہ کا اثبات کیا جائے اور اس کے ماسواً  
 عقائد کی نفی کی جائے۔ احکام کی تصدیق ہو اور اس کے غیر کا ابطال۔ اس میں شبہ نہیں کہ عقائد  
 میں یہی طریق قرین عقل و دانش ہے۔

چونکہ اعمال کا اثبات ظنی دلائل سے ہو سکتا ہے اور وہاں علم یقینی موجود نہیں ہوتا بلکہ ظنی ترجیح

کافی ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں اپنے مخالف کے قول کو پورے وثوق سے باطل قرار نہیں دیا

جاسکتا۔ البتہ اپنے قول کو راجح قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کے بارے میں کہنا موزوں ہوتا ہے کہ یہ درست

ہے مگر اس میں خطا کا احتمال موجود ہے اور مخالف کے قول کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ قول خطا

ہے مگر اس میں صواب کا احتمال ہے۔ یہ کلام آپ سے نقل شدہ اقوال و آثار کے بالکل مطابق ہے ان کے

مخالف نہیں۔ آپ اپنے فقہی مسائل کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

”جو اقوال مجھ تک پہنچ سکے ہیں یہ ان سب میں افضل ہے، جو اس کے سوا کسی دوسرے قول کو

خیال کرتا ہو وہ اس کی پیروی کرے۔“



جو شخص اپنے مخالفت کے قول کو پورے ذوق سے باطل قرار دیتا ہو وہ ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔

علاقہ اجتماعی مسائل کے متعلق آپ کے نظریات | امام ابو حنیفہؒ نے اجتماعی مسائل، عوام الناس اور ایک عالم دین کے معاشرہ سے ربط و

اتصال کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ لوگوں کے حالات سے اس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے اور آپ نے کس قدر غور و تعمق سے ان کا مطالعہ کیا تھا اور کتنی محنت سے نیک و شرین کو آزما یا تھا۔ یوسف بن خالد سمنی کو الوداع کہتے وقت جو وصیت آپ نے فرمائی تھی وہ نہایت قیمتی افکار پر مشتمل ہے۔ ہم اس کا ملخص پیش کرتے ہیں۔

اگر لوگوں سے آپ کا برتاؤ اچھا نہ ہو تو وہ آپ کے دشمن بن جائیں گے خواہ آپ کے والدین ہی کیوں نہ ہوں، اور اگر آپ اجنبی لوگوں سے بھی اچھا برتاؤ کریں تو آپ کے قریبی بن جائیں گے فرض کیجئے آپ بھرہ گئے اور وہاں مخالفت کا بازار گرم کیا۔ تکبر سے پیش آئے اور اپنے علم و فضل کا ڈھنڈورہ پینا شروع کیا۔ عوام سے میل جول نہ رکھا۔ باہم قطع تعلق کا رویہ اختیار کیا ایک سرگور بھلا کہنے لگے۔ بھئی اور گمراہ کہنا شروع کیا اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم اور آپ بدد ملامت بننے آپ بھرہ سے بھاگنے پر مجبور ہوئے یہ کوئی عقلمندی کی بات نہ ہوئی۔ وہ شخص دانا نہیں کہلا سکتا جو ایسے شخص سے بددات سے پیش نہ آئے جس سے بددات بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ تا آنکہ اللہ تعالیٰ کوئی مخلصی کی صورت پیدا کر دے۔

جب آپ بھرہ جائیں اور لوگ آپ کا استقبال کریں۔ ملاقات کے لئے جوق در جوق حاضر ہوں اور آپ کے حقوق و واجبات کا خیال رکھیں تو آپ کو چاہیے کہ ہر شخص سے مناسب سلوک کریں۔ ان کا درتہ پہنچائیں، باعزت لوگوں سے یہ تکلم پیش آئیں، علماء و شیوخ کا احترام سجالائیں۔ زوجوں سے لطف و کرم کا برتاؤ کریں۔ عوام سے قریب ہوں۔ بدکرداروں سے نرم سلوک کریں۔ نیک لوگوں کی صحبت سے مستفید ہوں۔ سلطان کو معمولی خیال نہ کریں۔ کسی کی تعقیب نہ کریں۔ کرم و مروت میں کمی نہ کریں۔ اپنا راز افشاء نہ کریں اور آزمانے سے پہلے کسی پر بھروسہ نہ کریں۔ کینے شخص سے دوستی نہ گانٹھیں۔ جو چیز بظاہر معیوب ہو اس سے مانوس نہ

۱۸۹ھ محدثین کے نزدیک یہ خروج راوی ہے لا النواذ البیہہ من (۹۵) (ع۔ ح)

ہوں۔ احمق لوگوں سے خوش طبعی نہ کریں۔ لطف و کرم، صبر و تحمل، محسن اخلاق اور عالی ظرفی کو اپنا شہوہ بنا لیں۔ لباس اچھا پہنیں۔ سواری کو اچھی حالت میں رکھیں۔ خوشبو کثرت سے استعمال کریں۔ لوگوں کو کثرت سے کھانا کھلائیں کیونکہ سخیل آدمی کبھی سردار نہیں بن سکتا کچھ جاسوس ہونے چاہئیں جو لوگوں کی باتوں سے آپ کو آگاہ کرتے رہیں۔ جب آپ کوئی خرابی دیکھیں تو فوراً اسے درست کر دیں۔ کوئی اچھی بات دیکھیں تو اس سے زیادہ دلچسپی لیں جو آپ کی ملاقات کو آئے اور چوڑھائے دونوں کی ملاقات کو جایا کریں۔ آپ سے کوئی اچھا سلوک کرے یا برا آپ ہمیشہ اس سے اچھا برتاؤ کریں۔ دوسروں کو معاف کرنے اور نیکی کا علم دینے کو اپنا شعار بنا لیں۔ بے کار چیزوں سے صرف نظر کریں۔

ہرزودی چیز سے کنارہ کش رہیں۔ حقوق ادا کرتے میں عجلت سے کام لیں۔ بیداری خود بیمار کی عیادت کریں اور قاصد کے ذریعہ اس کی حفاظت کریں جو موجود نہ ہو اس کا حال پوچھتے رہیں۔ اگر کوئی آپ سے پیچھے ہٹ جائے تو آپ ایسا نہ کریں۔ جہاں تک ممکن ہو لوگوں سے اظہارِ الفت و مودت کریں۔ کثرت سے لوگوں کو سلام کہا کریں اور کم درجے کے لوگوں کو بھی سلام کہنے سے گریز نہ کریں۔ جب آپ دوسرے لوگوں کے ساتھ کسی مجلس میں یا مسجد میں جمع ہوں اور ایسے مسائل کا ذکر چل پڑے جن کے آپ مخالف ہوں تو وہاں پاس ادب سے اظہارِ خلاف نہ کریں۔ اگر آپ سے سوال کیا جائے تو مناسب بات کہہ دیں ساتھ ہی یہ بھی بتا دیں کہ اس مسئلہ میں فلاں فلاں اقوال اور بھی ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے۔ اگر نام لے کر وہ قول آپ سے منسوب کریں تو انہیں پتہ چل جائے گا کہ وہ قول کس درجہ کا ہے اور آپ کی قدر و قیمت کیلئے ہے۔

اگر وہ دریافت کریں کہ یہ کس کا قول ہے؟ تو آپ کہتے کہ بعض فقہاء کا۔ اگر وہ اس کے عادی اور مانوس ہو جائیں تو آپ کی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جائیں گے۔ ہر آنے والے کو اس علم کا درس دیجئے جو ان کے یہاں مروج اور ان کی فکر و نظر کا جو لاناگاہ رہ چکا ہو۔ اور ہر ایک ان میں سے کچھ نہ کچھ یاد کر لے۔ ان کو ایسا علم پڑھائے جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے واضح ہو اور زیادہ دقیق نہ ہو۔ ان سے محبت کیجئے اور کبھی تفریح طبع بھی کرتے رہئے۔





لوگوں سے محبت کرتا ہو اور لوگ اسے چاہتے ہوں۔ نہ کسی کی مخالفت کرے اور نہ نفرت دلائے۔  
 لوگوں سے نفرت کے بجائے الفت کا طرز عمل اختیار کرے اور ایسی چیزیں پیش کرے جو لائق قبول  
 ہوں نہ قابل انکار۔ جب وہ کسی بات میں ان کے مخالف ہو تو اسے ان پر فوراً نہ ٹھونس دے کہ  
 وہ سرکش ہونے پر مجبور ہوں بلکہ ان کی رائے کی تائید کر کے یہ کہہ دے کہ اس مسئلہ میں کچھ مخالفت اقبال  
 بھی ہیں۔ پھر اپنے دلائل و بنا شروع کرے مگر انہیں اپنی عیاض منسوب نہ کرے اور محبت و پرہیزگاری سے  
 ان کو خوب مضبوط بنا دے۔ اگر وہ دریافت کریں کہ ان کا قائل کون ہے تو صرف اتنا کہہ دے کہ کسی  
 فقیہ کا قول ہے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی تصادم کے بغیر وہ اس رائے کو منظور کر لیں گے۔

۳- آپ کی زندگی کا جو تیسرا پہلو ان نصاب سے نمایاں ہوتا ہے وہ ایک استاد و مربی کی حیثیت ہے جو  
 اپنے تلامذہ کی نگہداشت کرتا اور بخوبی جانتا ہے کہ اپنے افکار و آراء کو ان میں کس طرح پھیلا یا جاسکتا  
 ہے اور کس طرح انہیں اپنا مقرب بنایا جاسکتا ہے۔ وہ اپنے آئینہ اور ذریعہ نصیحت سے ان کو  
 مستفید کرتا ہے۔ تلامذہ میں سے جو تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا ہے وہ انہیں مشورہ دیتا  
 ہے کہ اپنے تلامذہ کو وہی علم سکھائے جو ان کی ذہنی صلاحیتوں اور ان کے جذبات و احساسات سے  
 موافق ہوتا ہے۔ وہ اس سے انوس ہو جائیں۔ آغاز کار ہی سے وہ ایسی بات ان کے سامنے پیش  
 نہ کرے جو ان کے احساسات کے خلاف ہو یا وہ متنفذ ہو جائیں۔ پھر واضح قسم کے مسائل کو پیش کرے  
 اور تدریجی طور پر آگے بڑھتا جائے کہ پوشیدہ مسائل بھی انہیں واضح نظر آنے لگیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے  
 اسے معلم کو وصیت کرتے ہیں کہ تلامذہ میں جذبات الفت و محبت پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے  
 کہ معلم انہیں رنگارنگ باتوں میں مشغول رکھے تاکہ تعلقات میں پائیداری پیدا ہو۔ پھر ان سے میل  
 جول اور انس پیدا کرنے، ان کی لغزشوں سے چشم پوشی کرنا، نرمی و مہربانی اور ان میں کالیق  
 فرو بن کر رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

درس و تدریس کا عملی تجربہ رکھنے والے اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ یہ نصاب کس قدر بیش قیمت  
 اور نفع بخش ہیں اور طلبہ میں حب علم پیدا کرنے، اسے ان کے لئے سہل بنانے اور ان میں تشویق  
 و ترغیب کے جذبات اجاگر کرنے کے لئے یہ کس حد تک مدد و معاون ہیں۔

(۲۳)

# امام ابو حنیفہ کی فقہ

ہماری اس بحث و تمحیص سے سب سے بڑی  
**امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب تصانیف کی بحث** غرض یہی ہے کیونکہ فقہ ہی آپ کا وہ امتیازی

وصف ہے جس سے آپ سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کی۔ اس کتاب کی تصنیف سے ہی  
 ہمارا مطلب اور غایت مقصود ہے۔

آپ کی فقہ کا جائزہ لینے میں ہمیں ایک مشکل کا سامنا ہونا ہے اور وہ یہ کہ اس مقصد کے حصول کا راستہ  
 آسان نہیں کیونکہ آپ کی فقہ پر اپنی کوئی تصنیف موجود نہیں جو کتابیں آپ کی طرف منسوب ہیں وہ عقائد و  
 کلام کے موضوع پر ہیں مثلاً فقہ اکبر رسالۃ العالم و المتعلم مکتوب بنہم عثمان اللبّی کتاب الرد علی القاریہ  
 العلم شرفاً و غرباً و بعداً و قرباً۔

علماء کو آپ کی تصانیف میں سے بھی چند مختصر رسائل مل سکے ہیں۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ فقہ اکبر دراصل فقہ کی کتاب ہے نہ کہ عقائد و کلام کی۔ یہ کتاب ساٹھ ہزار مسائل  
 پر مشتمل تھی اور بعض کے نزدیک اس سے بھی زیادہ۔ لیکن یہ کتاب مل نہیں سکی اور جو چیز سامنے موجود نہ ہوں  
 متعلق کیا قیاس رائی کی جاسکتی ہے، اگر یہ کتاب پیش نظر ہوتی تو مستحجوز کے بعد اندازہ لگایا جاسکتا تھا کہ اس میں کس  
 حد تک صحت پائی جاتی ہے۔

بہر حال مشہور یہی ہے کہ فقہ اکبر کا موضوع عقائد ہے اور وہ یہی کتاب ہے نہ کہ کوئی دوسری فرضی  
 کتاب، کیونکہ ایسی کوئی کتاب دیکھنے میں نہیں آئی۔ اگرچہ اس مشہور فقہ اکبر کی نسبت بھی آپ کی طرف عمل نظر و  
 تامل ہے اور قطعی طور سے ثابت نہیں کہ یہ آپ کی تصنیف ہے۔



(۲۴)

# فقہ حنفی کی نقل و روایت

قبل ازیں بیان ہو چکا ہے کہ فقہ میں امام ابو حنیفہؒ نے کوئی مرتب و منظم کتاب تصنیف نہیں کی اگر آپ کے عہد کے حالات پر ایک مختصر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات روحِ عصر اور رفتارِ زمانہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ کتابیں تصنیف کرنے کا رواج آپ کی وفات کے بعد یا آپ کی زندگی کے آخری دور میں ہوا جب کہ آپ بوڑھے ہو چکے تھے۔

عصرِ صحابہ میں جو مجتہد پائے جاتے تھے وہ اپنے فتاویٰ اور اجتہادات کو جمع نہیں کرتے تھے بلکہ انہوں نے حدیث نبویؐ کی جمع و تدوین بھی نہیں کی۔ اس لئے کہ اصولِ دین بدون شکل میں کتاب اللہ ہی میں موجود ہے۔ وہی شریعت کا عمود، نورِ مبین اور اللہ کی مضبوطی ہے۔ لیکن اس دور کے بعد حالات کے تقاضا سے مجبور ہو کر علماء حدیث نبویؐ اور فقہ و فتاویٰ کی تدوین میں لگ گئے۔

مدینہ کے فقہاء حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ان کے بعد تابعین کے فتاویٰ جمع کرنے لگے۔ ان کو دوسرے مسائل کے

## تدوین فقہ کا آغاز

لئے مدینہ ہی قرار دیتے تھے۔ عراقی فقہاء عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کے فتاویٰ، شرح اور دیگر قضاۃ کوئٹہ کے فیصلوں کو جمع کرتے تھے۔ راویوں کا بیان ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے بھی فتاویٰ و مبادی کو ایک مجموعہ میں جمع کیا تھا امام ابو حنیفہؒ کے استاد حماد کا بھی ایک مجموعہ تھا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ مجموعے محبوب مرتب کتابوں کی حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کی حیثیت ایک ذاتی دائری کی تھی کہ مجتہد عبدالضرورت اس کی طرف رجوع کرتا تھا مگر اسے لوگوں کے سامنے ایک کتاب کی طرح نہیں پیش کرتا تھا۔ وہ صرف



نیان کے ڈر سے اسے ضبط تحریر میں لے آتا تھا۔ خود صحابہؓ بھی شاذ و نادر ہی کتاب سے مروی تھے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک صحیفہ تھی جس میں فقہی مسائل درج تھے۔ معلوم ایسے ہوتا ہے کہ تابعین کے دور میں ان نادر حالات میں قوی سے اضافہ ہوا اور اس کے بعد ان سے تالیف و تدوین کی تخم ریزی کا کام لیا گیا۔ چنانچہ امام مالکؒ نے موطا، ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج اور فقہ حنفی کی دیگر کتب تدوین کیں۔ پھر امام محمدؒ کا دور آیا تو انہوں نے مکمل یا تقریباً مکمل فقہ حنفی کو ترتیب دیا۔

یہ بات پاپی ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام محمدؒ کی کتب میں درج کردہ فقہی روایات کی حقیقت

کہ امام ابو حنیفہؒ نے فقہ کی کوئی مرتبہ

منظم کتاب تصنیف نہیں کی۔

مشہور یہ ہے کہ آپ کے اصحاب نے تلامذہ آپ کی فقہی آراء کو تدوین کرتے اور ضبط تحریر میں لاتے تھے کبھی آپ انہیں اطلاع بھی کرتے۔ امام محمدؒ کی کتاب میں بڑی حد تک آپ کی آراء کی نقل میں مگر اس کا یہ معنی نہیں کہ انہوں نے ان سب کو امام صاحب سے سن لیا ہو مگر تدوین، وفات امام کے بعد عمل میں لائے ہوں بلکہ واقعہ غالباً یوں ہوا ہو گا کہ انہوں نے اپنے استاد ابو یوسفؒ یا دیگر اساتذہ سے اخذ کر کے اپنی ذاتی ڈاٹری میں جمع کر لئے ہوں اور کچھ اقوال انہوں نے براہ راست بلا واسطہ امام سے بھی سنے ہوں۔ مگر ایسے اقوال کی تعداد بہت کم ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی باہم صحبت و استفادہ کا زمانہ اتنا کم ہے کہ اس میں اتنے کثیر التعداد اقوال کا احاطہ ممکن نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے وقت آپ کی عمر اتنی کم تھی کہ اس کم سنی میں اتنے بڑے کام کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ آپ کی وفات کے وقت امام محمدؒ صرف اٹھارہ سال کے تھے اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ آپ نے اس عمر میں امام سے وہ تمام روایات اخذ کر لی جو انہوں نے اپنی کتابوں میں جمع کیں۔

نابریں ضروری ہے کہ امام محمدؒ نے یہ روایات امام کے تلامذہ کے جمع کردہ متداول مجموعوں سے لی ہوں گی۔ یہ مفروضہ بھی درست معلوم نہیں ہوتا کہ امام محمدؒ نے یہ روایات امام ابو یوسفؒ سے سن کر تدوین کر لی ہوں اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ اس کی ذکر سند سے ضرور کام لیتے اور انہیں بطریق روایت بیان کرنے کا اعتناء کرتے۔ ہمیں اخبار تاریخیہ سے یہ پتہ بھی چلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ ان کے فتاویٰ قلم بند کرتے تھے اور گاہ سے آپ ان کی تائید یا تبدیلی کے لئے انہیں ملاحظہ بھی فرماتے تھے۔ ابن البرزازی کی کتاب میں مذکور ہے

ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ میں ابو حنیفہؒ کے اقوال ان کو پڑھ کر سنا یا کرتا تھا۔ ابو یوسفؒ نے اس  
 مسودہ میں اپنے اقوال بھی داخل کر دیئے تھے۔ میری کوشش یہ ہوتی تھی کہ ابو یوسفؒ کے  
 اقوال کا ذکر نہ آنے پائے۔ ایک روز غلطی سے میں نے امام کا قول ذکر کرنے کے بعد یہ کہہ  
 دیا کہ یہاں ایک اور قول بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے اس دوسرے قول کا قائل کون  
 ہے؟ بعد ازاں میں ابو یوسفؒ کے قول پر نشان لگا دیتا تھا تاکہ آپ کے سامنے اس کا ذکر نہ آجائے۔  
 اس واقعہ سے ہمارے ذکر کردہ معقول استنباط کی تائید ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے چند کتب کو آپ  
 کی طرف منسوب کیا ہے یا ان کا قول ہے کہ آپ نے فقہ کو مدون کیا۔ ان کی گفتگو اسی اساس پر مبنی ہے اور  
 وہ یہ کہ امامؒ کے تلامذہ نے آپ کی زیر سرپرستی آپ کے اقوال مدون کئے اور حضرت امامؒ نے کبھی کبھی اس  
 پر نظر ثانی فرمائی۔

خیر ان امالی را ملائی تقریروں اور ان کی جمع و تدوین میں آپ کی کدو کاوش کی نسبت آپ کی جانب کسی  
 بھی ہو یہ حقیقت اپنی جگہ پر محتاج بیان نہیں کہ آپ نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی جو آپ کی  
 طرف منسوب کی جاتی ہو۔ لیکن علامہ مکیؒ المناقب میں لکھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اولین شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا۔ آپ سے قبل یہ فخر کسی کو حاصل نہ  
 ہو سکا صحابہؓ و تابعینؒ نے نہ ابواب مرتب کئے اور نہ کوئی با ترتیب کتاب تصنیف کی۔ ان کا ماتر  
 اعتماد قوت فہم پر تھا۔ ان کے دل ہی علوم کے صندوق تھے۔ امام ابو حنیفہؒ نے آنکھ کھولی تو دیکھا  
 کہ ادراق علم بکھرے پڑے ہیں۔ ان کے جی میں آیا مبادا بعد میں آنے والے ناخلف انہیں ضائع کر دیں  
 حدیث نبوی میں ارشاد ہے :-

ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من تلويب العبلان وانما ينتزعه بموت

العلماء فيقتل ذوساء جهال فيفتون بعير علم فيضلون ويضلون۔ یعنی اللہ تعالیٰ علم  
 کو اس طرح قبض نہیں کرے گا کہ فوراً لوگوں کے سینوں سے اسے سلب کر لے بلکہ علماء کو موت دے  
 کر وہ لوگوں کو علم سے محروم کر دے گا۔ علماء کے بعد لوگوں میں کچھ جاہل قسم کے سربراہ رہ جائیں گے جو  
 علم کے بغیر فتویٰ دینے لگیں گے خود بھی بھٹکے ہوئے ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

لہ المناقب لابن البرزازی ص ۱۰۹ ج ۲۔ ۴ مشکوٰۃ کتاب العلم (ج ۱)

اس حدیث کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ نے تدوینِ علم کا بیڑا اٹھایا اور اسے ابواب و کتب میں مضبوط و مرتب کر دیا۔ چنانچہ پہلے مسائل طہارت پھر نماز، پھر عبادات پھر معاملات اور مسائل میراث پر ختم کر دیا۔ طہارت کے بعد نماز کے مسائل اس لئے ذکر کئے کہ نصیح عقائد کے بعد نماز اولین فریضہ ہے جو انسان پر عائد ہوتا ہے کیونکہ نماز عبادات میں ایک خصوصی مقام رکھتی ہے اور اس کا وجوب بلا تخصیص جہود مسلمانوں پر ہے۔

اس قول کا مطلب یہ ہے کہ تدوین سے ان کی مراد آپ کے تلامذہ کی جمع و تالیف ہے اور شاید اس میں آپ کی راہنمائی بھی شامل ہوتی تھی۔ بلکہ راجح یہ بھی ہے۔ اسی لئے مذکورہ بالا کتاب میں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے ذکر مسائل کا طریقہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”آپ نے اپنے مسلک کی اساس اپنے تلامذہ کی شوریٰ پر رکھی اور ان پر اپنی رائے ٹھونسٹی نہیں چاہی اس سے آپ کا مقصد دینی کاوش اور خدا و رسول سے تعلق خلوص میں امکانی حد تک کوشاں رہنا تھا۔ آپ ایک ایک مسئلہ پیش کر کے تلامذہ کے جوابات سنتے اور پھر اپنا مافی الضمیر بیان فرماتے۔ ضرورت کا تقاضا ہوتا تو ان سے تبادلۂ افکار بھی کرتے جب ایک قول پر اگر بات ٹھہر جاتی تو ابو یوسفؒ سے اصول میں درج کر لیتے۔ اسی طرح انہوں نے سب اصول تحریر کر لئے۔“

یہ ہے وہ طریقہ تحریر جس کے مطابق امام صاحبؒ اور آپ کے اصحاب کا مذہب مدون ہوا جس کی آپ کے تلامذہ نے مرتب و منظم، مبسوط اور کتابی شکل میں اشاعت کی۔



(۲۵)

## مسند ابی حنیفہ

اگرچہ فقہ میں کوئی مرتب کتاب آپ کی طرف منسوب نہیں ملتی لیکن احادیث و آثار پر مشتمل ایک مسند کی نسبت بھی آپ کی طرف کی جاتی ہے۔ احکام شریعہ پر مشتمل کتابوں کی طرح یہ فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ مسند آپ کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہو کر آپ کی جانب منسوب ہوئی؟ یا آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ کی فقہ کی طرح یہ آثار بھی آپ سے روایت کئے اور آپ کے حلقہ درس میں سن کر پہلے انہیں جمع کیا پھر مرتب و منسوب کرنے کے بعد انہیں لوگوں میں خوب پھیلا دیا۔

پھر کیف یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے روایات کافی ذخیرہ جمع کیا تھا اور انہیں آثار کے نام سے موسوم کیا۔ اسی طرح محمد بن حسن شیبانیؒ نے بھی آثار کے نام سے روایات کا ایک ذخیرہ جمع کیا تھا ان دونوں کتابوں کی مرویات بڑی حد تک ایک جیسی ہیں۔

یہ سوال کہ کیا مسند میں موجود روایات آپ کے تلامذہ کی روایت کردہ ہیں؟ بعض علماء نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے اور اکثر علماء نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا اپنی کتاب تجلیل المنفعہ میں کہنا یہ ہے کہ:-

”مسند ابی حنیفہ آپ کی جمع کردہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ احادیث محمد بن حسن کی کتاب الآثار میں پائی جاتی ہیں۔ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ احادیث کے علاوہ کچھ دوسری چیزیں بھی موجود ہیں۔ حافظ ابو محمد الحارثی نے جو

”تین صدیاں بعد ہوئیں امام ابو حنیفہؒ کی احادیث سے اعتناء کیا اور لحاظ شیوخ ابی حنیفہؒ

اس کو مرتب کیا۔

پھر حافظ ابوبکر المقرئ نے مرفوع احادیث کو مسند حارثی سے الگ کر کے جمع کیا جو مسند حارثی

چھوٹی کتاب ہے۔ اسی انداز کی حافظ ابوالحسین بن مظفر کی مسند ابی حنیفہ بھی ہے۔ یہی وہ مسند ابی حنیفہ

جس کو تخریج رجال کے لئے حافظ ابوعبداللہ محمد بن علی حمزہ (یہ حسینیؒ) نے منتخب کر دانا۔ وہ حسین بن خضر

کی مسند جو تاجر شخص ہیں اور ان کی مسند میں ایسے زیادہ پتیریں ہیں جو حدیثی اعدان المقرئ کی

مسند میں نہیں۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک جو مسند امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے وہ

آپ کی تالیف نہیں۔ حافظ ابن حجر نے ان علماء کا ذکر بھی کیا ہے جنہوں نے اس مسند کی روایت کی ہے۔

ابن حجر کا ذکر کردہ روایات کے علاوہ بھی کچھ روایات موجود ہیں مثلاً حنفی کی روایات۔

حاجی حلیفہ کشف الظنون میں مسند ابی حنیفہ کی روایت اس میں اختلاف اور اس کی جمع اور ترتیب

و تخیص کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”مسند ابی حنیفہ۔ بن زیاد ڈولوی نے روایت کی۔ شیخ قاسم بن تطلون نے اس مسند کے نسخ

بروایت حارثی کو تہی ابواب کے مطابق ترتیب دیا۔ پھر اس پر ابان بن کعبہ بن جرد و جرد

میں ابن بجال الدین محمود بن احمد تولوی دمشق المتوفی ۳۸۰ھ نے مسند ابو حنیفہ کا التعمیر نام

سے اختصار کیا اور اس کی المستند نامی شرح لکھی۔ ابوالوئید محمد بن محمود غاندی متوفی ۶۶۵ھ

نے مسند کے زوائد کو جمع کیا۔

ابوالوئید کا بیان ہے کہ میں نے شام کے بعض جہلاء کو دیکھا جو امام ابو حنیفہ کی قدر و قیمت سے

نا آشنا تھے۔ آپ کی تخیص شان میں سرگرم رہتے اور آپ کے مقابلے میں دوسروں کی تعریف

سے ابوبکر محمد بن ابراہیم الخازن۔ ابن المہری متوفی ۳۳۰ھ (ج۔ ۱)۔ ابن مہر متوفی ۵۲۲ھ خطوط ہلالی

کے مابین وضاحت ہمارے طرف سے ہے۔ اصل کتاب میں ناش غلطی ہے کہ اس کتاب کا ناظر ابوزرعہ ابوالفضل

بن الحسین العزاقی لکھا ہے۔ تاجل المتعین کی طرف مراجعت کیے تصحیح کی گئی (ج۔ ۲)۔ مسند ابی حنیفہ

بروایت الحنفی ۱۳۱۰ھ میں آٹھویں امام بخاری کی الادب المفرد کے حاشیہ پر بھی۔ یہ مختصر کتاب ہے۔ (مصنف)



گوتے۔ ان کا قول تھا کہ آپ قلیل الحدیث تھے۔ جب کہ دوسرے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ کی منشاہی اور امام مالکؒ نے موٹا لکھی۔ لیکن آپ نے علم حدیث میں کوئی کتاب تحریر نہیں کی اور صرف چند احادیث آپ سے مروی ہیں۔ یہ سن کر غمے دینی غیرت نے آیا اور میں نے پختہ ارادہ کیا کہ آپ کی وہ پذیرہ سائید جو فحول علماء حدیث نے جمع کی ہیں ان کو یکجا کر دوں۔ وہ پذیرہ سائید مندرجہ ذیل علمائے جمع ہیں۔

۱- امام حافظ ابوالقاسم طلحہ بن محمد بن جعفر شاہ العدل رمتونی (۳۰۰ھ)

۲- امام حافظ ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب حارثی بخاری المعروف عبداللہ الاستاذ رمتونی (۳۰۰ھ)

۳- امام حافظ ابوالحسن محمد بن مظہر بن موسیٰ بن عیسیٰ بن محمد رابغدادی رمتونی (۳۰۰ھ)

۴- امام حافظ ابویعیم اصہبانی شافعی (احمد بن عبداللہ رمتونی ۳۰۰ھ)

۵- الشیخ ابوبکر محمد بن عبدالباقی بن محمد انصاری رمتونی (۳۰۵ھ)

۶- امام ابواحمد عبداللہ بن عدی جرجانی ادرتونی (۳۶۵ھ)

۷- امام حافظ عمر بن حسن شیبانی رمتونی (۳۳۹ھ)

۸- ابوبکر احمد بن محمد بن خالد کلاعی

۹- امام ابویوسف القاضی۔ آپ کی روایت کا نام "نسخۃ ابویوسف" ہے۔

۱۰- امام محمد بن حسن شیبانی۔ اس کا نام "نسخۃ محمد" ہے۔

۱۱- امام ابوالعینفہ کے فرزند امام حماد (رتونی ۳۱۰ھ)

۱۲- امام محمد القیاسی یہ زیادہ تر تابعین سے مروی ہے اور آثار کے نام سے موسوم ہے

۱۳- امام حافظ ابوالقاسم عبداللہ بن ابی العوام سعدی رمتونی (۳۲۵ھ)

۱۴- خطوط ہلالی کے اندر وھیات ہماری طرف سے ہیں (ع ۳) ۱۵- جامع سائید الامام اعظم (ص ۵ جلد ۱) میں الاشیاف ہے والہ اعلم (ع ۳) ۱۶- جامع المسائید کے آخر میں (ص ۳۹۲ ج ۲) لکھا ہے کہ یہ مندرجہ درحقیقت محمد بن خالد وہابی کی جمع کردہ ہے روایت ابوبکر کلاعی (ع ۳) ۱۷- غالباً کتاب الآثار از امام ابویوسف اور کتاب الآثار امام محمد و کتاب الآثار امام حماد کو مندرجہ سے تعبیر کر دیا گیا ہو (ع ۳)



۱۲- امام حافظ ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن شمس الدین المتوفی ۵۲۱ھ۔ ان کا تخریج بہت سہ ہے۔

۱۵- امام مادوری داؤد الحسن علی بن محمد بن حبیب متوفی ۴۲۵ھ

میں نشان مسائید کے فقہی ابواب پر مرتب کیا اللہ مکرر احادیث حذف کیا کریں اور تکرار اسائید کو

چھوڑ دیا۔

یہ ہے وہ بیان جو حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون نے ابو المودید خوارزمی کا نقل کیا ہے کہ انہوں نے کسی طرح سند کی مختلف روایات کو جمع کیا جس سے واضح ہوتا ہے کہ مندا ابو حنیفہ کی نسبت آپ کی طرف اس طرح نہیں جیسے موطا کی نسبت امام مالک کی طرف کیونکہ امام مالک نے موطا کو خود مدون کیا تھا۔ اور دوسرے لوگوں نے موطا کو آپ سے مرتب و منسوب صورت میں روایت کیا۔

بخلاف انہوں نے امام ابو حنیفہ کی طرف بڑے مندر منسوب ہے۔ وہ آپ سے ایسی منقول روایات ہیں جنہیں آپ نے نہ جمع کیا نہ ترتیب دیا بلکہ ترتیب و ترمیم کے کام روایت نے سراسر انجام دیتے ہیں یہ بات سند ہذا کے امام کی طرف فی الجملہ منسوب ہونے میں قانع نہیں۔ البتہ نسبت راویوں کے مختلف ہونے سے بدل جاتی ہے۔

کشف الظنون ص ۱۷۷ جلد ۱ طبع اشبہل ۱۳۷۲ھ لیکن جامع المسائید مطبوعہ ص ۵۳ میں اس خزانہ کی جہاں اس میں زبردست نام حسن بن زیاد لکھی

متوفی ۲۱۰ھ کا نام ہے (ع-ج)

شاہ عبدالعزیز صاحب اور مولانا کشمیری نے بھی قابل ملاحظہ ہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں۔

حضرت امام عظیمؒ کے بالفعل مشہور است تالیف تاضی التصانف ابو المودید محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی کے سند ششصد و ہفتاد و چہار آئینہ السراج ساختہ مسائید امام عظیمؒ کے علمائے سابق پر داخہ بودند و میں سند جمع کردہ بزرگ خود بیچ چیز از مردیات امام عظیمؒ ترک نہ کردہ ..... پس ان سند نسبت بخبرت امام کردن از ان باب است کہ سند انی بکر را ششصد از سند امام احمد نسبت ابو بکر صدیق نیامد از تصانیف ایشان انکاریم و ان مغلطہ پیش نیست اخصاً در کتاب ابن حجر ص ۳۷۰ مولانا کشمیری لکھتے ہیں۔

مجاہد خوارزمی کو امام صاحبؒ کا سند کہنا مجازی اخلاق ہے۔ خوارزمی خود ساتویں صدی میں تھے۔ جن سندوں کو جمع کیا ہے وہ بھی اکثر تیسری چوتھی صدی یا اس سے ہی لڑائی پر لکھے (۳۱۷)



(۲۶)

# فقہ حنفی کے ناقل تلامذہ امام

ہمارے سامنے فقہ حنفی سے واقفیت حاصل کرنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ کہ اسے امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ سے اخذ کیا جائے۔ کیونکہ تحصیل فقہ ان کے لئے بڑی آسان تھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ پیش آمدہ مسائل میں اپنے استاد کے رد و رد پیلے تیار لہ افکار کرتے اور جب ایک رائے طے ہو جاتی تو اسے قلمبند کر لیتے لیکن اس سلسلے میں ہمارے لئے تین امور سامنے رکھنے ضروری ہیں۔

اہم صاحب کے اقوال کی صحیح حیثیت پہلا امر یہ کہ امام صاحب کے تلامذہ نے مسائل آپ سے ذکر تو کئے ہیں مگر ان کی حیثیت وہ نہیں جو حیثیت

اس صورت میں ہوتی اگر امام صاحب بنفس نفیس اپنی فقہ تحریر فرماتے۔ اس لئے کہ فقہ اپنے خیالات کو خود ضبط تحریر میں لائے تو اس کا فکر صحیح اور براہ راست منتقل ہو کر سامنے آجاتا ہے یعنی اس کے خیالات کا صحیح عکس اور اسکے افکار کو اسی حالت میں قلمبند کرنے سے ان میں روح زندگی دھڑکتی ہے اور وہ افکار زبیرہ اور تابندہ ہو جاتے ہیں۔ وہ کلام شیریں اور خوشگوار معلوم ہونے لگتا ہے چنانچہ آپ کے جو چند رسائل ہمارے سامنے آئے ہیں۔ اسے کاش! کہ آپ کی اپنی فقہ بھی اسی اسلوب و زبان میں لکھی ہوتی ہوتی مگر ع۔ لے بسا آرزو کہ خاک شدہ

دوسرا یہ کہ آپ کے اصحاب نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ دلیل سے عاری ہیں۔ بجز اس کے کہ وہ قول ایک اثر منقول، خبر شہور، صحابی کا فتویٰ یا تابعی کی راہ سے پر ختم ہوتا ہو۔ ان اقوال میں یہ بھی مذکور



نہیں ہوتا کہ امام نے کیسے یہ قیاس کیا، اور اگر استحسان ہے تو وہ کس اصول پر مبنی ہے؟ البتہ امام ابو یوسفؒ کی کتابوں میں کسی حد تک یہ چیزیں موجود ہیں لیکن ان کی تعداد قلیل ہے۔ بلاشبہ ایسے قول نہیں امام ابو حنیفہؒ کی پہچان حاصل کرنے سے بہت دور پھینک دیتے ہیں جو اپنے عصر کے مشہور ترین ماہر قیاسیات تھے۔ اور جن پر مخالفوں نے قیاس آرائی میں اغراق و مبالغہ کی تہمت دھری۔ یہاں تک کہ آپؒ کی سنت کے مقابلہ میں قیاس کو تزییح دینے والے خیال کیا جاتا تھا اور یہ کہ اس طرح انہوں نے اسلامی مجتہد کے شایان شان طریقہ سے تجاوز کیا اور یہ خیال اس لئے پیدا ہوا کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں کوئی شاذ ہی ایسا قیاس ملتا ہوگا جس کی عدت مذکور ہو اور اس کے استنباط و اطرائی تفصیلات موجود ہوں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے وہ استحضانات کہاں گئے جن کے متعلق عام طور سے مشہور ہے کہ ملازہ ان کا مقابلہ نہیں کیے جاسکتے تھے کیونکہ آپؒ کی تربیت درکہ اور فطانت و فراست کا مقابلہ آسان نہ تھا، البتہ جب امام قیاس کو تلامذہ ان کے قیاس میں جمل و منظر سے کام لیتے تھے۔ بڑا شبہ یہ ایسے غلام ہیں جنہیں ہم پورا کرتے کے خواہشمند تھے تاکہ فقہ حنفی کی عمارت تکمیل پا سکتی۔

ہاں البتہ آپؒ کے اصحاب و تلامذہ کے جانشینوں نے دلائل سے اعتقاد کیا اور شرعی احکام میں استخراج قیاسات۔ و وجوہ استحسان اور احکام ہر قسم کے بیان کرنے میں بڑی جانفشانی سے کام لیا۔ لیکن ہم کامل ذوق سے نہیں کہہ سکتے کہ ان کا بیان کردہ استدلال امام ابو حنیفہؒ کے ذہن کی پیداوار اور آپؒ کے منہاج اثبات احکام کے مطابق ہے یا نہیں؟

یہ تو معلوم ہے کہ امام صاحب نے بہت سے پیش آمدہ مسائل میں قیاس و استحسان سے فتویٰ دیتے تھے۔ لیکن بعد آپؒ کے تلامذہ کو جب ان قیاسی یا استحسانی فتاویٰ کی تائید میں کچھ احادیث ملی گئیں تو ان سے مسائل قیاسیہ و استحسانیہ کو عدل کہہ دیا گیا اور قیاس و استحسان کا تذکرہ چھوڑ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے اور امام ابو حنیفہؒ کی تفکیک میں ایک بعد سا پیدا ہو گیا۔

تیسری بات یہ ہے کہ بعد میں آنے والے امام صاحب کے تلامذہ اصحاب امام کا فقہی کارنامہ آپؒ کے مذہب کو نقل کر کے محفوظ کر دینا بلاشبہ ایک عظیم خدمت ہے اور اس سے امام کی جلالیت شان میں قابل قدر اضافہ ہوا کیونکہ یہ اصحاب بذات خود ائمہ وقت تھے

مثلاً امام ابو یوسفؒ —

کتب بڑے جلیل انقدر امام تھے۔ وہ عرصہ دروازہ کھسکا گیا اسی خلافت کے تاقی القضاة رہے۔ اسی طرح امام محمد فقہ الرامی اور فقہ الحدیث کے جامع تھے وہ ایک طرف عراقی فقہ کے راوی تھے تو دوسری جانب موطن امام مالک کے راوی۔ پھر دونوں میں مناسب جمع و تطبیق بھی پیدا کر دی۔ امام صاحب کے ان رفقاء نے اپنے اتناڑ کے راوی اور ان کی فقہ کا ناقل ہونا پسند کیا مگر بعض خود بھی اجتہاد سے کام لیا اس طرز عمل سے آنے والے عرصہ دروازہ میں امام ابو حنیفہؒ کی فضیلت علمی کو چار چاند لگ گئے۔

امور الالکی و غیر سے بعض یورپین محققین جن کو یہ مسائل مطالعہ کرنے کا موقع ملا ایک شبہ کا ازالہ تھا امام سے منقول افکار و آراء کے بارے میں شبہات کا اظہار کرنے لگے اور ان کے کج انداز فکر نے انہیں سمجھنے پر مجبور کیا کہ ان مسائل کی نسبت آپ کی طرف درست نہیں۔ کیونکہ ان کے یہاں ایسے قابل اعتماد ذرائع بہت کم تھے جن سے آپ کی حیات مقصدہ ان کے عہد کے مخصوص احوال جن سے آپ دوچار ہوئے اور آپ کے ان اعمال کا پتہ چل سکے جو دائرہ امکان میں داخل تھے۔ اور ظاہر ہے کہ انہیں صورت ان افکار کی نسبت آپ کی جانب محل نظر و تامل ہے۔ لیکن یورپین مصنفین کا یہ طرز فکر بڑا عجیب ہے! اس لئے کہ ان مسائل و فتاویٰ کے ناقل آپ کے وہ تلامذہ تھے جو ان افکار کے عینی شاہد تھے۔ وہ سب کے سب قابل اعتماد تھے نہ خبر میں اہانتہ کرنے سے متہم نہ دروغ گوئی کے عادی۔ ان میں کا ہر ایک اپنے زمانے میں بڑا بار سوخ اور با اثر تھا۔ کس قدر مقام حیرت و استعجاب ہے! کہ جب ایسے فقہ تلامذہ یہ کہیں کہ ہمارے اتناڑ نے یوں فرمایا یا انہوں نے فلاں بات کی تاہم کی تو آخری دور میں پیدا ہونے والے یورپین اہل فکر و کار ہمیں کہہتا ہے نقل کرنے میں تمہاری بات قابل تسلیم نہیں اور ہم اسے قبول نہیں کرتے۔ مگر یہ بات کوئی نئی نہیں کیونکہ مستشرقین اسی طرز فکر کے عادی ہیں اور مشرقی مفکرین ان کی اندھا دھند تقلید کرتے جاتے ہیں! —

خیر کچھ بھی ہو ہم فقہ حنفی آپ کے انہی تلامذہ سے اخذ کریں گے اور بجز اس امام صاحب کے تلامذہ کے اور کوئی ذریعہ ممکن نہیں۔ لہذا ان ناقلین فقہ کا مختصر تذکرہ ہمارے



لئے ازسین ناگزیر ہے۔ اب ہم ہر ایک کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

آپ کے بہت سے تلامذہ تھے۔ بعض آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر زانوئے ادب  
تہ کرتے۔ کچھ عرصہ تک کسبِ نبض کرتے اور آپ کا طریق و نہاج اخذ کرنے کے بعد وطن لوٹ جاتے۔  
بعض آپ کے وابستہ و امن رہنے اور تاحینِ حیات چھوڑ کر نہ جاتے۔ ایک مرتبہ مؤخر الذکر تلامذہ کے بارے  
میں فرمایا،

”یہ تیس آدمی ہیں۔ ان میں سے اچھا ایسے قاضی بننے کے لائق ہیں۔ چھ مفتی بننے کے اور  
ابو یوسف زفر قاضی اور مفتیوں کی تادیب و اصلاح کی قابلیت رکھتے ہیں۔“

اس میں شبہ نہیں کہ جن تلامذہ کو آپ نے قاضی مفتی اور ان کے سرقی بننے کے لائق بتایا ہے ان  
کا ذوقِ علمی آپ کے عینِ حیات اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ یہ بخیر و خوبی ان مناصبِ خطیرہ کی ذمہ داریوں سے  
عہدہ برآ ہو سکتے تھے اور ان کا سن و سال بھی اس قابل تھا۔ البتہ امام محمد ان میں شمار نہیں کیے جاسکتے  
کیونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت وہ صرف اٹھارہ سال کے تھے۔ لہذا ان کا شعور اتنا پختہ نہیں  
ہو سکتا جو عہدہٴ قضا کے لئے ضروری ہے۔ اور اس عمر کے لوگوں کو قاضی بنایا بھی نہیں جاتا تھا۔ ہم  
واقف ہیں کہ فقہِ حنفی خصوصاً اور فقہِ عراقی و حجازی امام محمد کی کتابوں کی دہریوں احسان ہے۔ وہ یہی  
کتب ہیں جنہوں نے اس خاص فقہ کو ہمیشہ کے لئے اپنے اوراق میں سمویا۔ تاخرین کے لئے اسے مصدق  
مرجع بنایا جس کی طرف عند الضرورت رجوع کیا جاسکتا ہے اور اس کو ایسا سرچشمہ بنا دیا کہ جس سے  
نقشہ کا ماہان فقہ ہمیشہ اپنی پیاس بجھاتے رہیں گے۔

اب ہم ان تلامذہ کا مختصر حال بیان کریں گے جنہوں نے فقہِ حنفی کی تدوین میں حصہ لیا۔ قطع نظر  
اس سے کہ ان کی مدتِ تعلیم دراز تھی یا کم (مثلاً محمد بن حسن کہ ان کی تعلیمی مدت نہایت قلیل تھی) بشرطیکہ  
انہوں نے فقہِ حنفی کو آئندہ ادوار تک نقل کرنے میں کچھ زندہ نقوش چھوڑے ہوں۔ اس کا آغاز ہم  
آپ کے ان تلامذہ سے کرتے ہیں جو سب سے زیادہ بااثر تھے۔ پھر اس کے بعد ان بااثر اصحاب  
کا ذکر کریں گے جو ان سے ملتے جلتے تھے۔

قاضی ابو یوسفؒ | یعنی یعقوب بن ابراہیم بن جلیب الصاری، کوفہ میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم



در کو ذیہ میں سکونت پذیر رہے۔ آپ عربی الفہم تھے۔ مروالی میں سے نہ تھے ۱۱۳ھ میں  
ت ہوئی اور ۱۱۴ھ میں وفات پائی۔

آپ شروع میں بڑے غریب تھے۔ محنت مزدوری کر کے پیٹ پالتے تھے لیکن ادھر شوقِ علم  
و انگیز تھا۔ اس لیے علماء کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ بھی کرتے تھے۔ جب امام ابو حنیفہؒ نے  
پکی یہ حالت دیکھی تو ان کی مالی مدد کرنے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ علم ہی کے ہو کر رہ گئے۔ قبل  
یہ آپ قاضی ابن ابی یعلیٰ کے شاگرد رہ چکے تھے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے وابستہ فخر اک ہو گئے۔ معام  
ہو گیا ہے کہ آپ امام ابو حنیفہؒ کی زندگی میں یا آپ کی وفات کے بعد محدثین سے بھی میل جول رکھتے  
تے اور ان سے کسبِ نفع کرتے۔ امام ابن جریر طبری لکھتے ہیں: "قاضی ابو یوسفؒ بڑے حقیقہ عالم اور حافظ  
۔ حفظ حدیث میں بڑی شہرت رکھتے تھے۔ محدثان کے یہاں حاضر ہوتے اور پاس یا ساتھ  
ادیت تک یاد کر لیتے پھر کھڑے ہو کر اٹھا کر دیتے۔ بڑے کثیر الحدیث تھے۔ آپ میں خلفاء مہدی  
ہی اور ہارون الرشید کے قاضی رہے۔" ابن عساکر لکھتے ہیں: "ہارون الرشید آپ کا بہت احترام کرتے  
تے اور ابو یوسفؒ ان کے یہاں بڑے مؤثر و مکرم تھے۔"

منصبِ قضا پر فائز ہونے کی وجہ سے بعض محدثین آپ کی روایت کردہ حدیث قبول نہیں کرتے  
تے۔ عدم قبولِ روایت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کا شمار ان فقہاء میں ہوتا تھا جن پر روایت کا غلبہ  
یا۔ اسی لئے مورخ طبری لکھنا چاہا: "اہل حدیث کی ایک جماعت آپ کی حدیث کو اس لئے قبول نہیں  
تی تھی کہ آپ پر اس کے غلبہ تھا مسائل و احکام سے فروعات کا استنباط کرتے تھے۔ مزید برآں سعید  
طغان اور منصبِ قضا پر فائز ہونا بھی اس کا ایک سبب تھا۔"

فقہ حنفی کو امام ابو یوسفؒ کے طفیل (القدر) فروغ حاصل ہونے سے۔ مہدہ قضا پر فائز ہونے کی وجہ  
سے آپ نے حنفی فقہ کو عملی طور سے جینٹل کر دیا کیونکہ قضا میں اکثر لوگوں کی مشکلات سے درچار  
ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے امراض کی تشخیص کرنے کے بعد ان کے مازالہ کی فکر دماغ گیر ہوتی ہے۔  
اس طرح آپ عام لوگوں کی ضروریات و حاجات سے آگاہ ہونے سے نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کا تیسرا  
نشان سرختری مفرد تھا۔ مجموعہ قضا کا عملی زندگی سے اخذ تھا۔ امام ابو یوسفؒ کے منصبِ قضا پر فائز ہونے سے فقہ حنفی

کو پڑا غرور حاصل ہوا اور آپ عباسی خلافت کے اولین قاضی قرار پائے۔ اسی کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ جس اثر و نفوذ سے امام ابو یوسف بہرہ ور ہوئے اس سے فقہ حنفی کے شیوع و فروغ میں بے حد اضافہ ہوا۔ شاید امام ابو یوسف فقہاء الرائے میں سے اولین فقیہ تھے جنہوں نے اپنے اقوال کو احادیث نبویہ سے تویید کیا اور اس طرح اہل الرائے اور اہل حدیث کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کر دیا کیونکہ آپ محدثین سے بھی کسبِ علم و فضل کر چکے تھے۔ یہاں تک کہ آپ اصحابِ ابی حنیفہ میں سب سے بڑے حافظ حدیث کہلاتے۔

امام ابو یوسف نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں انہوں نے اپنے اور اپنے استاذ کے افکار و نظریات کو مدون کر دیا۔ ابن النیران کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اصول دینامی میں ابو یوسف کی تصانیف یہ ہیں۔ (۱) کتاب الصلوٰۃ (۲) کتاب الزکوٰۃ، (۳) کتاب الصیام (۴) کتاب الفرائض (۵) کتاب البیوع (۶) کتاب المحرور (۷) کتاب الوکالۃ (۸) کتاب الرصایا (۹) کتاب الصيد والتبایح (۱۰) کتاب العصب والاستبراء (۱۱) کتاب اختلاف الامصار (۱۲) کتاب الرد علی مالک بن انس (۱۳) مسائل خراج پر مشتمل ایک مکتوب بنام ہارون الرشید (۱۴) کتاب الجوامع جو آپ نے یحییٰ بن خالد کے لئے تصنیف کی یہ چالیس کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے لوگوں کے اختلاف اور قابلِ عمل رائے کا ذکر کیا ہے۔

غلطہ ازیمی ابو یوسف کے کچھ اہل بھیجی میں جنہیں قاضی لیشیرینا وید نے روایت کیا ہے یہ پچیس کتب پر مشتمل ہے جو سب کی سب ابو یوسف کی تقریحات میں سے ہیں۔

یہ ابن زبیر کا بیان ہے لیکن انہوں نے بعض کتب کا ذکر نہیں کیا۔ ان کتابوں میں امام ابو حنیفہ کے افکار و نظریات اور ان کی طرف سے دفاع پر مشتمل ہیں اور وہ کتابیں یہ ہیں۔ کتاب الآثار و اختلاف ابن ابی سیارہ الرد علی سیر الارزاعی، کتاب انخرج۔

۱۔ الحدیث غالباً یحییٰ بن خالد برکی، خانہ ان برک کا نامور ضرورتاً (ج) ۱۰۸۶ الفہرست ابن زبیر، الفہرست میں ۲۵۶ نمبر پر ہے۔

۲۔ الحدیث ابن زبیر کا ذکر آئی ہے وہ سب سے پہلے غالباً اللہ کے شے ہوگی۔ (ج) ۱۰۸۶

ذیل میں ہم ان کتابوں کا مختصہ جائزہ لیں گے۔

یہ قاضی ابویوسفؒ کا ایک خط ہے جو انہوں نے خلیفہ ہارون الرشید کے نام لکھا اس  
**کتاب الخراج** میں وہ حکومت کے مالی وسائل اور ذرائع آمدنی کی تفصیلات تک ذکر کرتے ہیں۔ ان  
 کا زیادہ اعتماد قرآنی دلائل، احادیث نبویہ اور صحابہ کرام کے فتاویٰ پر ہے۔ یہ احادیث روایت کر کے ان  
 سے عمل کا استنباط اور صحابہ کے ان پر عمل کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے اقوال سے ان کے افعال کا مستنبط نکالتے  
 ہیں اور جب قیاس رائے میں صحابہ کی مخالفت کرتے ہیں تو اسے عمل پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

آپ کے بعض قیاسات جب حضرت عمرؓ کی رائے کے خلاف معلوم ہوتے تو آپ اپنے قیاس پر  
 فرضی اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے مثلاً وہ ایک فرضی اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیتے  
 ہوتے لکھتے ہیں۔

”ابویوسف سے دریافت کیا گیا کہ اہل خراج کی اراضی سے حاصل شدہ غلے اور ان کے پھل دار  
 درختوں مثلاً کھجور، انگور اور دیگر اشجار کے پھلوں میں آپ جو ایک مخصوص تقسیم کے قائل ہیں اس کی  
 کیا دلیل ہے؟ آپ نے حضرت عمرؓ کی پیروی کرتے ہوئے وہی خراج کیوں نہیں لیا جو  
 حضرت عمرؓ نے اہل خراج کی اراضی، کھجوروں اور درختوں پر مقرر کیا  
 تھا جب کہ اہل خراج اس پر راضی تھے اور بخوشی اسے برداشت کرتے  
 تھے؟“

ابویوسف نے جواب دیا: حضرت عمرؓ کو بخوبی معلوم تھا کہ جو خراج اس زمین پر مقرر کیا گیا ہے  
 وہ اس کی حیثیت سے زیادہ نہیں اور زمین سے برداشت کرنے کے قابل ہے۔ آپ نے خراج  
 مقرر کرتے وقت یہ نہیں فرمایا تھا کہ اہل خراج کے لئے ہمیشہ یہ ادائیگی ضروری ہے اور مجھ اور  
 میرے جانشینوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس میں کمی بیشی کر سکیں۔ بلکہ ہر زمین عراق میں آپ کے  
 عامل حذیفہؓ اور عثمانؓ جب وہاں کی بہترین پیداوار لے کر آئے تو آپ نے انہیں مخاطب کر  
 کے فرمایا: شاید تم نے اس زمین پر اتنا خراج مقرر کیا ہے جسے وہ برداشت کرنے کے قابل  
 نہیں۔ حضرت عمرؓ کے الفاظ اس بات کی روٹھن دلیل ہیں کہ اگر آپ کے عامل اعتراف کر  
 لیتے کہ زمین خراج کی اتنی بھاری رقم کو برداشت نہیں کر سکتی تو آپ ضرور اسے کم کر دیتے اور



اگر آپ کا مقرر کردہ خراج قطعی اور حتمی ہوتا اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہ ہوتا تو آپ ان سے ہرگز نہ پوچھتے کہ زمین قابل برداشت ہے یا نہیں۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ اس میں کمی یا اضافہ کا احتمال نہ ہو جب کہ عثمان بن عفیفؓ حضرت عمرؓ کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں "زمین کے لئے یہ خراج قابل برداشت ہے اور اگر میں چاہوں تو اسے دگنا کر دوں" کیا عثمان یہ ذکر نہیں کر رہے کہ ان کا مقرر کردہ خراج حد اعتدال سے زائد نہیں؟ اور اس میں بھی اضافہ کا امکان ہے۔ حدیفہ حضرت عمرؓ کو جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں "میں نے زمین پر جو خراج مقرر کیا ہے وہ سب برداشت کر سکتی ہے اور اس میں کوئی زیادتی نہیں"۔

یہ پوری کتاب امام ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے اور اس میں دوسرے فقہاء کی روایات کا ذکر نہیں پایا جاتا۔ آپ بہت سے مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اپنا اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں۔ اگر ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کریں کہ جہاں آپ نے اپنے استاذ کے اختلاف کا ذکر نہیں کیا وہ مسائل ان دونوں کے مابین متفق علیہ تھے اور بیان اختلاف سے غالی تمام مسائل امام ابو حنیفہؒ کے افکار و آراء میں متوہما را اخذ کر وہ نتیجہ کہاں تک درست ہوگا؟۔ بظاہر سچا یہ نتیجہ درست ہوگا۔

پھر کیف امام ابو یوسفؒ جب بھی امام ابو حنیفہؒ کی رائے بیان کرتے ہیں تو اسے دلیل و برہان سے ٹوٹا کرتے اور قیاس و استحسان کی وجہ بھی بتا دیتے ہیں۔ علمی امانت کی ادائگی کی فکر انہیں اس قدر دانگیر رہتی ہے کہ وہ استاذ کی دلیل کا بیان اتنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی دلیل کا نہیں۔ چنانچہ ہم امام ابو یوسفؒ اور ان کے استاذ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ بیان کرتے ہیں۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بے آباد زمین کو آباد کرنا چاہے تو اس کے لئے حکم وقت کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ ابو یوسفؒ اسے ضروری نہیں سمجھتے کیونکہ آباد کرنے والا اس زمین کا مالک ہے لہذا اسے اذن کی حاجت نہیں مگر امام ابو حنیفہؒ اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ ابو یوسفؒ دونوں نظریات اور ان کے دلائل و براہین ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جو شخص بجز زمین کو آباد کرنا ہے وہی اس کا مالک ہے۔"

امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے "جو شخص بجز زمین کو آباد کرنا ہے وہی اس کا مالک ہے بشرطیکہ حکم وقت

نے سے اجازت دی ہو اور جو بلا اجازت آباد کرے وہ اس کا مالک نہیں اور خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے لے لے اور جو چاہے اس میں کرے کسی کو اجارہ پر دے دے یا اس کی جاگیر بنا دے۔ ابو یوسف سے کہا گیا کہ حدیث میں تو آتا ہے کہ جو بجز زمین کو آباد کرنا ہے وہی اس کا مالک ہے اور ابو حنیفہؒ اس میں اذن امام کی شرط لگاتے ہیں تو حضرت کا قول بھی کسی دلیل پر مبنی ہوگا، ہمیں یہ ضرور بتائیے امید ہے کہ آپ نے امام سے ان کی حجت و برہان سنی ہوگی۔ ابو یوسفؒ نے کہا ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آبادی امام کی اجازت کے بغیر ممکن نہیں۔ دیکھئے وہ شخص ایک خاص جگہ کو آباد کرنا چاہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مانع ہے۔ آپ بتائیے کس کو حق دار قرار دیں گے، اور دیکھئے اگر کوئی شخص اس بے کار ٹہری ہوئی زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے جو دوسرے کسی آدمی کے صحن میں واقع ہے حالانکہ اسے اعتراض ہے کہ اس زمین پر اسے کوئی حق حاصل نہیں۔ اب دوسرا شخص کہتا ہے کہ اسے آباد نہ کیجئے کیونکہ یہ میرے صحن میں واقع ہے اور اس سے مجھے تکلیف ہوگی۔ ایسے مواقع پر امام ابو حنیفہؒ نے اذن امام کو فیصلہ قرار دیا ہے جب وہ اجازت دے دے گا تو وہ اس زمین کو آباد کرنے کا مجاز ہوگا اور امام کا یہ اذن بالکل بجا اور درست ہوگا اور اگر روک دے گا تو یہ روکنا بھی بعید از قیاس نہ ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام کی اجازت یا عدم اجازت کی صورت میں لوگوں میں ایک ہی جگہ کے بارے میں نہ جھگڑے اٹھیں گے نہ ضرر کی نوبت آئے گی۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے حدیث کی تردید بھی نہیں ہوتی نہ تردید تب ہوتی اگر ابو حنیفہؒ یہ کہتے کہ اگر امام کی اجازت سے آباد کرے تب بھی وہ اس کی حکمت نہیں ہوتی اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اس کی ملک ہو جاتی ہے تو یہ حدیث کی پیروی ہے نہ کہ تردید و مخالفت۔ انہوں نے اذن امام کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ امام کی اجازت باہمی تنازعات اور ضرر کی صورت میں فیصلہ کن ثابت ہو لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ خصوصیت کا اندیشہ نہ ہو اور کسی کو ضرر بھی نہ پہنچتا ہو تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آباد کاری کی جو عام اجازت دی تھی وہ تاروز قیامت موجود ہے لہذا اذن امام کی حاجت نہیں (جب ضرر کی صورت رونما ہوگی تو حدیث نبوی پر عمل کیا جائے گا کہ ظالم کو کوئی حق حاصل نہیں غرضیکہ اسی طرح امام ابو یوسفؒ جہاں بھی اپنے اساذ کا اختلاف بیان کرتے ہیں وہاں تفصیلاً



ان کے دلائل ذکر کر دیتے ہیں بشرطیکہ مقام محتاج تفصیل ہو جیسا کہ بیخبر زمین کے مسئلہ میں۔ کیونکہ آپ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ آپ کے استاذ نے حدیث کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے مفہوم کو اور عام کی قید لگا کر محدود و مقید کر دیا اور جہاں تفصیل کی ضرورت نہیں ہوتی وہاں اجمال سے کام لیتے ہیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اختلاف کا ذکر کرنے میں امام ابو یوسف کا طرز بیان ایک مثالی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر فقہ حنفی کو اختلاف کی طرف نقل کرنے میں عموماً اس کی پیروی کی جاتی تو فقہ حنفی لدی پھندی ہمارے پاس پہنچتی۔

کتاب الخراج بلاشبہ اپنے موضوع پر بہتر اور قیمتی فقہی سرمایہ ہے جس دور میں یہ لکھی گئی اس میں اس کتاب کی کوئی نظر نہیں ملتی۔

**کتاب الآثار** اس کتاب کو یوسف بن ابی یوسف اپنے والد ابو یوسف سے اور وہ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں اس کے بعد سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک یا صحابی تک یا آپ کے پسندیدہ تابعی تک سند متصل ہے۔ بنا بریں یہ کتاب گویا امام ابو حنیفہ کی سند ہے جو امام ابو یوسف اور ان کے فرزند کے توسط سے ہم تک پہنچی۔ مزید برآں سند ابی حنیفہ ہونے کے علاوہ یہ کتاب فقہاء کوفہ کے فتاویٰ پر بھی مشتمل ہے جنہیں امام ابو یوسف نے پسند کیا یا ان کی مخالفت کی اور سبب خلا بھی ذکر کر دیا۔ کتاب فقہی ابواب کے مطابق ترتیب دی گئی ہے۔

یہ کتاب تین مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر بڑی قدر قیمت کی حامل ہے۔

۱۔ یہ کتاب سند ابی حنیفہ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے آپ کی ان مرویات کا پتہ چلتا ہے جن سے آپ نے فتاویٰ و احکام کے اتنباط میں مدد لی۔

۲۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ فتاویٰ صحابہ کو کیونکر قبول کرتے تھے۔ مرسل حدیث کو مرفوع کی شرط لگا کر بغیر کیونکر قابل احتجاج تصور کرتے۔ بالفاظ دیگر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کونسی روایات آپ کے یہاں لائق اعتماد سمجھی جاتی تھیں۔

۳۔ یہ کتاب تابعین فقہاء کوفہ اور عام فقہاء عراق کے ان فتاویٰ کی جامع ہے جو آپ نے پسند فرمائے۔ گویا یہ کتاب ہمارے سلسلے منفقہاء عراق کے فتاویٰ کا ایک ناورد ذخیرہ پیش کرتی ہے جو ان کے یہاں عام طور سے متداول تھا۔ وہ اس کو احکام شرعیہ کا مبنی کا قرار دیتے



اور پیش آمدہ مسائل میں اسی کی روشنی میں استنباط کرتے تھے چونکہ یہ کتاب امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے اقوال کی بھی جامع ہے لہذا اس کے مطالعہ سے وہ پورا ماحول ہماری نگاہ کے سامنے پھر جاتا ہے جس میں آپ نے یہ فقہی مسائل استنباط کئے اور ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اپنے پیش رووں میں امام کو کیا مرتبہ حاصل تھا اور عام مجتہدین میں آپ کیا مقام رکھتے تھے۔

اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے وہ مسائل جمع کئے ہیں جو امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ میں مختلف ذیہ تھے

### اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلیٰؒ

ان تمام مسائل میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا ساتھ دیا ہے۔ اگرچہ یہ دونوں اکابر آپ کے اساتذہ میں شامل تھے۔ اس کتاب کو امام محمد بن حسنؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے۔ اسی کتاب میں جبکہ جگر قال محمدؒ کے الفاظ دیکھنے میں آتے ہیں۔ سرخی البسوط میں لکھتے ہیں کہ محمدؒ نے ابو یوسفؒ کی کتاب میں بعض مسائل اپنی طرف سے بڑھا دیئے ہیں۔ سرخی نے کتاب مذکورہ اور ان ہر دو اختلاف کنندہ اکابر کے ساتھ امام ابو یوسفؒ کے رد ایط کے بارے میں یہ الفاظ تحریر کئے ہیں۔

ابو یوسفؒ شروع میں ابن ابی لیلیٰؒ کے یہاں آمد و رفت رکھتے تھے۔ آپ نے زمال ابن ابی

لیلیٰؒ سے استفادہ کیا۔ پھر ابو حنیفہؒ کے حلقہ درس میں آنے جانے لگے۔ اس تبدیلی کی وجہ

یہ ہوئی کہ ابن ابی لیلیٰؒ ایک شادی پر گئے۔ ابو یوسفؒ ہمراہ تھے۔ جب شیرینی تیار کی گئی تو

ابو یوسفؒ نے اٹھالی۔ ابن ابی لیلیٰؒ ناراض ہوئے اور آپ کو سخت سست کہا۔ ان کے الفاظ

یہ تھے: "آپ کو معلوم نہیں کہ یہ ناروا ہے۔"

امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے یہ مشکہ دریافت کیا

آپ نے فرمایا کہ حرج نہیں۔

یہ حدیث ہمیں معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کی شادی کی شادی

پر تشریف لے گئے۔ جب کھجوریں تیار کی گئیں تو آپ اٹھانے لگے اور صحابہؓ سے ارشاد فرمایا

انہیں اٹھائیے۔

ہمیں یہ حدیث بھی پہنچی ہے کہ جب آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ایک صداؤتہ ذبح

۱۔ محمد بن عبد الرحمن اس کتاب پر علی و تحقیق تبصرو امام شافعیؒ کی ایک کتاب (میر اللذرائع) میں ہے ملاحظہ ہو کتاب الامم ص ۸۷۔ ۵۰  
۲۔ (ع ۸۷) ۸۷ تحقیق البیہر ص ۳۱ میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ یہ روایت سخت ضعیف ہے (باسح)

کئے تو فرمایا کہ ہر قربانی سے گوشت کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا جائے اور جو شخص کاٹنا چاہے وہ اپنے لئے کاٹ لے۔ ایسے عطیات شرعاً مستحسن ہوتے ہیں، جب ابو یوسف کو دونوں اساتذہ کا باہمی فرق معلوم ہوا تو آپ امام ابو حنیفہ کے حلقہ درس میں آگئے۔

بعض کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہوا کہ ابو یوسف نے زکوٰۃ سے بحث و مناظرہ کیا کرتے تھے، ان مناظرات سے انہوں نے محسوس کیا کہ امام ابو حنیفہ اور ابن ابی کثیر کی فقہ میں وجہ امتیاز کیا ہے اور آپ امام ابو حنیفہ کی مجلس درس میں شامل ہو گئے۔ پھر انہیں خیال آیا کہ دونوں اساتذہ کے اختلافی مسائل کو یک جا کرنا چاہیے۔ چنانچہ یہ کتاب تصنیف فرمائی اور امام محمد نے اسے اخذ کر کے آپ سے روایت کیا۔ البتہ انہوں نے بعض مسائل اس میں اپنی طرف سے بڑھا دیئے۔ گویا اس کے اصل مصنف امام ابو یوسف تھے اور امام محمد نے جمع و تالیف کی خدمت انجام دی اور اس طرح یہ کتاب امام محمد کی تصنیف تصور کی جانے لگی۔ اسی لئے حاکم نے اس کتاب کا ذکر اپنی اس مختصر میں کیا۔

یہ المبسوط میں علامہ بخاری کا بیان ہے جس میں دو امور کی صراحت ہے ایک یہ کہ اس کتاب میں امام محمد نے بعض اختلاف بھی کئے ہیں جو انہوں نے ابو یوسف کے علاوہ دیگر شیوخ سے سیکھے۔ یہ کہ کتاب ہذا کے مصنف ابو یوسف اور اس کو ترتیب دینے والے امام محمد تھے۔ یعنی مضامین مشمولہ سب ابو یوسف کے ہیں اور ان کے ابواب و فصول کی تہذیب و ترتیب کی خدمت امام محمد کے حصے میں آئی۔ لیکن کتاب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب مستقلاً امام ابو یوسف کی ہے۔ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے پتہ چلے کہ امام محمد نے ابو یوسف کے علاوہ اس میں دوسرے اساتذہ کے اقوال بھی شامل کئے ہیں بلکہ جو کچھ اس میں موجود ہے صرف ابو یوسف کی روایت سے ہے۔

بنابریں ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا محکم نہیں کہ امام محمد نے اس میں کچھ اضافات کئے ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے کہیں کہیں تشریحی نوٹ بڑھا دیئے ہوں۔ یہی تالیف و ترتیب تو اس میں خلاف ظاہر کتاب کو کسی کے نام منسوب کرنے کا نہیں کیا جاتا ہے جب تک کہ اس پر قوی قرینہ اور دلیل موجود نہ ہو۔ لہذا اصل یہی ہے کہ تصنیف و ترتیب دونوں امام ابو یوسف کی ہیں۔ اگر کوئی شخص اس کے خلاف





یہ کتاب زلائل اور وجوہ قیاس سے بھر پور ہے مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور ابن ابی یعلیٰ کا  
**چند مثالیں** اس مسئلہ میں اختلاف کہ جب کوئی شخص کسی کو چند اشیاء خرید کرنے کے لئے اپنی طرف

سے وکیل مقرر کر دے مگر وہ کچھ نہ دیکھ لے کوئی چیز خرید کی اور وہ عیب دار نکل آئی۔ اب سوال یہ  
 ہے کہ اس عیب کے بارے میں کون شخص مزا محم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ وکیل کا کام ہے اس  
 کے خلاف ابن ابی یعلیٰ کا قول ہے کہ وکیل کو اس وقت تک رہ چیز واپس کرنے کا حق حاصل نہیں جب  
 تک موکل حلف نہ اٹھائے کہ وہ اس عیب پر راضی نہ تھا۔ چنانچہ تفصیل ملاحظہ ہو۔

جب وکیل موکل کے حکم سے اس کے لئے کوئی چیز خریدے گا اور اس میں عیب نکل آئے تو امام  
 ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں خریدار یعنی وکیل اس ضمن میں مزا محمت کرے قطع نظر اس سے کہ موکل  
 حاضر ہو یا نہ ہو۔ اگر بالغ کہے کہ موکل اس عیب پر راضی تھا تو ہمارے خیال میں وکیل کو قسم دینا  
 ضروری نہیں۔

ابن ابی یعلیٰ کا خیال ہے کہ مشتری موکل کے حاضر ہونے سے پہلے عیب دار سامان کو واپس  
 نہیں کر سکتا۔ موکل کے حاضر ہونے پر اسے قسم دی جائے گی کہ وہ اس عیب پر راضی نہیں ہے۔  
 اگر موکل کسی اور شہر میں رہتا ہو تب بھی اس کا موجود ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح ایک شخص کے پاس مضاربت کا مال ہے وہ شہروں میں جا کر اس مال سے تجارت  
 کرنے لگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں اگر اس کی خرید کردہ کسی چیز میں عیب نکل آئے تو وہ اسے  
 واپس کر سکتا ہے اور اسے یہ حلف دینا ضروری نہیں کہ موکل عیب پر راضی تھا۔ ابن ابی یعلیٰ  
 کہتے ہیں کہ وہ خریدار جو مضاربت کے مال سے تجارت کرتا ہے۔ رب المال کی موجودگی کے  
 بغیر اسے واپس نہیں کر سکتا۔ حاضر ہونے پر رب المال سے دریافت کیا جائے گا کہ وہ عیب  
 پر راضی نہ تھا۔ خواہ رب المال غائب ہو اور اس کے خرید کردہ سامان کو دیکھا تک نہ ہو۔  
 امام ابوحنیفہؒ اپنی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

دیکھتے ایک شخص دوسرے کو اپنی کوئی چیز فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے جب اس نے  
 تعبیل کر دی تو مشتری نے دیکھا کہ خرید کردہ سامان عیب دار ہے۔ اب بتائیے کہ وہ مشتری  
 بالغ۔ مزا محم ہوگا یا اسے مکافف کرے گا کہ وہ سامان والے کو حاضر کرے جس نے اسے فروخت

کرنے کا اختیار و اختیار نہ دیکھتے ہیں کہ اس کا اصلی حریف تو بائع ہے اور امر سے اسے کوئی سروکار نہیں اور نہ ان میں کوئی باہم تنازع پایا جاتا ہے۔ عیب بیع کی صورت میں مشتریوں سے تو خرید کی صورت بھی اس سے مختلف نہ ہوگی۔ خرید کا حکم بھی بیع کی مانند ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ نیز خوردگیچے کہ جب وکیل نسیر دیکھے کوئی چیز خرید کرے تو کیا مشتری کے لئے خیار رویت ثابت ہوگا یا یہ کہیں گے کہ موکل عیب تک موجود نہ ہو تو اسے خیار حاصل نہیں رہا۔ اسی طرح اگر وکیل کوئی غلام خرید کرے اور قبضہ کرنے سے پہلے اسے پتہ چل جائے کہ وہ اندھا تھا اور وہ کہے مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں تو کیا یہاں بھی آپ موکل یا امر کا حاضر ہونا ضروری خیال کریں گے؟ بلکہ صاف بات یہ ہے کہ اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہے اور امر کی خافری کوئی ضروری نہیں۔

مذکورہ بالا مسئلہ کے آئینہ میں عراقی فقہ کے بانیہ تازقیاس شناس امام ابو حنیفہ کی اصل فکری حیثیت ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ آپ وکیل کے خرید کردہ سامان میں عیب ظاہر ہونے کی صورت میں اس کے واپس کرنے کو وکیل کی بیعت پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ عیب کی بنا پر خرید کردہ سامان کی واپسی وکیل کے روبرو ہوتی ہے نیز آپ خیار عیب کو خیار رویت پر قیاس کرتے ہیں۔

پھر حال یہ کتاب جن مفید مسائل وادلہ پر مشتمل ہے وہ امام ابو حنیفہ کی فقہی بصیرت و فراست کی جلیتی جاگتی تصویر ہیں۔

اس کتاب میں امام ابو یوسفؒ، امام ابو زاعیؒ کے ان مسائل کی تردید کرتے ہیں جن میں وہ امام ابو حنیفہ کے خلاف ہیں۔ ان مسائل کا تعلق زیادہ تر احکام جنگ اور ان سے متعلقہ مسائل، امان اصلاح اور اسلاب و غنائم سے ہے۔ ان مسائل میں انہوں نے امام ابو زاعیؒ کے خلاف اپنے استاذ کی حمایت کا فریضہ ادا کیا ہے۔ کتاب ہذا میں امام ابو حنیفہ کے دلائل، طرق استنباط اور مناسک استدلال کی جملی صورت دکھائی جاسکتی ہے۔ اس کے پہلو پہ پہلو یہ مفہوم کیا جاسکتا ہے کہ آپ فقہی قیاسات میں کس قدر جہارت تامل رکھتے تھے اور بعض کتاب و سنت کا تشریح و توضیح کرتے وقت آپ کی عقل و فہم اس، ان کے بیانات اور براعت عمل تک پہنچ جاتی تھی

۱۷ اختلاف ابن ابی یعلیٰ ص ۲۵ حضرت امام شافعیؒ نے الرذالی سیر اللذالی پر نقد و حواکہ کی حیثیت سے ایک ناضلانہ کتاب لکھی ہے جو کتاب الامم کے ضمن میں مبلور ہے۔ (۲۰۲-۱۶۶) دونوں کا مطالعہ ہونا چاہیے۔ (مخبر)

اور آپ ظاہری عبارت ہی میں نہیں الجھتے تھے۔ مندرجہ ذیل مسئلہ سے اس کی پوری وضاحت ہوتی ہے۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کا امان دینا اسی صورت میں معتبر ہے جب کہ وہ اپنے آقا کی برافقت میں بڑھ رہا ہو۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ اس شرط کے بغیر اس کی امان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اب اصل کتاب سے یہ مسئلہ ملاحظہ فرمائیے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں جب غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر بڑھ رہا ہو تو اس کا امان دینا معتبر ہے ورنہ باطل!

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں اس کا امان دینا درست ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس کی عام اجازت دی تھی اور یہ شرط نہیں لگائی تھی کہ غلام بڑھ رہا ہے یا نہیں۔

امام ابو یوسفؒ اس پر اسے مذنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ابوحنیفہؒ کا قول معتبر ہے۔ غلام کو امان دینے کا قول معتبر ہے۔ غلام کو امان دینے کا اختیار نہیں اور قلیل و کثیر دونوں صورتوں میں اس کی شہادت ناقابل تسلیم ہے۔ تم دیکھتے نہیں کہ وہ تو اپنی جان کا بھی مالک نہیں اور نہ اسے کسی چیز کے خریدنے کا اختیار ہے۔ نہ وہ شافی بیابا کر سکتا ہے۔ بھلا اسے امان کا اختیار کیسے حاصل ہوگا جو سب مسلمانوں کی طرف سے ہوگی جب کہ وہ اپنی ذات پر بھی کسی فعل کا مجاز نہیں۔

اچھا تو بتائیے! اگر غلام کافر ہو اور آقا مسلم تو کیا اس صورت میں بھی غلام کا امان دینا درست ہوگا، اسی طرح اگر وہ اہل حرب کا غلام ہو پھر امان دینے کا دارالاسلام میں داخل ہوا ہو اور اسی حالت میں مشرف باسلام ہو جائے۔ پھر اہل حرب بھی سب کے سب داخل اسلام ہوں تو کیا اس صورت میں بھی اس کا امان دینا درست ہوگا۔ اور سنیئے اعلام معلوم ہو اور آقا ذی پھر اہل حرب مشرف باسلام ہوئی تو کیا اس کا امان دینا درست ہوگا، رہا حضرت عمرؓ کا زمانہ جو عاصم بن مہضہ بن نضیل بن زید بیان کرتے ہیں کہ ہم نے ایک قوم کے قلعہ کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ کسی کے غلام نے عاصم بن مہضہ پر ایک تیر بھینکا جس میں ان کو پیام میں دیا گیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس امان کو درست سمجھا تو پھر یہے نزدیک یہ غلام مشغول حرب و بیکار تھا اور حدیث کا یہی مفہوم قرار دیا۔



جانے گا۔ درحقیقت غلام کی اجازتِ امان اسی شرط سے شرط ہے۔ اگر یہ قول نہ ہوتا تو ہماری  
 رائے میں غلام کو امان کا متقابل غیر متقابل کسی صورت میں اعتبار نہ ہوتا۔ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ المسلمون یبدأ علی من سواہم تشکافاً دماً۔  
 ویسعی بن متھماد فاطمہ و مسلمان دوسروں کے مقابلہ میں یک جان دو تالب ہیں  
 ان کے خون یکساں ہیں۔ ان میں کا ادنیٰ شخص بھی ذمہ داری کا اہل ہو سکتا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حدیث دیت پر جمول ہے کیونکہ اس میں سب مسلمان مساوی ہیں مگر آزاد اور غلام  
 کی دیت یکساں نہیں اور کبھی کبھی تو غلام کی دیت سو درہم تک بھی نہیں پہنچتی۔ اس حدیث کا اطلاق  
 ہمارے نزدیک آزاد پر ہوتا ہے کہ غلاموں کے خون آزادوں کے مساوی ہیں۔ فرض کیجئے مسلمان  
 کفار کو قیدی بنائیں اس میں سے ایک بچہ دار الحرب ہی میں کلمہ اسلام پڑھ کر شرف ہو چکا ہو تو کیا  
 اس کا امان دینا سب مسلمانوں کی جانب سے سمجھا جائے گا۔ بھلا یہ کیسے تقسیم کیا جا سکتا ہے؟  
 اس کتاب میں فقہاء مدینہ اور فقہاء عراق کے مابین اختلافی مسائل کے بہت سے مناظر دیکھنے  
 میں آتے ہیں جن سے ان کے باہمی اختلافات کا حال معلوم کیا جا سکتا ہے تقسیم غنائم کے ضمن میں  
 گھوڑے کا حصہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ دوران جنگ جس شخص کے پاس دو گھوڑے ہوں تو مال غنیمت سے  
 صرف ایک گھوڑے کو حصہ دیا جائے گا۔“

اور اسی اس کے برعکس کہتے ہیں کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا جائے گا اور زیادہ کو نہیں۔ غلام  
 اسی کے قائل ہیں اور ائمہ فقہ کے نزدیک یہی معمول ہے۔

ابو یوسف کا کہنا ہے کہ ہمیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ میں سے کسی کے متعلق  
 معلوم نہیں کہ دو گھوڑوں کو حصہ دیا گیا ہو صرف ایک حدیث موجود ہے اور تیسرا واحد ہمارے  
 نزدیک ثبوت ہوتی ہے اور ہم اسے قابل احتجاج نہیں سمجھتے۔

باقی رہا اور اسی کا یہ کہنا کہ ائمہ اس پر عامل تھے تو یہ اسی طرح ہے جیسے اہل حجاز

کہہ دیا کرتے ہیں ”بن اللک حضرت السنۃ“ زعملہ و آمدتہ یہی ہے۔

مگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی اور جہاں کا عمل لائق احتجاج و استناد نہیں کیونکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسا امام ہے جس پر پیرارہا ہو اور کس عالم نے اس سے احتجاج کیا؟ تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ وہ قابل استفادہ بھی ہے یا نہیں اور علمی معاملات میں وہ کہاں تکہ ایمین ہے۔ پھر یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ گھوڑوں کی خدمت دیا جائے اور تین کو نہیں؟ یہ تفریق کیوں؟ اور ہاں! یہ کیونکر ممکن ہے کہ جو گھوڑا تھان پر بندھا رہا اس کو حصہ دیا جائے اور جہاد کسی اور گھوڑے پر سوار ہو کر سرانجام دیا جائے۔

اب ہمارے اور اوزاعی کے قول پر غور و فکر کر کے باہم ان کا موازنہ کیجئے۔

یہ ہیں امام ابو یوسف کی تصانیف۔ مذکورہ بالا کتب کی عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں کس قدر حسین تعبیر و ضوح بیان، جزالت و فصاحت، دقت نظر اور قوت فکر پائی جاتی ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو فقہی دلائل ہیں جن سے امام ابو حنیفہ کے منہاج فکر کا پتہ چلتا ہے اگرچہ الفاظ ان کے اپنے نہیں۔ اور اگر فقہ حنفی کی ناقل تمام کتب ایسی ہوتیں تو امام ابو حنیفہ کی علمی صورت اور فقہی شخصیت اس سے بھی زیادہ فرزراں و تاباں ہوتی۔ لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ فقہ حنفی کی ناقل تمام کتب ایسی نہیں ہیں۔

(۲۶)

# امام محمد بن حسن

**مختصر حالات** آپ کا نام محمد بن حسن شیبانی اور کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ چونکہ قبیلہ شیبانی کے مورثی تھے اس لئے شیبانی کہلاتے۔ آپ نسباً قبیلہ شیبانی سے متعلق نہ تھے۔

آپ کی ولادت ۱۲۲ھ اور وفات ۱۹۹ھ میں ہوئی۔ امام ابو حنیفہ کی وفات کے وقت آپ کی عمر صرف اٹھارہ سال تھی اس لئے زیادہ مدت امام ابو حنیفہ سے استفادہ نہ کر سکے اور فقہ حنفی کی تکمیل امام ابو یوسف سے کی۔ آپ نے امام تورجی اور امام اوزاعی سے بھی اکتساب فیض کیا۔ عراقی فقہ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ سے فقہ حدیث، روایا اور ان کے افکار و آراء اخذ کئے۔ آپ نے تین سال امام مالک کے یہاں قیام کیا۔ ہارون الرشید کے عہد میں قضا کے منصب پر فائز ہوئے مگر اپنے استاد ابو یوسف کی طرح قاضی القضاة نہ بن سکے۔ آپ بالغ النظر ادیب بھی تھے اس لئے لسانی و بیانی خصوصیات سے بھی بہرہ ور تھے۔ آپ لباس کا خاص خیال رکھتے تھے۔ بڑے باسعوب اور جاذب نظر تھے۔ امام شافعی ان کے بارے میں فرماتے ہیں:

محمد بن حسن قلب و نظر کو رعب سے بھر دینے تھے۔ نیز یہ بھی کہا آپ فصیح زین انسان تھے۔

جب بولتے تو سامع محسوس کرتا کہ قرآن آپ کی زبان میں اترتا ہے۔

سلطان سے تعلقات کے باوجود آپ بڑے کریم النفس تھے اور اپنے عزیز و غار کو ہاتھ سے نہ جانے

دیتے تھے۔ امام خطیب بغدادی روایت کرتے ہیں



ہارون الرشید ایک روز آئے تو سب لوگ احتراماً کھڑے ہو گئے، مگر محمد بن حسن کھڑے نہ ہوئے۔  
 خادم آیا اور محمد بن حسن کو بلا کرنے گیا۔ آپ کے اصحاب و لادہ بہت گھبرائے۔ جب باہر آئے  
 تو حاضرین نے ماجرا دریافت کیا۔ محمد کہنے لگے ہارون نے دریافت کیا تھا آپ لوگوں کے  
 ساتھ کھڑے کیوں نہ ہوئے؟ میں نے جواب دیا مجھ پر یہ بات ناگوار گزری کہ میں اس طبقہ سے  
 نکل جاؤں جس میں آپ نے مجھے داخل فرمایا ہے۔ آپ نے مجھے طبقہ علماء میں شامل کیا ہے  
 مجھے یہ پسند نہ آیا کہ میں علماء سے نکل کر ذمہ خدام میں جاؤں۔

محمد بن حسن ان اوصاف کے جامع تھے جو ان کے اتناذ امام ابو یوسف کے سوا کسی دوسرے میں  
 جمع نہ ہو سکے۔ آپ نے عراقی فقہ مکمل طور پر حاصل کی۔ منصب قضاء کی ذمہ داریوں نے اس میں  
 مزید جلا پیدا کی۔ اتناذ مدینہ امام مالک سے اہل حجاز کی فقہ اخذ کی۔ پہلی شاہکی فقہ ملک شام کے  
 مشہور شیخ امام اوزاعی سے پڑھی۔ تفریح اور حساب میں بہارت تامہ رکھتے تھے۔ زبردست قریب  
 بیانیہ کے مالک تھے۔ جب قضاء کی ذمہ داریوں سے درجہ ہوئے تو آپ کے علم و تجربہ کو چار چاند لگے  
 اور آپ کو فقہ کا عملی تجربہ حاصل ہوا۔ اب آپ فکر و نظر اور تصور محض کے محدود دائرہ سے نکل کر عملی  
 میں قدم رکھنے لگے۔

تدوین فقہ کی طرف آپ کی خاص توجہ تھی۔ سچی بات یہ ہے کہ عراقی فقہ کو تاخرین تک نقل کرنے  
 کا بہرہ امام محمد کے سر سے۔ اس پر طرہ یہ کہ آپ صرف عراقی فقہ ہی کے تامل نہ تھے بلکہ آپ نے امام  
 مالک سے موطا روایت کی اور اسے مدون کیا۔

موطا امام مالک کے راویوں میں امام محمد کی روایت جو عمدہ روایات سے تسلیم کی گئی ہے۔ عراقی  
 کے حلقہ گردش ہونے کے باعث آپ امام مالک اور اہل حجاز کی تردید بھی کرتے تھے۔

امام محمد کو عراقی فقہاء میں جو بلند مقام حاصل ہوا اس کے وجہ و اسباب یہ تھے  
**خصوصیات نمونہ** (۱) آپ ایک صاحب اجتہاد امام تھے اور آپ کے فقہی نظریات پر  
 بیش قیمت تھے جن میں بعض آراء کو حق سے بہت قریب کر دیا ہے۔ (۲) آپ اہل عراق اور اہل حجاز  
 دونوں کی فقہ کے جامع تھے (۳) عراقی فقہ کے جامع راوی اور اسے اخلاف تک پہنچانے والے تھے

یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ آپ نے امام ابو حنیفہؒ سے براہ راست اخذ کر کے یہ فقہ روایت کی۔  
 کیونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت آپ کی عمر اٹھارہ سال تھی اور یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ آپ نے  
 اس عمر میں پوری فقہ امام سے حاصل کر لی ہو۔ بلکہ آپ نے فقہ حنفی امام ابو یوسفؒ اور دیگر اساتذہ سے  
 اخذ کی۔ وہ اپنی بعض کتابوں میں بھی امام ابو یوسفؒ سے اخذ روایت کا تذکرہ کرتے ہیں چنانچہ پوری  
 الجامع الصغیر امام ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔ اس کتاب میں ان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ ہر فصل سے  
 شروع میں امام ابو یوسفؒ کی روایت ذکر کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوری فصل امام ابو یوسفؒ  
 سے مروی ہے۔

لیکن الجامع الکبیر میں امام محمدؒ نے یہ طریقہ اختیار نہیں کیا۔ اور ہر باب یا فصل کے شروع میں امام  
 ابو یوسفؒ سے روایت کا ذکر نہیں کیا بلکہ روایت کا ذکر کے بغیر مسائل بیان کرتے چلے گئے ہیں جس کا  
 مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اس کی تدوین میں صرف امام ابو یوسفؒ کی روایت پر ہی اعتماد نہیں کیا بلکہ  
 دیگر شیوخ کی روایات اور ان مدونہ مسائل سے بھی استفادہ کیا ہے جو فقہائے عراق میں عام طور سے  
 مشہور و معروف چلے آتے تھے۔

ابن نجیم، انبحر الرائق کے باب التثہید میں لکھتے ہیں:-

”امام محمد بن حسن کی وہ تالیفات جو تصنیف کے نام سے موسوم ہیں، وہ امام محمد اور امام ابو یوسفؒ  
 کے متفق علیہ مسائل پر مشتمل ہیں۔ بخلاف ازیں جو تالیفات کبیر کہلاتی ہیں، وہ امام ابو یوسفؒ کے  
 ساتھ پیش نہیں کی گئیں۔“

محقق ابن امیر عاتق حنفی منیہ کی شرح کے باب التبع میں لکھتے ہیں:-

”امام محمدؒ نے اپنی اکثر کتابیں امام ابو یوسفؒ کو سنائیں۔ بجز ان کتابوں کے جن میں کبیر کا نام  
 موجود ہے۔ یہ کتب صرف امام محمدؒ کی تصنیف ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نہیں بنائی گئیں جیسے

المصارف الکبیر۔ المزارع الکبیر۔ المآذن الکبیر۔ الجامع الکبیر۔ السیر الکبیر۔“

امام محمدؒ کی تصانیف اور ان کے رجحان  
 خواہ وہ کتابیں آپ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہوں



اور انہیں سنائی ہوئی یا اہل عراق کی عام مذاول فقہ سے مروی ہوں یا امام ابو یوسف کے دیگر اساتذہ سے اخذ کی ہوں۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ امام محمد کی جملہ کتب پایہ استناد کے اعتبار سے مساوی درجہ کی نہیں ہیں بلکہ علمائے قابل اعتماد ہونے کے اعتبار سے انہیں دو قسموں میں منقسم کیا ہے۔

قسم اول: کتب ظاہر الروایت ہیں اور وہ مندرجہ ذیل چھ کتب ہیں۔

۱) البسوط (۲)، الزیادات (۳)، الجامع الصغیر (۴)، السیر الصغیر (۵)، السیر الکبیر (۶)، الجامع الکبیر (۷) ان کو اصول کہتے ہیں۔ ان کو ظاہر الروایت اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ امام محمد سے بروایت ثقاہ مروی ہیں یعنی بطریق متواتر مروی ہیں یا کم از کم انہیں مشہور کا درجہ تو ضرور حاصل ہے۔ کتب ظاہر الروایت کے علاوہ ان کی چند دوسری کتابوں کو بھی بلحاظ استناد یہی حیثیت حاصل ہے۔ مثلاً کتاب الآثار بھی اسی قسم میں شامل ہے۔ اس کتاب میں امام محمد نے وہ مقام جمع کر دیئے جن سے تصنیف احتجاج کرتے ہیں۔ کتاب الرد علی اہل المدینہ بھی قسم اول کی کتابوں میں شامل ہے۔ امام محمد نے کتاب الامم میں امام محمد سے یہ کتاب روایت کر کے اس کی تردید کی ہے اور بہت سے مقامات پر اہل مدینہ کے مسلک کی حمایت فرمائی ہے۔

قسم ثانی: قسم ثانی سے مراد امام محمد کی وہ کتب ہیں جو ان کی طرف منسوب ہونے میں قسم اول کی کتابوں کے برابر نہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

۱) کیسانیات (۲)، ہارونیات (۳)، جرجانیات (۴)، الرقیات (۵) زیادة الزیادات۔

مندرجہ بالا کتابوں کو کتب غیر ظاہر الروایت کہتے ہیں کیونکہ امام محمد سے مروی ہونے میں بلحاظ ثبوت یہ قسم اول کے درجہ کی نہیں۔

فقہ حنفی کا اعتماد انہی کتابوں پر ہے۔ ہم ہر کتاب کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

کتب ظاہر الروایت

۱۔ کتاب البسوط: یہ اصل کے نام سے معروف ہے اور امام محمد کی طویل

۱۶ صفحہ المقتنی ص ۱۶ ملاحظہ فرمائیے ص ۲۴۴ - ۳۰۳ ج ۴ (دع ۳)

۲۔ بسوط کو اصل اس لئے کہا گیا کہ امام محمد نے اس کو سب سے پہلے تالیف کیا۔ اس کے بعد جامع صغیر پھر

جامع کبیر بعدہ زیادات۔ مجموعہ رسائل نمبر ۱۱۲ (ص ۱۱۲) از مولانا محمد عبدالحی (دع ۳)



کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بہت سے مسائل سے متعلقہ امام ابو حنیفہؒ کے فتاویٰ جمع کر دیے ہیں۔ اگر مشد اختلافی ہو تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کا اختلاف مذکور ہوتا ہے جہاں اختلاف مذکور نہیں۔ وہ سب کا متفقہ سمجھتے۔ ہر باب کا آغاز ان آثار سے کرتے ہیں جو ان کے نزدیک صحیح ثابت ہوتے تھے۔ پھر سوالات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ بعض جگہ ابن ابی لیلیٰ کا اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں۔ اگر وہ ان سے متفق نہ ہوں۔ لہذا اس کتاب کے آئینہ میں عراقی فقہ اور اس کے آثار کی اصلی شکل و صورت دیکھی جاسکتی ہے البتہ اس میں تعلیل فقہی مذکور نہیں۔

اس کتاب کو امام محمدؒ سے روایت کرنے والے آپ کے شاگرد احمد بن حنبلؒ ہیں۔ ابن عابدین لکھتے ہیں "واضح رہے کہ امام محمدؒ سے المبسوط کے متعدد نسخ مروی ہیں۔ سب سے بہتر نسخہ ابوسلیمان جوزجانی کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی تشریح لکھی ہے۔ مثلاً شیخ الاسلام بکر المعروف بخوامزادہ بن کا نام مبسوط کبیر ہے اور شمس اللامہ علوانی وغیرہ۔

دیگر علمائے مبسوط کے جو نسخے نقل کئے ہیں وہ دراصل اس کی تشریح ہیں۔ انہوں نے اپنی تشریح کو امام محمدؒ کی مبسوط سے مخلوط کر دیا ہے جیسا کہ الجامع الصغیر کے شارحین نے کیا ہے۔ مثلاً فقہ الاسلام وقاضی خاں وغیرہ۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ قاضی خاں نے اسے الجامع الصغیر اور اسی طرح دوسری کتب میں ذکر کیا۔ خلاصہ از شرح البیری علی الاشیاء و شرح الشيخ اسماعیل النابلی بر شرح الدرر ان بیانات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ ابوسلیمان جوزجانی کا نسخہ سب سے زیادہ واضح ہے ابوسلیمان کا اصلی نام موسیٰ بن سلیمان ہے۔ امام محمدؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ رامون نے ان کو قضا کا عہدہ پیش کیا مگر انہوں نے قبول نہ کیا۔ یہ دوسری صدی ہجری کے بعد فوت ہوئے۔ گویا ابوسلیمان، المبسوط معروف بہ الاصل کے احمد بن حنبلؒ کے علاوہ دوسرے راوی تھے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ مبسوط متعدد طرق کے مطابق امام محمدؒ سے مروی ہوئی ہے اور اس کے بہت سے نسخے ہیں جیسا کہ قبل ازیں ابن عابدین سے نقل کیا گیا ہے۔

ان یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبسوط کے بعض راویوں نے اصلی کتاب میں امام محمدؒ سے مروی چند صحیح روایات کا اضافہ کر دیا جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حاکم نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ

دین ابی یحییٰ بروایت محمدؐ کا اختصار کرتے ہوئے اس کا بھی اختصار کر دیا ہے چنانچہ ہر کسی اپنی مبسوط میں اس کتاب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ابو یوسفؒ چاہتے تھے کہ اپنے دونوں اساتذہ ابو حنیفہؒ اور ابن ابی یحییٰ کے اختلافی مسائل کو جمع کر دیں چنانچہ انہوں نے یہ کتاب لکھی۔ امام محمدؒ نے ان سے اخذ کر کے اسے روایت کیا مگر انہوں نے اس میں دوسرے اساتذہ کے اقوال بھی شامل کر دیئے ہیں کتاب کے اصل مصنف امام ابو یوسفؒ ہیں۔ اس کی جمع و تدوین امام محمدؒ نے کی۔ ہذا یہ ان کی تصانیف میں شمار ہونے لگی۔ اسی لئے حاکم نے اس کا ذکر اپنی مختصر میں کیا ہے۔"

لیکن کتاب ہذا کے محفوظ نسخوں کی طرف مراجعت کی جائے تو ان میں کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ دین ابی یحییٰ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ بعض نسخوں کے دیکھنے سے امام محمدؒ کی مبسوط اور امام ابو یوسفؒ کی اختلاف ابی حنیفہؒ دین ابی یحییٰ کے بعض ابواب میں اختلاف نظر آتا ہے۔ جیسے "باب الودیعة العارۃ" لیکن یہ اختلاف ان تمام ابواب میں نہیں پایا جاتا جو امام ابو یوسفؒ کی کتاب میں مذکور ہیں۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ دو باتوں میں سے ایک بات ضرور صحیح ہوگی۔ یا تو بعض راویوں نے امام محمدؒ کی مبسوط المعروف "بالاصل" میں امام ابو یوسفؒ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہؒ دین ابی یحییٰ کا اضافہ کر دیا۔ اس کی یہ روایت درست ہے۔ اگرچہ امام محمدؒ کی "الاصل" درحقیقت اس طرح مروی نہ تھی جب نقیہ حاکم آئے تو انہوں نے یہ اضافہ شدہ نسخہ لے لیا۔ یا یہ ہوا کہ کتاب ہذا کے مسائل "الاصل" میں متفرق تھے۔ حاکم نے ان کا اس کے مستقل نسخے سے مقابلہ کر کے انہیں یکجا جمع کر دیا۔ میرا خیال ہے کہ احتمال اول راجح ہے۔

خلاصہ یہ کہ "الاصل" کے امام ابو یوسفؒ کی کتاب مذکورہ پر مشتمل ہونے یا نہ ہونے میں نسخوں کا اختلاف جیسا بھی ہو حقیقت مستحکم ہے کہ مجموعہ معلومات پر حاوی ہونے کے اعتبار سے دونوں نسخوں پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اس کی نسبت امام ابو حنیفہؒ صاحبینؒ اور کوثر کے قاضی ابن ابی یحییٰ کی جانب بالکل درست ہے اور یہ روایت بہر حال صحیح اور ثابت ہے۔ اس کتاب کے تمام مسائل بروایت محمدؒ ابو یوسفؒ سے ماخوذ ہیں اسی لئے

ہر باب کا آغاز اس عبارت سے کرتے ہیں۔ محمدؒ عن یحییٰ عن ابی حنیفہؒ

بعض علماء کا خیال ہے کہ امام محمدؒ کی کتابوں میں سے یہی ایک کتاب ہے جو انہوں نے صرف امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے اور کسی دوسرے اتاذ سے استفادہ نہیں کیا۔ ابن البرزازی، الناقد لکھتے ہیں "امام محمدؒ سے دریافت کیا گیا، کیا آپ نے الجامع البکیر ابو یوسفؒ سے سنی ہے؟ انہوں نے جواب دیا: بخدا میں نے آپ سے صرف الجامع الصغیر کا سماع کیا ہے اور یہ کتاب آپ سے نہیں سنی حالانکہ آپ اس کے مضامین سے خوب آگاہ تھے" مگر زیادہ قرین صواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب صغیر کے نام سے موسوم ہیں وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہیں۔

امام محمدؒ سے یہ کتاب عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سمانہ نے روایت کی ہے۔ اس کتاب کے مندرجات اگرچہ امام محمدؒ کے جمع کردہ ہیں مگر ترتیب و ترویج آپ کی نہیں۔ اسی لئے الجامع الصغیر کا نو نسخہ مصر میں کتاب الخراج کے حاشیہ پر چھاپے اس کے مقدمہ میں مذکور ہے۔

محمد نے فقہ میں ایک کتاب لکھی اور اسے الجامع الصغیر سے موسوم کیا۔ آپ نے اس میں فقہ کی چالیس کتابوں کو سمودیا۔ مگر جس طرح آپ نے المبسوط کی ترویج کی تھی اسی طرح الجامع الصغیر میں شامل کردہ کتب کی ترویج نہیں کی۔ یہ کام قاضی امام ابو طاهر دباسؒ نے انجام دیا تاکہ طلبہ پر اس کا حفظ و مطالعہ آسان ہو جائے۔ پھر ان کے تلمیذ رشید فقیہ ابن عبداللہ بن محمود نے ان کے گھر میں بیٹھ کر اسے لکھا اور ۳۲۲ھ کے مہینوں میں انہیں پڑھ کر سنایا۔ واللہ اعلم" مندرجہ بالا بیان سے واضح ہے کہ اس کتاب کے جامع امام محمدؒ تھے جس کو امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا اور ان کے مسائل ایک جا کر دیئے مگر اسے ترتیب نہ دے سکے۔ لہذا شرحی کے بیان کے مطابق یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے مگر ترتیب و تہذیب آپ کی نہیں۔

یہ مشہور ہے کہ الجامع الصغیر کی ترتیب و ترویج کا شرف ابو طاهر دباس کے حصہ میں آیا۔ مگر الفوائد البہیہ فی تراجم الخلفیہ میں حسن بن احمد عنقرنی کے حالات میں لکھتے ہیں: "یہ بڑے قابل اعتماد امام تھے۔ انہوں نے محمد کی الجامع الصغیر کو نہایت عمدہ طریق سے ترتیب دیا اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کردہ مخصوص مسائل بیان کر دیئے۔ الجامع الصغیر پہلے بیوب نہ تھی انہوں نے اس کی ترویج کی خدمت انجام دی۔ میرا خیال ہے کہ جس مطبوعہ کتاب کے مقدمہ کا اقتباس ہم نے پیش کیا ہے وہ ابو طاهر دباس کی مرتب کردہ ہے۔ زعفرانی کی مرتب کردہ الجامع الصغیر کی شرح مطہر بن حسین یزدی نے دو جلدوں میں لکھی اور اس کا نام التہذیب رکھا۔ ابو القاسم الیزدی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے (مصنف) (باقی صفحہ ۳۲۲)



## الجامع البکیر

علماء کا متفقہ بیان ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب امام ابو یوسفؒ سے روایت نہیں کی۔ اگرچہ امام ابو یوسفؒ اس کے مندرجات سے نا آشنا نہ تھے۔ جیسا کہ امام محمدؒ کا بیان ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب میں ذکر کردہ بہت سے مسائل امام ابو یوسفؒ سے ماخوذ ہیں اور مسائل بھی ہیں جو امام محمدؒ کی ذاتی کاوش کا نتیجہ ہیں یا انہوں نے یہ مسائل علماء کی ذاتی ڈائریوں سے اخذ کئے یا وہ نظریات جو دیگر فقہاء عراق سے حاصل کئے۔ آپ نے یہ کتاب دوسری تصنیف کی۔ پہلی تصنیف کے راوی ابو خصص کبیر، ابوسلیمان جوزجانی، ہشام بن عبید اللہ رازی، محمد بن سنان کچھ دیگر تلامذہ تھے۔ پھر اس پر نظر ثانی کی اور بہت سے ابواب و مسائل بڑھا دیئے۔ اکثر مواضع کی عبارتیں منقح کر دیں جس سے یہ کتاب حسن الفاظ اور کثرت معانی کے اعتبار سے پہلی تصنیف سے بڑھ گئی اور بار دیگر آپ کے تلامذہ نے اسے آپ سے روایت کیا۔

علماء کی ایک کثیر جماعت اس کی شرح نویسی، تخریج مسائل اور اس کے اصول و قیاسات کی وضاحت میں مصروف ہو گئی۔ چند اکابر علماء نے اس کی خدمت کا بیڑا اٹھایا۔

(۱) ابو حازم عبد الحمید بن عبد العزیز (۲) علی بن موسیٰ القتی (۳) احمد بن محمد طحاوی (۴) ابوالحسن کوفی (۵) ابو عمرو احمد بن محمد طبری (۶) ابوبکر جصاص رازی (۷) ابواللیث نصر بن محمد سمرقندی (۸) ابوعبد اللہ محمد بن سحیب جوزجانی (۹) شمس اللامہ حلوانی (۱۰) شمس اللامہ شری (۱۱) فخر الاسلام علی بزودی (۱۲) ابوالیسر محمد البردوی (۱۳) صدر شہید حسام الدین عمرو بن مازہ (۱۴) محمود بن احمد برہان (۱۵) علاء الدین محمد سمرقندی (۱۶) ابو حامد احمد عثمانی (۱۷) ابان بن صالح (۱۸) برہان الدین مرغینانی (۱۹) جمال الدین حصیری

الجامع البکیر کا نام کتاب ہذا کی شرح الحصیری کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہے۔ شرح الحصیری البکیر الموسوم بالتحریر چار جلدوں میں ہے۔ جلد اول و چہارم میری نظر سے گزر چکی ہیں۔ یہ شرح نفیس مضامین سے پر ہے۔ اس میں بہت سے فروعاً مذکور ہیں۔ یہ فروعی مسائل زیادہ تر امام محمدؒ کی الاصل اور ان کی دیگر تصانیف سے ماخوذ ہیں۔ کرخ، جصاص اور شری کی شرح سے لیکر بڑے نفیس مسائل

دقیقہ حاشیہ از صفحہ ۱۳۴ مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی نے اس کا ایک عمدہ حاشیہ اور اس کا علمی و تحقیقی مقدمہ التامہ البکیر ملن بطالم الجامع الصغیر نام کا لکھ کر شائع کیا (ع ۵) (حاشیہ صفحہ ہذا) سہ مقدمہ الجامع البکیر مطبوعہ مصر ملاحظہ کیجئے۔

خانہ کیا ہے۔ الجامع الکبیر کے بعض شارحین نے کتاب پر جو اعتراضات کئے ہیں وہ ان کا جواب  
 نے ہیں۔ اعتراض کرنے والے ابو حازم رازی اور جرجانی کے پایہ کے شراح ہیں جن افکار و آراء میں  
 خاص منفرد ہیں وہ ان مسائل میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ مزید یہاں ہر باب کی ابتداء میں وہ اس  
 ل کا ذکر کرتے ہیں جس پر امام محمدؒ کے ذکر کردہ مسائل مبنی ہیں سوہ ساتھ ساتھ ذکر کرتے جاتے ہیں کہ  
 ال باب یہ ہے اور یہ نلال فقہی اصل پر مبنی ہے جس کا نامہ یہ ہوا کہ وجوہ تفریعات بڑی حد تک  
 ان ہو گئیں۔

الجامع الکبیر بھی الجامع الصغیر کی طرح ہے۔ دونوں فقہی استدلال سے عاری ہیں۔ کتاب و سنت  
 کوئی دلیل مذکور نہیں، وجوہ قیاس کی تفصیلات تو مذکور نہیں گو ہر باب کے مندرجہ مسائل کا جو  
 ہی ان کی تفریعات و تفصیلات کی تلاش کرنا چاہتا ہو وہ ان کے بین المسطور ہی سے قیاس کو  
 ہم کر سکتا ہے۔ تفصیلات و تفریعات وہاں موجود نہیں اور نہ انہوں نے نصوص کے تذکرہ  
 ضرورت سمجھی ہے۔

چنانچہ ہم چند فروعات ذکر کرنا چاہتے ہیں جن کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ جب خریدار خرید کردہ  
 پر قابض ہونے سے پہلے اس میں عیب پیدا کر دے تو کیا یہ عیب پیدا کرنا قابض ہونے کے  
 وقت سمجھا جائے گا یا نہیں؟ فرماتے ہیں۔

”ایک شخص نے دس روپیہ کا ایک کپڑا خریدا اور قابض ہونے سے پہلے اس میں عیب پیدا  
 کر دیا۔ تو وہ قابض سمجھا جائے گا۔ اگر وہ کپڑا بائع کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے اور وہ اسے  
 روکے نہیں تو خریدار کو قیمت ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر بائع اسے روکے رکھے اور پھر وہ کپڑا  
 ضائع ہو جائے تو فقہاء کے قول میں مشتری کو صرف نقصان کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ اور  
 اگر عیب پیدا کرتے وقت وہ کپڑا بائع کے ہاتھ اس کی گوریاس کے کندھے پر ہو یا سواری  
 کا جانور ہو اور بائع نے اسے روک رکھا ہو یا تمبھس ہو اور بائع نے زیب تن کر رکھی ہو۔ یا  
 سواری کا جانور ہو اور بائع اس پر سواری ہو۔ یا انگوٹھی ہو اور بائع نے پہن رکھی ہو۔ ان تمام  
 صورتوں میں اگر مشتری خرید کردہ چیز میں عیب پیدا کر دے اور وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی



ذمہ داری بائع پر عائد ہوگی۔ خواہ اس نے ظہور غیب کے بعد اسے روکا ہو یا نہیں۔

غور فرمائیے! یہ چند مسائل ہیں جن میں قیاس کی علت مذکور نہیں کہ علت کے پائے جانے کے بنا پر ان فروعات کا حکم درست سمجھا جاسکے۔ لیکن مسائل کی تفصیلات اور ان کے باہم تقابلیں سے علت کا استخراج کیا جاسکتا ہے جو قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے اس قسم کے مسائل میں علت یہ ہے کہ مشتری نے جو نقصان مبیع میں پیدا کیا ہے وہ قبضہ کا قائم مقام ہے بشرطیکہ عیب پیدا کرتے وقت قبضہ کا امکان ہو۔ پس قبضہ کا امکان اور احداث عیب ہی وہ علت ہے جس نے مبیع کو مشتری کی ضمان میں داخل کر دیا اور اگر وہ ہلاک ہوگا تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی۔ چنانچہ اس مسئلہ کے نظائر و امثال کا قیاس انہی مسائل پر کیا جائے گا۔ اس سے قیاس کی وجہ اور اس کی علت بھی معلوم کی جاسکتی ہے۔ اگرچہ وہ عبارتیں صریحاً مذکور نہیں، لیکن مفہوم کلام اور اقسام کے باہم تقابلیں سے یہ نتیجہ نکالنا ناگزیر ہے۔

الجامع الصغیر اور الجامع الکبیر کے اکثر ابواب میں ہر چیز آپ کو نظر آئیگی۔ نقل کردہ عبارتوں سے رذروشن کی طرح یہ امر واضح ہے کہ یہ کتاب جو مدت تعبیر، احکام فکر، سلامت عبارت اور حسن بیان میں اپنی مثال آپ ہے۔

یہ ہر دو کتب احکام جہاد ان کے جائز و ناجائز مسائل۔ احکام صلح و السیر الصغیر و السیر الکبیر

نقض مصالح، احکام مان، احکام عنائم، خدیہ و غلامی کے مسائل حرب و پیکار میں پیش آئے والے مسائل اور ان کے نتائج کی تفصیلات پر مشتمل ہیں۔

امام ابو حنیفہ سے میرے تمام احکام مروی ہیں۔ بعض علماء کا تو یہاں تک کہنا ہے کہ نام صاحب نے یہ مسائل اپنے تلامذہ کو پڑھ کر سنائے تھے۔ امام ابو یوسف نے اپنی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں احکام جہاد، امام ابو حنیفہ سے روایت کئے ہیں۔ امام حسن بن زیاد کو لڑتی تے بھی یہ مسائل امام ابو حنیفہ سے روایت کئے۔ امام محمد بن حسن نے بھی اپنی دونوں کتابوں السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں امام ابو حنیفہ سے روایت کر کے ان کا تذکرہ کیا ہے۔ امام محمد نے پہلے السیر الصغیر تالیف کی۔ ہمارے سابقہ بیان کے مطابق یہ کتاب بھی امام ابو یوسف سے مروی ہوگی یا کم از کم انہوں نے سن کر اس کی تائید و تثبیت کی ہوگی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ السیر الصغیر کے نام سے موسوم کتب امام ابو یوسف سے روایت کی گئی ہیں اور جن کا نام الکبیر ہے وہ ان سے مروی نہیں ہیں۔



علامہ ابن عابدین، امام شری سے نقل کرتے ہوئے السیر الکبیر کی تالیف و تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں: "یہ فقہ ہیں امام محمد کی آخری تصنیف ہے۔ اس کا سبب تالیف یہ ہے کہ شام کے مشہور عالم امام ابو یوسف بن عمر ازاعی نے امام محمد کی السیر الصغیر دیکھی اور کہنے لگے یہ کتاب کس کی ہے؟ جو اسے سنا صحیح عراقی کی۔ امام ازاعی نے کہا: اہل عراق کو ایسی کتابوں کی تصنیف سے کیا تعلق؟ کیونکہ سیر و معانی رسول کے علم سے وہ نا بلند محض تھے۔ آپ کے صحابہ کرام شام و حجاز میں اقامت گزین تھے نہ کہ عراق میں۔ کیونکہ عراق بعد میں فتح ہوا ہے۔ امام محمد کو پتہ چلا تو پتہ سے ناراض ہوئے اور بڑی محنت سے یہ کتاب مرتب کی۔ جب امام ازاعی نے یہ کتاب دیکھی تو بولے۔ اگر اس کتاب میں احادیث نہ ہوتیں تو میں کہتا کہ یہ علم نکالنا منع کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو ان کی رائے میں محسوس و محدود کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا۔ و خوق کئی ذی علیہ علیہم

شرعی کا یہ بیان ابن عابدین نے نقل کیا ہے اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے پہلی یہ کہ السیر الکبیر امام محمد کی آخری کتاب ہے۔ دوسری یہ کہ اس کی وجہ تالیف امام ازاعی کا اس بات سے انکار کرنا تھا کہ عراقی لوگ بھی مسائل جہاد میں کتابیں تصنیف کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ السیر الصغیر امام ازاعی کی نظر سے گزر چکی تھی۔ ہم مختصر طور سے ان پر بحث کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں تک امر اول کا تعلق ہے یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ السیر الکبیر آپ کی آخری تصنیف ہے یہی وجہ ہے کہ امام محمد کی کتابوں کے راوی ابو حفص کبیر احمد بن حفص نے آپ سے یہ کتاب روایت نہیں کی کیونکہ یہ کتاب ان کے عراق سے جانے کے بعد لکھی۔ بلکہ اس کے راوی ابوسلیمان جوزجانی اور اسمعیل بن نوایر تھے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امام محمد نے یہ کتاب اس وقت تصنیف کی جب آپ کے مرہم امام ابویوسف سے ٹھیکت رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد اس کتاب میں شدت و خست و نفرت کی بنا پر امام ابویوسف کا نام نہیں لیتے اور حدیث روایت کرتے وقت یہ کہہ دیتے کہ حدیثی الثقتہ مجھے ایک معتبر شخص نے بتایا اور اس سے ان کی مراد امام ابویوسف ہوتی ہے۔

باقی رہا امر ثانی کہ کتاب ہذا کی وجہ تالیف امام ازاعی کا انکار تھا اور یہ کہ امام ازاعی اس کتاب سے آگاہ تھے یہ دونوں باتیں مردود اور نا قابل تسلیم ہیں کیونکہ تاریخی حقائق اس کی تردید کرتے ہیں۔

امام اوزاعیؒ ۱۵۷ھ میں فوت ہوئے۔ امام محمدؒ کا من ولادت ۱۳۲ھ اور سن وفات ۱۸۹ھ ہے۔ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی آخری کتاب زیادہ سے زیادہ پچیس سال کی عمر میں تصنیف کی ہوگی کیونکہ امام محمدؒ کی ولادت اور امام اوزاعیؒ کی وفات میں صرف پچیس سال کا فرق ہے۔ یہ بات کسی طرح قرین عقل نہیں کہ آپ نے اپنی آخری تصنیف پچیس سال کی عمر میں لکھی ہو۔ بلکہ عام حالات میں تصنیف کا آغاز اس عمر کے بعد ہوتا ہے، اگر اس روایت کو قبول کر لیا جائے تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ تیس سال تک یا نکل بیکار رہے اور کوئی کتاب تصنیف نہیں کی حالانکہ یہ بات بڑی تعجب انگیز ہے۔ کتاب کا تین اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے اس وقت تالیف کی جب ان کے تعلقات امام ابو یوسفؒ سے بگڑ چکے تھے کیونکہ اس میں امام ابو یوسفؒ کا نام مذکور نہیں بلکہ ظاہر ہے کہ یہ نفرت پختہ ہو چکی ہو۔ جب آپ نے علم و فضل میں وہ مقام حاصل کر لیا کہ اپنے اساتذہ سے مزاحمت کرنے لگے اور پچیس سال کی عمر میں یہ ممکن نہیں۔

السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں احکام اور آثار و اخبار سے ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔

یہ کتب ظاہر الروایۃ میں سے چھٹی کتاب ہے۔ ان میں وہ مسائل مندرج ہیں۔

### کتاب الزیادات

جو کتب سابقہ میں نہیں۔ بعض علماء کے نزدیک یہ کتب "ظاہر الروایۃ" میں شمار

نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ نوادہ میں شامل ہے لیکن اکثر علماء اسے کتب "ظاہر الروایۃ" ہی میں شمار کرتے ہیں۔

امام محمدؒ کی وہ کتابیں اور ہیں جنہیں عام طور سے علماء ذکر نہیں کرتے مگر امام محمدؒ کی دیگر تصانیف شہرت کے اعتبار سے وہ کتب ظاہر الروایۃ سے کسی طرح کم نہیں۔

۱۔ الرد علی اهل اللدینۃ۔ امام شافعیؒ نے یہ کتاب اپنی مشہور کتاب الام میں نقل کی ہے اور اس

پر پیش قمیت حواشی لکھے۔ آپ نے کبھی امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا خلاف کیا اور کہیں اہل مدینہ کا

اور ہر مسئلہ کے خاتمہ پر کہیں حنفی فقہ سے اظہار موافقت کیا اور کہیں اہل مدینہ سے۔

۲۔ احمد بن محمد بن نصر الغنابی المتوفی ۵۸۲ھ نے زیادات کی شرح تحریر کی۔ الفوائد البہیہ میں الغنابی کا تذکرہ کر

ہوئے لکھتے ہیں کہ آپ کی تصانیف میں زیادات کی شرح بھی ہے۔ علماء کا بیان ہے کہ یہ کتاب بڑے دقیق اور تحقیقی

پر مشتمل ہے اور اس میں وہ مضامین ہیں جو دوسری کتب میں نہیں۔ مصنف الفوائد لکھتے ہیں۔ محمد اللہ میں شرح الزیادات

سے مستفید ہو چکا ہوں۔ یہ تو سب کتاب ہے نہ بہت طویل اور نہ بے حد مختصر (مصنف)

یہ کتاب دو لحاظ سے بڑی قیمتی ہے اول یہ کہ سنداً ثابت اور روایتاً صادق ہے۔ اس کے مستند ہونے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ امام شافعیؒ نے کتاب اللام میں اسے روایت کیا اور اس کی تدوین فرمائی۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب مدلل ہے اور اس میں قیاس، سنت اور آثار پر مشتمل دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ بس حدیث سے یہ فقہ کے تقابلی مطالعہ کی کتاب ہے۔ جب اس پر امام شافعیؒ کی تعلیقات اور مختلف آراء و افکار کے باہم ان کے فاضلانہ موازنہ کا اضافہ بھی کر لیا جائے تو یہ کتاب نہایت موزوں اور پاکیزہ فقہی نظریات کا مجموعہ نظر آتی ہے۔

۲۔ ایسی ہی ایک دوسری کتاب کتاب الآثار ہے۔ اس میں انہوں نے وہ احادیث اور آثار جمع کر لئے ہیں جو عراقی فقہاء میں عام طور سے متداول تھے اور امام ابو حنیفہؒ نے انہیں روایت کیا تھا، اس کی اکثر روایات امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار سے ملتی جلتی ہیں۔ یہ دونوں کتابیں امام ابو حنیفہؒ کی مندرجہ جاتی ہیں۔ یہ ہر دو کتب اس نقطہ نظر سے بڑی قدر قیمت رکھتی ہیں کہ ان سے امام ابو حنیفہؒ کے حدیث آثار صحابہ و تابعین سے متعلق مقدار علم کا پتہ چلتا ہے اور معلوم کیا جاسکتا ہے کہ اثر مدلل احتجاج کرتے وقت آپ احادیث و آثار پر کہاں تک اعتبار کرتے تھے۔ قبول روایت میں امام صاحبؒ کے نزدیک کون سے شرط تھے؟ حنفی مذہب کا مدار استدلال کیا ہے؟ کیونکہ ان میں مندرجہ تمام فتاویٰ اور فیصلے نصوص سے مدلل کئے ہیں۔ پھر ان سے عال کا استنباط کیا گیا اور ان پر قیاس کی علمیت تعمیر کی گئی ہے۔ ان فریعات نکالی گئیں اور قواعد و اصول وضع کئے گئے۔

کتاب ظاہر الروایۃ کا مقام حنفی فقہ میں

کتاب ظاہر الروایۃ ہی فقہ حنفی کا وہ اصل و ماخذ تصور کی جاتی ہیں۔ عند الضرورت جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ ان میں جو مشنہ مذکور ہے اسی کو مذہب حنفی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری کتب کی روایت جب ان کے خلاف ہو تو چند مسائل کے سوا۔ وہ غیر معتبر سمجھی جاتی ہے۔ یہی یہ ہے کہ شروع ہی سے علماء حنفیہ ان کو طریقی اہمیت دیتے تھے۔ ان کی شریعتیں لکھیں۔ مسائل کی تخریج کی۔ اصول وضع کئے۔ ان پر فریعات لکھیں۔ علماء کے اہتمام بیعت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ وہ ان تمام کتب کو یکجا جمع کرنے کے درپے ہوئے چنانچہ چوتھی صدی کے آغاز میں ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد المرزوی المعروف بالحاکم التہجد نے کافی کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اس میں ان چھ کتب کے مندرجات کو جمع کر دیا



مگر مسائل حذف کر دیئے کیونکہ امام محمد ایک مشلکہ کو متعدد مقامات پر ذکر کیا کرتے تھے الحاکم الشہید نے ایک مرتبہ ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

پھر شمس الائمہ ہنسی نے المبسوط کے نام سے کافی کی شرح تحریر کی۔ انہوں نے اصول مسائل ان کے دلائل اور وجوہ قیاس کے ذکر کرنے میں بڑی تفصیل سے کام لیا۔ اس کے تلمع مشمولات استنادی جو درجہ رکھتے ہیں جیسا کہ طرسوسی المبسوط کا علمی مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں "امام ہنسی کی المبسوط فقہ حنفی میں وہ مقام رکھتی ہے کہ اس کے مخالف فقہی اقوال قابل عمل نہیں سمجھے جائیں گے۔ صرف اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسے ہی لائق اعتماد و استناد تصور کیا جائے گا۔" خود امام ہنسی مبسوط کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

"میر نے دیکھا کہ دورِ حاضر کے طلبہ میں فقہ سے زور دہانی کا رجحان عام طور پر پایا جاتا ہے اس کے کئی اسباب ہیں۔

۱۔ اس کی بڑی وجہ کم ہمتی اور عزائم کی پستی ہے نتیجہ یہ ہوا کہ طویل مسائل کو چھوڑ کر صرف اختلاقی مسائل کے ہو کر رہ گئے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ بعض مدرسین تقلیدِ خلوص کی بنا پر استطرادی نکاتِ علمیہ پر مشتمل بڑی بڑی تقریریں کرنے لگے جس میں فقہ بالکل نہیں ہوتی تھی اس میں طلبہ میں فقہ سے اعراض کا رجحان پیدا ہوا۔

۳۔ بعض متکلمین فقہی نظریات کی ترویج کرتے وقت فلسفیانہ الفاظ سے تطویل و اطباب کا ارتکاب کرنے لگے اور ان کی حدود و کلام کو فقہ سے مخلوط کر دیا۔

ان وجوہ و اسباب کی روشنی میں میں نے مختصر کی شرح لکھنے کی ٹھانی رہہ مشلکہ بیان کرتے وقت میں مؤثر معانی سے آگے نہیں بڑھوں گا اور وہی چیز بیان کروں گا جو ہر باب میں بھروسہ کے لائق ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ میں ان مخلص اجاب کے سوالات کے جوابات بھی دیتا جاؤں گا جو میری قید و بند کے زمانہ میں مخلصانہ تعاون کے جذبہ سے میرے پاس آئے اور پیش کردہ

۱۔ امام ہنسی <sup>۳۲۹</sup> کے قریب فوت ہوئے۔ ایک امیر کو نصیحت کرنے کے جرم میں آپ قید کئے گئے تھے علماء کا قول ہے کہ آپ اندرون قید خانہ تلامذہ کو اپنی کتاب مبسوط اعلیٰ کرتے جلتے تھے (باقی صفحہ ۳۲۹)

سوالات کے جوابات اٹکارانے کی خواہش ظاہر کی اور میں نے ان کی یہ التجا قبول کر لی۔  
 بشری کی کتاب المیسوطہ آفتاب نصف النہار کی طرح درختوں و تالوں پر شیریں بیان اجزیل اللفاظ  
 و اہام و عقیدے سے خالی ہے اس میں بعض جگہ خیالات کی گہرائی پائی جاتی ہے جو دقیق قیاسات  
 کے لئے ناگزیر ہے مگر کتاب کی روشن عبارت اس کو کھول کر رکھ دیتی ہے۔

(فقیر حاشیہ ۱۷ صفحہ ۳۲۸) تلامذہ باہر کھڑے ہوتے۔ باب التشریحات تک پہنچے تھے کہ رہا کر دیئے گئے۔ واللہ اعلم  
 (مصنف)

(۲۸)

## زفر بن ہذیل

زفر بن ہذیل امام صاحب کے دونوں ارشد تلامذہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ سے صحبت کے  
سے مقدم تھے۔ آپ ۱۵۸ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ آپ کے والد عربی اور والدہ  
فارسی تھیں۔ اس لئے آپ میں دونوں عناصر کے خصوصیات جمع ہو گئے۔ آپ زور کلام اور قوت بیان  
متصف تھے۔ امام ابو حنیفہؒ سے عقہہ الراثے حاصل کی اور اسی کے ہو کر رہ گئے۔ آپ قیاس و اجتہاد  
بڑے تیز تھے۔ تاریخ بغداد میں چاروں بزرگوں کا تقابل کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”مردی ہے کہ ایک شخص امام مزنیؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اہل عراق کے بارے میں دریافت  
ہوئے امام مزنیؒ سے کہا: ”ابو حنیفہؒ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟“ امام مزنیؒ نے کہا  
”اہل عراق کے سردار“ اس نے پھر پوچھا: ”اور ابو یوسفؒ کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟“  
امام مزنیؒ بولے: ”وہ سب سے زیادہ حدیث کا اتباع کرنے والے ہیں“ اس شخص نے پھر کہا  
”اور امام محمدؒ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟“ مزنیؒ فرماتے لگے: ”وہ نفسیات میں سب پر  
فائق ہیں“ وہ بولا: ”اچھا تو زفر کے متعلق فرمائیے؟“ امام مزنیؒ بولے: ”وہ قیاس میں سب  
سے زیادہ تیز ہیں“

امام زفرؒ نے کتابیں تصنیف نہیں کیں۔ اپنے استاد کے مسلک کی روایات بھی ان سے معروف  
شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے بعد صرف آٹھ سال زندہ رہے جب کہ امام ابو یوسفؒ  
اور امام محمدؒ تیس سال سے بھی زیادہ جیا کئے۔ لہذا مقابلاً ان کو کتاب و تدوین اور درس و مطالعہ کا زیادہ



منفع ملا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ آپ زبان سے امام کے افکار و آراء کی نشر و اشاعت میں سرگرم عمل رہے۔ مگر قلم سے جمع و تدوین کا موقع نہیں ملا۔

شاید آپ امام ابوحنیفہؒ کے حین حیات بصرہ کے قاضی بن گئے تھے ابن عبد البر الاثقاہ میں لکھتے ہیں۔  
 زفر بصرہ کے قاضی بنائے گئے تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: آپ سے پوشیدہ نہیں کہ اہل بصرہ اور ہمارے باہن حمد و عداوت پائی جاتی ہے لہذا آپ کا سلامت پرچ نکلتا و شوارہ ہے؟ جب بصرہ میں قاضی مقرر ہو کر آئے تو اہل علم جمع ہو کر بونا نہ آپ سے فقہی مسائل میں مناظرہ کیا کرتے تھے جب ان میں قبولیت اور حسن ظن کا رجحان دیکھا تو کہنے لگے: یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اہل بصرہ تعجب ہو کر پوچھتے: کیا ابوحنیفہؒ ایسا بھی کہہ سکتے ہیں؟ امام زفر نے جواباً کہا: جی ہاں اور اس سے بھی زیادہ۔

اس کے بعد تو معمول سا ہو گیا کہ جب بھی زفرؒ اہل بصرہ کا رجحان تسلیم و انقیاد دیکھتے تو کہہ دیتے کہ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اس سے اہل بصرہ اور تعجب ہوتے چنانچہ امام زفرؒ کا اہل بصرہ سے یہ رویہ رہا۔ یہاں تک کہ بغض و عداوت چھوڑ کر وہ امام صاحبؒ کے گہرے دوست بن گئے۔ پہلے برا بھلا کہتے تھے اور اب ان کی تعریف میں رطب اللسان رہنے لگے؟

امام زفرؒ امام ابوحنیفہؒ کے حلقہ درس کے جانشین ہوئے۔ ان کے بعد مسند تدریس امام ابو یوسفؒ کے حصہ میں آئی۔

(۲۹)

## دیگر روایان فقہ احناف

**حسن بن زیاد لوٹوٹی** | حسن بن زیاد لوٹوٹی کو فی المتوفی ۲۰۴ھ کا بھی ان فقہائے حنفیہ میں شمار ہوتا ہے۔ جو آراء امام ابوحنیفہؒ کے راوی ہیں۔ علماء کے قول کے مطابق آپ بھی امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد تھے۔ مذہب ابی حنیفہؒ کی روایت میں شہرت کی طرح وہ روایت حدیث میں بھی مشہور تھے وہ خود کہا کرتے تھے کہ میں نے ابن جریر سے بارہ ہزار احادیث روایت کی ہیں وہ سب علی زندگی میں کام آنے والی ہیں۔ مگر بعض محدثین کے نزدیک آپ کی روایت قابل اعتناء نہیں۔ **ماجد بن عبد الحمید حازمی** ان کے بارے میں کہتے ہیں۔

”میں نے حسن بن زیاد سے زیادہ بااخلاق آدمی کوئی نہیں دیکھا۔ مگر لوگ کہتے ہیں کہ آپ کی روایت کردہ احادیث بھروسہ کے قابل نہیں۔“

اسی طرح فقہاء حنفیہ بھی فقہ حنفی میں آپ کی روایات کو امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایہ کا درجہ نہیں دیتے۔

جو تلامذہ آپ کے علمی سرچشمہ سے فیض یاب ہوئے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں :- محمد بن سمانہ، محمد بن شجاع تلخی، علی رازی، عمر بن ہبیر والد نضات۔

لوگ کثرت سے آپ کی فقہ کے تناخواں تھے۔ یحییٰ بن آدم کا قول ہے ”میں نے حسن بن زیاد سے بڑھ کر فقہ نہیں دیکھا۔ آپ ۱۹۴ھ میں کوفہ کے قاضی بنائے گئے لیکن قضا کی ذمہ داریوں کے عہدہ پر آ

نہیں ہو سکتے تھے۔ البتہ آپ کے نقیب ہونے میں شبہ نہیں۔ آپ نے قضاء سے استعفاء دیا تو لوگوں نے  
 آرام کا سانس لیا۔ ابن الذہبی اپنی انہرست میں لکھتے ہیں: "طحاوی فرماتے ہیں کہ حسن بن زیاد امام ابو  
 کی کتاب الحجرت کے راوی ہیں۔ نیز انہوں نے یہ کتب تصنیف کیں۔ کتاب اربہ القاضی، کتاب اخصال  
 کتاب معانی الزلیان، کتاب النفقات، کتاب الخراج، کتاب الفرائض، کتاب الوصایا، انوار السیر  
 میں لکھا ہے: "کتاب الامالی بھی آپ کی تصنیف ہے۔"

### تلامذہ امام کے بعد کے روایات فقہ حنفی

مذکورہ اصحاب امام ابو حنیفہ کے تلامذہ تھے۔ اب ہم ان علماء کا ذکر کرتے ہیں جو ان تلامذہ کے  
 شاگرد تھے یا ان کے بعد کے ایسے فقہاء جنہوں نے فقہ حنفی کی روایت و تدوین میں بڑا نام پایا۔  
 اور اسے متاخرین تک پہنچا دیا۔ یہ مندرجہ ذیل علماء تھے۔

یہ امام محمد کے شاگرد تھے۔ بصرہ میں قاضی مقرر ہوئے۔ شروع شروع میں امام  
**عیسیٰ بن ابان** محمد بن حسن کی مجلس درس سے کنارہ کش رہتے تھے۔ اور تلامذہ ابو حنیفہ کے  
 متعلق کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث کے مخالف ہیں۔ محمد بن سماعہ ایک روز بردستی انہیں امام محمد بن حسن  
 کی مجلس میں لے گئے۔ جب پہلی مجلس میں علی بن ابی طالب سے استفادہ کر چکے تو امام محمد نے پوچھا: "تو ایسے امام کہاں  
 تک حدیث کے مخالف ہیں؟" عیسیٰ بن ابان نے حدیث کی مجلس مسائل دریافت کئے۔ امام محمد نے  
 جوابات دنیا شروع کئے اور شواہد و دلائل کا انبار لگا دیا۔ بعد ازاں انہیں امام محمد بن حسن سے بہت زیادہ  
 وابستگی ہو گئی۔

ابن الذہبی کہتے ہیں: "عیسیٰ بن ابان نے یہ کتب تصنیف کیں۔ کتاب الحجرت، کتاب خبر الواحد،  
 کتاب الجامع، کتاب اثبات القیاس، کتاب اجتہاد الرائے۔"  
 عیسیٰ بن ابان ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے۔

یہ امام محمد بن حسن اور حسن بن زیاد کے شاگرد تھے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد سے استفادہ  
**محمد بن سماعہ** نے کتب النوادر روایت کیں۔ ہامون نے انہیں ۱۹۱ھ میں قاضی مقرر کیا۔ جب  
 فوت ہوا تو اس منصب سے سبکدوش ہوئے۔ آپ نے یہ کتب تصنیف کیں۔ کتاب  
 اربہ القاضی، کتاب المحاضر والسجلات والنوادر۔ ۲۳۲ھ میں وفات پائی۔



یہ امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ یوسف بن خالد سمعتی کے شاگرد تھے۔ یوسف بن خالد جب امام صاحب سے رخصت ہو کر بصرہ گئے تو حضرت

## ہلال بن یحییٰ الرائی البصری

امام نے انہیں بڑی مفید اور پائیدار نصیحتیں فرمائیں۔ ہلال بن یحییٰ اخبار یوسف کے راوی ہیں۔ ان کے علاوہ امام ابو یوسفؒ اور زفرؒ کے بھی شاگرد تھے۔

ہلال بن یحییٰ، فقہ حنفی کے مسائل اوقاف اور ان سے متعلقہ احکام کے دوسرے ناقل تھے۔ آپ کی کتاب حیدرآباد دکن (ہند) میں طبع ہو چکی ہے اور خاصی شہرت کے حامل ہے۔ گو ابن النذیم نے ان کی تالیفات میں اس کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ کتاب الوقف کے علاوہ آپ کی دو تصانیف اور ہیں۔ کتاب تفسیر الشرح اور کتاب الحدود وادارتا لعیس بھی ہیں۔ آپ کی وفات ۲۲۵ھ میں ہوئی۔

آپ کی وفات ۲۶۱ھ میں ہوئی۔ آپ نے فقہ حنفی کا درس اپنے والد سے لیا۔ آپ کے والد حسن بن زیاد کے شاگرد تھے۔

## احمد بن عمر بن مہر الخصاص

بڑے فقیہ، ماہر علم وراثت، حساب دان اور حنفی فقہ کے زبردست عالم تھے۔ شمس الائمہ حلوانی آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”آپ بڑے عالم اور دینی راہنما تھے۔“ کتاب الاوقاف آپ کی تالیف ہے۔ فقہ حنفی میں یہ مسائل اوقاف کا دوسرا بڑا ماخذ ہے۔ مسائل اوقاف کا پہلا سرچشمہ ہلال بن یحییٰ کی کتاب الوقف ہے۔ درج ذیل کتب آپ کی تالیفات ہیں۔ کتاب الخلیل، کتاب الوصایا، کتاب الشروط البکیر، کتاب الشروط الصغیر، کتاب الرضاع، کتاب المحاضر والسجلات، کتاب ادب القاضی، کتاب الخوارج للمہندی، اقرار الورثة لبعضہم لبعض، کتاب القصر و احکامہ، کتاب السیمیر والقبر۔

آپ کا سن وفات ۳۲۱ھ ہے۔ آپ نے آغاز حیات ہی میں فقہ شافعی اپنے ناموں اسماعیل

## امام احمد بن محمد بن سلام ابو جعفر الطحاوی

بن یحییٰ مزنی تلمیذ امام شافعی سے شروع کی۔ مگر فقہ عراقی میں آپ زیادہ غور و فکر فرماتے اور آخر میں اپنی زندگی اس کے لئے وقف کر دی۔ آپ اپنے مولد و منشا سے نکل کر شام پہنچ گئے۔ آپ نے اہل عراق کی فقہ

سلاہ اور دوران درس کسی بات پر اپنے ناموں سے ناراض ہو کر حنفی ہو گئے جیسا کہ الجواہر المصنیہ ص ۷۹، اجلدا اور الفوائد البیہ ص ۱۸ میں ہے۔ تفصیل کے لئے لسان المیزان ص ۲۷۵، ج ۱ دیکھئے (ع۔ ح) ۱۷ اور تالیف مذہب حنفی میں بقول لانا محمد عبدالحی (الفوائد ص ۱۸) وابن قاسم اندلسی (لسان ص ۲۷۶، ج ۱) غلو پاسداری کی حد تک پہنچ گئے۔ رحمہ اللہ

جو عازم عبد الحمید سے پڑھی جو شام کے تاحی القضاة اور امام محمد کے تلمیذ عیسیٰ بن ابان کے شاگرد تھے۔  
 معلوم یہ ہوتا ہے کہ فقہ شافعی اور فقہ حنفی کے ناقدانہ اور تحقیقی مطالعہ نے آپ میں دو کمروں کے  
 زیادہ آزادانہ نقد و تنقید کا رجحان پیدا کر دیا۔ اگرچہ آخر میں آپ حنفیہ کے ہو کر رہ گئے۔ اسی لئے آپ کا  
 شمار معتدین فقہاء میں ہوتا ہے نہ کہ مقلدین میں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی ذمہ دار تھے ہیں۔

مختصر طحاوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بہت تھے اور مذہب حنفی کے جاد مقلد نہ تھے۔ آپ  
 نے دلائل و براہین کی روشنی میں چند چیزیں حنفی فقہ کے خلاف اختیار کیں۔

احادیث و اخبار کا مطالعہ کرنے سے آپ کی حریت فکر و نظر میں مزید ترقی ہوئی۔ آپ زبردست  
 محدث تھے اور اہل مصر اور دوسرے اصحاب الحدیث سے حدیث کا سماع کر چکے تھے، گو یا آپ ایک جامع فقیہ تھے  
 جو اُسے و قیاس کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ اخبار و آثار سے بھی پوری طرح آگاہ تھے۔ فقہ حنفی میں آپ کی  
 تصانیف کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ آپ کی تالیفات متقدمین اور متاخرین کے درمیان ایک کڑی کی حیثیت  
 رکھتی ہیں۔ جنہوں نے تنقیح و تہذیب کے بعد پہلوں کا علم پھیلون تک پہنچا ہے۔ مندرجہ تحت کتب آپ کی  
 تالیفات سے ہیں۔ احکام القرآن۔ کتاب معانی الآثار۔ مشکل الآثار۔ المختصر شرح الجامع الصغیر۔ شرح  
 الجامع الکبیر۔ کتاب الشرط الکبیر والصغیر۔ کتاب الاوسط۔ المحاضر والسجلات۔ الوصایا والفرق۔ حکم  
 الاراضی مکتبہ قسم الفنی والعتائم وغلاوہ ازیں۔

یہ ہیں وہ کتابیں جو امام صاحب کے اصحاب تلامذہ نے آپ سے زبردست متصل سے روایت کیں یا سند کے بغیر  
 آپ کے اقوال ذکر کر دیئے یا پھر وہ کتابیں جو دوسرے طبقہ کی تالیفات میں یہ لوگ پہلے طبقہ کی کتابوں کو یا انحصار  
 کرتے تھے یا شرح لکھ دیتے یا تفریغیں نکالتے یا نقد و تہذیب سے کام لیتے۔ اسی قسم کا ذخیرہ دراصل حنفی فقہ کا مصدر  
 و منبع ہے۔ ایسے ہی جب متاخرین کا دور آیا تو انہوں نے بھی پہلی کتب کی شرحیں تحریر کیں۔ فروعات ذکر کئے۔  
 اور ان کی روشنی میں فتوے دینے لگے اور جن احکام کے دلائل مذکور نہ تھے۔ ان کے دلائل استنباط کئے۔  
 پھر مختصر اور جامع متون لکھے جن کی تفصیل یا قدرے مختصر شرحیں پھر علماء نے لکھیں۔ اور اس طرح ان سب کتابوں  
 مندرجہ مسائل فقہ حنفی کا مغز اور خلاصہ قرار پائے۔ انکو مختلف سانچوں میں ڈھالا گیا۔ انہیں کو کبھی متن بنایا۔ کبھی  
 شرح کی حیثیت دی۔ کبھی پیش آمدہ نوازل و احداث میں فتویٰ کا مبنی قرار پائیں۔ لیکن ان کے جوہری مضامین یا  
 تفریحات کے مانوا کوئی اضافہ نہیں ہو سکا۔ یا پھر ان فقہاء نے تخریج کی جو کر سکتے تھے۔



(۲۰)

# فقہ حنفی کی کتب کا فرق مراتب

ہمارے سابقہ بیانات سے معلوم ہو گیا ہے کہ فقہ حنفی کی روایت کرنے والی تمام کتب قوت روایت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں اور اگر ان روایت کردہ کتب پر متاخرین کے فتاویٰ اور اس فقہی امور کی ان تقریحات کا اضافہ کر لیا جائے جو فقہ حنفی کے بانی ائمہ کی جانب سے منتقل ہو کر ان تک پہنچا تو فقہ حنفی کی کتب تین قسموں پر منقسم ہوں گی۔

اول: کتب اصول ان کو ظاہر الروایت بھی کہتے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا۔ یہ کتب امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے اقوال پر مشتمل ہیں جنہیں امام محمد نے مذکورہ بالا چھ کتب میں مدون کیا۔  
دوم: کتب نوادر۔ یہ مذہب حنفی کے اصحاب مذکورین سے مروی ہیں مگر ان سے مراد وہ روایات ہیں جو کتب مشہورہ مذکورہ کے علاوہ امام محمد کی دوسری کتب مثلاً کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات، رقیات یا ان کے سوا دوسروں کی کتابوں میں مذکور ہوں جیسے کہ حسن بن زیاد وغیرہ کی تالیفات ابن عابدین لکھتے ہیں: "امام ابو یوسف کی کتب الامالی بھی اس میں شامل ہیں۔ الامالی املا کی جمع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مشہورہ کتب شریف فرما ہو اور تلامذہ سامان تحریر و شنائی کا غد وغیرہ لے کر اس کے ارگرد بلبٹھ جائیں۔ اسٹاذ اپنے حفظ کردہ علم کو زبانی املا کرتا جائے اور طلبہ لکھتے جائیں پھر تمام تحریرات کو ایک کتب کی صورت میں جمع کر لیں اس کو املاء اور امالی کہتے ہیں۔ سلف صالحین، فقہاء محدثین اور اہل عربیت اسی طرح کرنے کے عادی تھے بعد ازاں علمی چرچے نہ ہونے اور علماء کی وفات کی وجہ سے یہ شغلہ جانا رہا۔ والی اللہ المصیر۔"



جو اقوال معتبر طریق روایت سے منقول ہیں وہ اسی قسم میں داخل ہیں جیسے محمد بن سماعہ، معقل بن منصور وغیرہ کی روایات چند مخصوص مسائل میں۔ اس قسم کی روایات النوادر میں شامل ہیں اور قسم اول یعنی الاصول میں نہیں۔ قسم ثانی درجہ کے اعتبار سے قسم اول سے کم مرتبہ ہے۔ دونوں قسموں کے تعارض کی صورت میں کتب اصول کی روایت معتبر سمجھی جائے گی کیونکہ قسم اول کی کتب کو مذہب کا اصل الاصول سمجھا جاتا ہے اور وہ سند کے اعتبار سے بھی اقویٰ ہیں۔

سوم۔ تعمیری قسم فتاویٰ اور واقعات ہیں۔ ان سے مراد پچھلے مجتہدین کے وہ مسائل ہیں جن کے دریافت کئے جانے پر انہیں متقدمین اہل مذہب کی کوئی روایت نہ مل سکی اور وہ انہوں نے خود استنباط کئے یہ متاخرہ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور ان کے بعد والے ائمہ دین کے اصحاب و تلامذہ تھے اور یہ بہت سے ہیں۔ کتب طبقات میں ان کے حالات درج ہیں۔

علامہ ابن عابریںؒ ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے تلامذہ میں سے یہ اصحاب تھے۔ عصام بن یوسف۔ ابن رستم۔ محمد بن سماعہ۔ ابوسلیمان جوزجانی۔ ابو جعفر بخاری اور ان کے بعد والے اصحاب مثلاً محمد بن سلمہ۔ محمد بن مقاتل۔ نصیر بن یحییٰ۔ ابوالنضر قاسم بن سلام۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ یہ متاخرین اپنے سے سابق اصحاب مذہب کی مخالفت کرتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انہیں ایسے دلائل و اسباب کا پتہ چل جاتا ہے جو ان کے پیشروؤں کو معلوم نہ ہمارے علم کی حد تک اولین شخص جس نے اس قسم کے فتاویٰ جمع کئے تھے وہ ابواللیث سمرقندی ہیں۔ ان کی کتاب کا نام کتاب النوازل ہے۔ پھر مشائخ نے اور کتب تصنیف کیں۔ مثلاً مجموع النوازل والواقعات للناطقی۔ الواقعات از الصدر الشہید۔ اس کے بعد متاخرین نے یہ مسائل مخلوط شکل میں بیان کئے اور انہیں الگ ذکر نہیں کیا۔ جیسے فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ۔ بعض علمائے الگ الگ مسائل تخریر کئے جیسا کہ رضی الدین سمرخی نے محیط میں۔ انہوں نے پہلے مسائل اصول ذکر کئے اور بعد میں کتب النوازل کے اور یہ بہترین طریقہ ہے۔"

یلاشبہ واقعات و فتاویٰ، اصول و نوادر سے کم مرتبہ ہیں۔ کیونکہ اصول و نوادر اصحاب مذہب کے اقوال ہیں۔ اگرچہ روایات کا درجہ ان میں بھی یکساں نہیں۔ بخلاف ازس فتاویٰ اور واقعات ان کے

اقوال کی تخریجات ہیں۔ پس ان دونوں کا درجہ کیسے برابر ہو سکتا ہے کبھی کبھی یہ اقوال ان اصحابِ مذہب کی مرویات کے خلاف بھی ہوتے ہیں لیکن انہیں اس لئے شرف قبول حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ اصحابِ مذہب کا اجتہاد ہے۔ اس لئے نہیں کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال ہیں۔ پس انہیں فقہاء ہی کے افکار و آراء ہونے کے اعتبار سے اخذ کر لیا جاتا ہے۔ ان اقوال کی تقدیم پر ذمہ داری نہیں عائد کی جاسکتی۔

حاصل یہ کہ ان تینوں اقسام کی کتب سے مذہبِ حنفی عبارت ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے۔ جو مسائل ان کتب میں بلا ذکر خلاف مذکور ہوں گے وہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مابین متفق علیہ ہوں گے اور جس میں خلاف مذکور ہوگا تو وہ اسی انداز پر مبنی ہوگا جو وہاں مذکور ہے۔

کتب ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف مذکور ہوتا ہے رشاذو ناوہ طور پر امام زفرؒ کا اختلاف بھی ذکر کر دیا جاتا ہے۔ کتب النوادر و الفتاویٰ میں امام زفرؒ کے اختلافی اقوال اکثر مذکور ہوتے ہیں۔

یہی یہ بات کہ اقوال مختلفہ میں تزجیح کنی اصولوں کے مطابق دی جاسکتی ہے تو اس کا ذکر ہم تزجیح اور تخریج فی المذہب کے باب میں کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۳۱)

# فقہ ہائے سابق کے مقابلہ میں حنفی فقہ کا مقام

قبل اس کے کہ ہم وہ اصول بیان کریں جن کو امام ابو حنیفہؒ نے اپنے استنباط کی اساس قرار دیا ہے اور وہ فقہ حنفی کا سرچشمہ قرار پائے ہیں۔ یہاں ایک موضوع کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس سے بعض مصنفین نے تعرض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حنفی فقہ کی اپنے سے سابق فقہ کے مقابلہ میں کیا حیثیت ہے، کیا امام ابو حنیفہؒ اپنے مسلک کے خود موجود تھے، کیا آپ کی فقہ اپنے باب میں ایسی تھی کہ اس کی کوئی نظیر اور مثال پہلے سے موجود نہ ہو، یا آپ اپنے پیش رو اماموں کے مسلک پر گامزن تھے اور آپ نے کوئی جدت پیدا نہیں کی، یا آپ ایسے کام کی صرف تکمیل کرنے والے تھے جس کی عراق میں اس سے قبل داغ بیل پڑ چکی تھی۔ کہ آپ آخر میں آئے اور اسے اور ج کمال تک پہنچا دیا۔

یہ ہیں تین احتمالات، ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بات آپ پر صادق آتی ہوگی۔ آپ کی حمایت میں مبالغہ کرنے والے اور مفرط فی التعصب حضرات کا دعوے ہے کہ فقہی افکار آپ کے ذہن کی اختراع تھے۔ اگرچہ ان کی اساس کتاب و سنت اور آثار صحابہ پر قائم کی گئی ہے لیکن خدا کا شکر ہے کہ آپ کے مذہب کے اکثر متبعین یہ دعوے نہیں کرتے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا گروہ جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے کوئی نئی بات نہیں کہی صرف متقدمین کا تتبع کیا ہے۔ ان کا کارنامہ جو ہے وہ ہے تخریج مسائل اور سرعت تفریعات۔ ایسے لوگوں کے خیال میں اس طرز فکر کے باقی امام ابراہیم نخعیؒ تھے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ ایسے ہی لوگوں سے ہیں چنانچہ ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں ہے:-



”امام ابوحنیفہؒ، امام ابراہیمؒ نخعی اور ان کے اقوان و امثال کے دامن سے وابستہ رہتے تھے اور اس سے شاذ و نادر ہی آگے بڑھتے۔ امام ابراہیمؒ نخعی کے مذہب پر مسائل کی تخریج کرنے میں آپ کو کمال حاصل تھا۔ وجوہ تخریجات پر آپ بڑی گہری نظر رکھتے تھے۔ فروعات پر پوری توجہ دیتے۔ چنانچہ اگر آپ ہمارے قول کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو امام محمدؒ کی کتاب الآثار جامع عبدالرزاق و مصنف ابن ابی شیبہ سے امام ابراہیمؒ نخعی اور آپ کے اقوان و امثال کے اقوال لیجئے اور پھر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک سے ان کا تقابل کیجئے۔ آپ محسوس کریں گے کہ امام ابوحنیفہؒ شاذ و نادر ہی ان کے مذہب سے علیحدہ ہوتے ہیں اور پھر ان کی عقل استثنائی مسائل میں بھی اہل کوفہ کے دگر سے دور نہیں بنتے۔“

اس عبارت میں شاہ صاحب کا فیصلہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں کوئی جدید تفکیر نہیں وہ امام ابراہیمؒ نخعی اور ان کے اقوان کے پورے منبع اور ان کے افکار و مسائل کے ناقل تھے ان کے طریقہ کو کبھی ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے الا یہ کہ خود ان ہی کا کسی مسئلہ میں اجتہاد موجود نہ ہو۔ اور اگر کبھی ان کے طریقہ سے باہر نکلتے تب بھی آپ کی جو لانگاہ فکر و نظر علماء کوفہ کے اقوال ہوتے تھے۔ یا پھر ابراہیمؒ نخعی اور ان کے اصحاب کے اقوال پر تفریح و تخریج کرنے کے لئے ایسا کرتے۔

بلاشبہ شاہ ولی اللہ صاحب کا یہ فیصلہ امام ابوحنیفہؒ ایسے فقہ کی شان میں کمی کا موجب ہے۔ اگر اس رائے کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ وہ یا تو منقلد تھے یا تقلد کے حکم میں تھے۔ صاحب مذہب مجتہد ہوتا تو بڑی بات ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ ایسے ہوتے تو انے والے زمانوں پر نہ تو آپ کا اتنا پرورد اثر ہوتا اور نہ ان کو یہ قبول عام حاصل ہو سکتا۔ پھر قابل غور بات تو یہ ہے کہ آثار کی یہ کتابیں جن کو شاہ صاحب نے دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ ان کے مشمولات ہی تو کتب ظاہر الروایہ نہیں جو مذہب امام کی روایت کنندہ ہیں وہ تو نصف بلکہ چوتھا ہی حصہ مذہب حنفی کا ہیں۔

اور پھر کتب الآثار یعنی امام محمدؒ کی کتاب الآثار اور امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار ہی کو دیکھئے ان میں کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جو ابراہیمؒ نخعی کی سند سے مذکور نہیں بلکہ بعض احادیث عطاء اور ابن عباسؒ کے طریق سے مروی ہیں۔

اس عرض کے لئے ہم نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کھولی تو ابن عباسؓ کی یہ حدیث موجود  
 پائی جس میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ حج کے دوران اگر کوئی شخص طواف زیارت سے پہلے بیوی سے جماعت  
 کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟ کتاب الآثار میں عبد اللہ بن عباسؓ کا فتویٰ ہے کہ آپ نے  
 اس شخص کے بارے میں جو وقوف عرفات کے بعد اور طواف زیارت سے قبل جماع کر لے فرمایا کہ اسے  
 ایک اونٹ قربان کرنا چاہیے۔ حج کے باقی ماندہ ارکان مکمل کرے اس کا حج کامل ہے۔ دوبارہ حج کی ضرورت  
 نہیں) اس کی سند یہ ذکر کی ہے۔ یوسف بن ایبہ عن ابی حنیفہ عن عطارد عن ابن عباس۔

پھر امام ابراہیمؒ کا فتویٰ یہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ایسے محرم کے بارے میں جو وقوف عرفات  
 سے قبل یا بعد لیکن طواف زیارت سے پہلے جماعت کا ارتکاب کرے تو دونوں صورتوں میں اسے ایک  
 بکری قربان کرنا ہوگی۔ وہ باقی ماندہ ارکان حج مکمل کرے اور آئندہ سال نئی سر سے حج ادا کرے۔  
 امام محمدؒ اپنی کتاب الآثار میں لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ کا قول مقبرہ ہے۔ کتب مذہب کا مطالعہ کرنے  
 سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق وقوف عرفات سے قبل جماعت کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے  
 مگر وقوف عرفات کے بعد نہیں۔ جیسا کہ ابن عباسؓ کا مذہب ہے۔

اس سے روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے امام ابراہیمؒ کی رائے کو نظر انداز  
 کر کے حضرت ابن عباسؓ کا مسلک اختیار کیا جسے عطا پر وایت کرتے ہیں اور یہ کہ فقہ سے نہ کہ کوئی آپ  
 نے امام ابراہیمؒ اور کوثرہ دونوں کو بالائے طاق رکھا۔

اب فرمائیے! امام محمدؒ اور ان کے اصحاب و اقران اور اہل کوثرہ کی اتباع مطلق کا دعویٰ کیا ہوا؟  
 امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار میں ایسی مثالیں کی گئی ہیں۔

حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اگر فقہ سراق کی پختگی بخش۔  
 اور اسے اور جگہں تک پہنچا دیا۔ پھر جو کچھ پایا تھا اس

پر قناعت نہیں فرمائی بلکہ جس راستہ کا آغاز دوسروں نے کیا تھا اس پر چل کر اس کو آخری کنارہ تک  
 نکل گئے۔ ہم آپ کی تعریف میں غایبوں کی طرح اذراط و اطرا سے کام نہیں لینا چاہتے اور نہ دوسرے

سے دیکھتے کتاب الآثار لابن یوسف اور اس کا حاشیہ ص ۱۱۱ کتاب الآثار امام محمدؒ ص ۵۳ طبع لاہور ۱۹۷۷ء



فراق کی مانند آپ کی حق تلفی کرنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ بات کسی شک و شبہ سے بلا ہے کہ امام ابراہیم  
 نخعی کے افکار و آراء کو امام ابوحنیفہ کی فقہی منطق کی تکوین و تخلیق میں بڑا دخل ہے اور اسی سے آپ  
 میں فقہی صلاحیتیں اجاگر ہوئیں۔ لیکن اس کا یہ معنی بھی نہیں کہ آپ نے نخعی کے علاوہ دوسروں سے  
 کچھ بھی اخذ نہیں کیا۔ اور صرف انہی کے راستہ پر گامزن ہے، بلکہ اصل بات جو واقعات اور آپ کی  
 جمع شدہ فقہی آراء سے میل کھاتی ہے وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اپنی فقہی درست کا آغاز ان مسائل  
 سے کیا جو آپ نے اپنے استاد حماد کے واسطے سے امام نخعی سے حاصل کئے تھے۔ پھر حماد کے علاوہ  
 دیگر اساتذہ سے کسب فیض کر کے نیز اپنے اشتباہ کردہ قیاسات و دلائل سے جو آپ نے حماد کی جگہ مند  
 نشین درس ہونے سے کر تاوقاات یعنی تقریباً تیس سال کی مدت میں جمع کئے تھے اسے مکمل کیا۔  
 جس راوی کے ذریعہ امام نخعی کی فقہ کا ذخیرہ امام ابوحنیفہ تک پہنچا وہ بلاشبہ حماد تھے۔ امام  
 ابو یوسف اور امام محمد دونوں کی کتاب الآثار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ شاذ و نادر مسائل کو چھوڑ  
 کر ابراہیم نخعی سے روایت کا واحد ذریعہ صرف حماد تھے گویا امام کو جو کچھ امام حماد سے ملا اس کا اصلی  
 سرچشمہ امام نخعی تھے اور اسی فقہ کے حصول کے لئے آپ ان کے دامن علم سے وابستہ ہوئے تھے جب  
 حماد کا انتقال امام ابوحنیفہ کی وفات سے تیس سال پہلے ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے  
 یہ طویل مدت فقہ کے آزادانہ مطالعہ میں بسر کی ہوگی اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس عرصہ میں بہت سے فقہاء  
 سے ملاقات اور تبادلہ فکر و نظر کے مواقع پیش آئے ہوں گے۔ بلکہ آپ تو حماد کی شاگردی کے زمانہ میں  
 بھی عطاء وغیرہ سے کسب فیض کیا کرتے تھے۔ پس یہ کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ آپ کی پوری  
 فقہ ابراہیم نخعی کی کاوش فکر کی مرہون منت تھی۔

البتہ یہ کہنے میں باک نہیں کہ امام نخعی کی فقہ کے چشمہ مصافی سے آپ جی بھر کر سیراب ہوئے بلکہ  
 یوں کہتے کہ فقہ حنفی کے عالم وجود میں آنے کے لئے ابراہیم نخعی فقہ عظیم ترین مصدر و ماخذ کی حیثیت رکھتی  
 ہے۔ لیکن آپ کا مقام ایک عقل و فکر سے محروم مقلد کا مقام نہ تھا۔ بلکہ آپ ایک آزاد مجتہد کی  
 حیثیت رکھتے تھے۔

پہر کیف امام ابوحنیفہ کی امام ابراہیم نخعی سے کوئی نسبت بھی ہو اس  
 اشخاص و فکر تھانہ کہ اشخاص مسائل میں شبہ کی کوئی مجال نہیں کہ عراقی فقہ کی تکوین و تخلیق میں یہ دونوں



شخصیتیں بڑی نمایاں ہیں اور ان کی فقہی منطلق کی ہم آہنگی نے بعض علماء کو مذکورہ واہمہ میں مبتلا کر دیا کہ امام ابوحنیفہؒ کی شخصیت امام ابراہیمؒ کی شخصیت میں فنا ہو چکی تھی حالانکہ یہ زعم باطل ہے کیونکہ اتحادِ تفکیک اور اتحادِ مسائل دو جداگانہ چیزیں ہیں۔ پہلا مشاکلت و مشابہت اور عقلی اتفاق کی قسم کی چیز ہے اور دوسرے کی حیثیت صرف تقلید و اتباع کی ہے اور ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مقلد نہ تھے بلکہ آپ صراحتاً فرمایا کرتے تھے کہ امام ابراہیمؒ کی طرح مجھے بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے۔ ٹیٹل فکری اتحاد کی وضاحت کے لئے ہم امام ابراہیمؒ کی کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

**امام ابراہیمؒ** حجاز تھے۔ یہ دونوں ہم پلہ شخصیتیں تھیں۔ امام ابراہیمؒ کے زمانہ میں چند صحابہ موجود تھے۔ مثلاً حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت عائشہؓ، لیکن روایات آپ کی اکثر تابعین سے مروی ہیں۔ حدیث روایت کرتے وقت آپ کی نظر سند سے زیادہ اس کے معانی پر مرکوز رہتی تھی۔ آپ حدیث کو سند و روایت کے بجائے متن و معنی سے پرکھتے تھے۔ اعمشؒ کا قول ہے۔ ابراہیمؒ شیخ حدیث کے طرف تھے حدیث سنتے تو اپنی تنقید و تحقیق کی ترازو میں تول کر کسی کو رد کرتے اور کسی کو قبول کرتے۔ امام ابراہیمؒ کا اپنا بیان ہے۔

”میں حدیث سنتا ہوں جو چیز لینے کی ہوتی ہے اخذ کرتا ہوں باقی چھوڑ دیتا ہوں۔“

حدیث میں امام ابراہیمؒ رسال کے عادی تھے اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ اللہ البالغہ الاصلاف اور عقد الجید میں اصحاب الحدیث و اصحاب الرائے اور ابابہ اختلاف فقہاء پر جو مباحث لکھے ہیں ان کی روشنی میں شاہ صاحب کا یہ تجزیہ جس پر مصنف نے نقد فرمایا ہے کوئی زیادہ خلاف واقعہ نہیں معلوم ہوتا۔ شاہ صاحب کا مطلب اصول استدلال میں طریقہ ابراہیمؒ کی کلی اتباع ہے بجز ثبات میں نہیں اور ایسے شخص کو شاہ صاحب مجتہد مانتے ہیں۔ اصول میں کلی اتباع کا مطلب نقد ہونا ہرگز نہیں۔ امام ابراہیمؒ اور ان کے اقران کا کلی اتباع بھی از روئے اجتہاد تھا۔ بطور تقلید نہیں۔ لہذا امام صاحب

کا نقل کردہ قول اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے (ع۔ ص ۱) ۲۱۲ ص ۱۲۲ (ع۔ ص ۱)

۳۱ اس قسم کے اقوال کا حوالہ باسناد چاہیے تھا کہ اس کی حیثیت استناد کا پتہ چل سکتا (ع۔ ص ۱)

۳۲ سب ہی محدثین ابراہیمؒ کا طریقہ یہی تھا کہ تحقیق و تنقید کے بعد ہی روایات کو قبول فرماتے (ع۔ ص ۱)

روایت کرنے سے ڈرتے تھے حال رسول اللہ کہنے پر قال الصعابی کہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپ نے کہا جاتا ہے ابو عمران! کیا آپ کوئی حدیث نبوی نہیں بیان کر سکتے؟ ابراہیم کہتے: حدیث تو بیان کر سکتا ہوں مگر میں قال عمیر، قال عبد اللہ، قال علقمہ، قال الاسود کہنے کو آسان تر اور پسندیدہ خیال کرتا ہوں۔ بعض دفعہ آپ الفاظ حدیث روایت کرنے کی بجائے حدیث کا مفہوم بطور خود بیان کر دیا کرتے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام شعبی احادیث و آثار کا مطالعہ عقل و فکر کی روشنی میں کرتے تھے۔ ان کے لہجوں کو سمجھتے سان کے معانی پر کامل توجہ دیتے۔ رائے و قیاس سے مسائل استنباط کرتے تھے۔ خود فرمایا کرتے تھے: ”نہ روایت، رائے کے بغیر کسی کام کی ہے اور نہ رائے روایت کے بغیر۔“ آپ روایات سے فقہ اخذ کرتے اور روایات کا مطالعہ عقل و رائے کی روشنی میں کر کے ان سے فقہ متنبط کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ عراق کی اولین شخصیت شمار ہوتے جس نے فقہ الرائے کو وجود بخشا اور اسے مقبول عام بنایا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام ابراہیم اگرچہ عراق میں فقہاء الرائے کے امتداد اور امام تھے مگر فقہ کے فرضی مسائل کے پیچھے چلنے کے عادی نہ تھے۔ اسی لئے جب تک کوئی مسئلہ دریافت نہ کیا جاتا فتویٰ نہ دیتے تھے۔ نہ سوال سے قبل فرضی صورتیں اختراع کرتے۔ پوچھا جاتا تو جواب دیتے ایک راوی کا بیان ہے۔

”میں عصر سے لے کر مغرب تک ابراہیم کی مجلس میں رہا مگر آپ کچھ نہ بولے۔ جب شعبی کا انتقال ہوا تو میں نے علم اور حجاز کو کہتے ہوئے سنا کہ فلاں بات ابراہیم شعبی نے کہی۔“ جب میں نے ان کو اپنی ہم نشینی اور ان کی خاموشی کا واقعہ سنایا۔ وہ کہنے لگے۔ آپ بلا سوال بولنے کے عادی نہ تھے۔ شعبی کا قول تھا: میری دلی آرزو یہ ہے کہ میں کلام نہ کرتا اور اگر خاموشی کا مہل جانا تو میں ہرگز نہ بولتا۔ جس زمانہ میں میں کوثر کا فقیہ بنا ہوں وہ بدترین زمانہ ہے۔“ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایک فقہی گھرانے میں پروان چڑھے۔ آپ کا پورا کنبہ فقہاء کا تھا۔ آپ کے ماموں علقمہ فقیہ تھے۔ ماموں کے دونوں فرزند اسود اور عبد الرحمن بھی فقیہ تھے۔

جب ۹۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا تو آپ کے معاصر امام شعبی نے کہا: تم نے فقیہ ترین شخص کو دفن کر دیا۔ سوال کیا گیا: کیا شعبی جس سے بھی بڑے فقیہ تھے؟ فرمایا ہاں! بلکہ آپ اہل بصرہ، اہل کوثر



اہل شام اور اہل حجاز میں سب سے بڑے فقیہ تھے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابراہیمؒ میں وجہ امتیاز  
 یہ ہیں امام ابراہیمؒ نے جن کے نقش قدم پر  
 امام ابو حنیفہؒ آغاز کار میں چلے۔ پھر اپنی  
 مستقل فقہ کا سنگ بنیاد رکھا۔

- ۱۔ آپ دیکھیں گے کہ یہ دونوں اکابر فقہی طرز فکر میں کس حد تک ہم آہنگ ہیں۔
- ۲۔ یہ دونوں حدیث کی نقد و جرح میں اس کی معنوی حیثیت کو پیش نظر رکھتے تھے۔ اس کے چل کر  
 جہاں ہم امام ابو حنیفہؒ کے اعتماد و حدیث پر کلام کریں گے وہاں اس کی وضاحت کریں گے۔
- ۳۔ دونوں حدیث کی فقہی توضیح کرتے ہیں اور اس سے ان علل کا استخراج کرتے ہیں جو اثبات  
 احکام اور اجراء کے لیے مبنی کی حیثیت رکھتی ہیں۔
- ۴۔ امام ابراہیمؒ حدیث کو مرسل بیان کرنے کے عادی تھے اور امام ابو حنیفہؒ مرسل کو قبول کر کے  
 اور ان سے حجت پکڑتے ہیں۔

مگر اس فقہی اسلوب فکر و نظر میں بیگانگی کے باوجود واضح امور ہیں آپ ان دونوں کو  
 ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں گئے۔

- ۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، عراقی فقہ کے پہلو پہلو کی وسطی فقہ تھے بھی استفادہ کرتے تھے  
 آپ کی مسند اور کتاب الآثار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے احادیث روایت کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ (جب کہ صحیح الفاظ حدیث  
 کے روایت کرنے میں زیادہ احتیاط ملحوظ رکھتے تھے۔)

- ۲۔ امام ابو حنیفہؒ، ذوقاً زیادہ ذکر کرتے تھے اور فرضی مسائل بیان کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھتے  
 تھے۔ آپ صرف وہی مسائل بیان نہیں کرتے تھے جن کے متعلق دریافت کیا جائے۔ بلکہ قوت  
 میں آنے سے قبل فرضی صورتیں پیدا کر کے ان کے احکام بیان کیا کرتے تھے۔ اور ان کے  
 دلائل دیتے۔ امام ابراہیمؒ کی طرح صرف انہیں مسائل تک محدود نہ رہتے جس کے متعلق پوچھا  
 جاتا۔ چونکہ فرضی مسائل کا استنباط فقہ امام ابو حنیفہؒ کا ایک خاص پہلو ہے۔ لہذا ہم اس کا  
 مختصر طور سے الگ ذکر کرتے ہیں۔



(۳۲)

## فقہ تقدیری اور امام ابو حنیفہؒ

تقدیری فقہ سے مراد ان فرضی مسائل میں فتویٰ دینا ہے جو ابھی تک وقوع پذیر نہ ہوئے ہوں۔ فقہ الرائے کے یہاں اس قسم کی فقہ بکثرت موجود تھی۔ اس لئے کہ جب کتاب و سنت سے مسائل ثابت کرنے کے لئے وہ استخراجِ علیل کے درپے ہوئے تو ان کو ذہن نشین کرانے کی غرض سے مجبوراً انہیں فرضی صورتیں بنانے کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ احکام کے لئے جو علیل انہوں نے اخذ کئے ہیں ان کو صحیح سمجھا جا سکے اور غیر موجود فرضی واقعات پر تطبیق دے کر ان کی وضاحت کر سکیں۔ امام ابو حنیفہؒ حسب تیس میں اور نصوص وغیرہ سے استخراجِ علیل کے میدان میں سب سے آگے تھے تو ظاہر ہے کہ انہیں کے ہاں ایسے فرضی مسائل کا بکثرت پایا جاتا ناگزیر تھا۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ آپ نے ساٹھ ہزار مسائل وضع کئے۔ بعض اس سے بڑھ کر تین لاکھ مسائل بتاتے ہیں۔ تعداد اول میں ہی بظاہر مبالغہ پایا جاتا ہے تو دوسری تعداد اور بھی زیادہ نظر انداز کرنے کے قابل ہے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے کہ جب قنادہ کو فہ آئے تو امام ابو حنیفہؒ نے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔

”ابوالخطاب! اس شخص کے بارے میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں جو چند سال گھر سے غائب رہا۔ اس کی بیوی نے اسے قوت شدہ تصور کر کے عقد ثانی کر لیا۔ پھر پہلا غاوند بھی لوٹ کر

لہ المناقب للعلی ص ۹۶ جلد ادع - ح)

آگیا۔ اب اس کے مہر کا کیا ہوگا؟ ابو حنیفہؒ نے اپنے اصحاب سے قبل ازیں کہہ رکھا تھا کہ اگر قنادہ اس کے جواب میں حدیث بیان کریں گے تو وہ جھوٹی ہوگی اور اپنی ذاتی رائے سے کام لیں گے تو وہ غلطی کھائیں گے۔ یہ سوال سن کر قنادہ بولے: کیا یہ صورت وقوع آپ کی ہے؟ ابو حنیفہؒ کہنے لگے: نہیں، قنادہ نے کہا: جو صورت اچھی وقوع میں نہیں آتی آپ اس کے متعلق کیوں دریافت کر رہے ہیں؟ ابو حنیفہؒ نے جواب دیا: ہم مصیبت کے نازل ہونے سے قبل تیاری کرتے ہیں تاکہ اس کے واقع ہونے کے وقت ہمیں معلوم ہو کہ اس میں داخل ہونے اور ان کے اس سے نکلنے کی صورت کیا ہو سکتی ہے؟

فرضی مسائل کے اختراع کرنے میں یہ تھا امام ابو حنیفہؒ کا طرز استدلال۔ اور واقعہ یہ ہے کہ صرف اسی وجہ سے امام صاحب کو یہ روش اختیار نہیں کرنی پڑی بلکہ یہ نتیجہ تھا ان کے فہم نصوص میں عمق و گہرائی کا اور نصوص کے عموم میں وسعت پیدا کرنے کے عمل کا اور یہ کہ حکم کو علتوں کے پائے جانے والے مقامات میں عام کر دیا جانا چاہیے۔ اسی لئے فرضی فقہ اور قیاس و رائے دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم بن گئے۔

ججوی کا دعویٰ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ تقدیری فقہ کے موجد تھے۔ وہ لکھتے ہیں:

”فقہ عہد نبوی میں پیدا ہونے والے حوادث میں حکم شرعی کے اظہار کا نام تھا۔ صحابہ کرامؓ اور چھوٹے بڑے تابعینؓ نئے واقعات میں شرعی حکم بتا دیا کرتے تھے اور سابقاً نازل شدہ احکام کو یاد رکھتے تھے۔ اسی طرح فقہ اسلام پھلتی پھرتی رہی اور اس میں نئے نئے گولے ظاہر ہوتے رہے۔ امام ابو حنیفہؒ آئے تو انہوں نے فرضی صورتیں پیدا کیں اور ان کے فرضی وقوع کے پیش نظر احکام وضع کرنے لگے جن کو یا تو انہیں عملی طور پر واقع شدہ صورتوں پر قیاس کرتے یا عموم میں داخل کر کے ان پر شرعی حکم عاید کرتے۔ اس سے فقہ ترقی کرنے لگی اور اس کی عظمت کو چار چاند لگ گئے۔“

یہ ججوی کا دعویٰ ہے لیکن ہماری رائے میں امام ابو حنیفہؒ فقہ تقدیری کے بانی نہ تھے۔ اگرچہ







ایکے اور اکثر فقہاء اسی ڈگری پر چل نکلے۔ مگر فرض و تقدیر کی مقدار میں فرق ہو سکتا ہے۔ امام لیسٹ؟  
 امام شافعی اور دیگر فقہاء بھی کبھی فرضی مسائل سے کام لیتے اور فتویٰ دیتے تھے۔ جس سے فقہ و  
 استنباط میں بڑی مدد ملی۔ اور حوادث و نوازل کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ان کے احکام کی  
 پہچان حاصل کرنے سے بہتر اثر و ثواب ہونے سے پہلے تیاری کی صلاحیت رونما ہوئی جیسا کہ  
 امام ابو حنیفہ نے فرمایا تھا۔

اگر چہ اکثر ائمہ اور مجتہدین فرضی مسائل کی جانب متوجہ ہو گئے تھے۔ تاہم علماء میں ان کے جواز  
 عدم جواز کے متعلق بحثیں ہونے لگیں۔ حافظ ابن قیمؒ اس کا فیصلہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔  
 اگر فرض کردہ مسائل میں کتاب و سنت یا صحابہؓ کا کوئی قول موجود ہو تو اس میں گفتگو کرنا معیوب  
 نہیں۔ اگر وہ مسئلہ بعید الوقوع ہو یا اس کا وقوع میں آنا دشوار ہو تو اس میں کلام کرنا درست  
 نہیں۔ وہ مسئلہ اگر نادر الوقوع نہ ہو اور مسائل و ضاحات کر کے اس کے علم کا احاطہ کرنا چاہتا ہو  
 تاکہ اس میں بصیرت حاصل کرے تو اپنے علم کی حد تک اس کو جواب دینا مناسب ہے۔  
 خصوصاً جب کہ مسائل کا منشا حصول فقہ اور اس کے نظائر و اشباہ کو دیکھ کر اس پر تقریبات  
 نکالنا ہو تو جواب کی مصلحت راجح ہونے کی وجہ سے وہ مسئلہ تبا و نیا اولیٰ ہوگا۔

حق بات یہ ہے کہ غیر واقع شدہ امور جب تک امکان کے دائرہ میں داخل رہیں اور وہ لوگوں میں  
 رونما ہوا کرتے ہوں تو ایسے مسائل کا ذکر و اثبات فقہ کے طلبہ کے لئے ناگزیر ہے بلکہ دراصل علم فقہ کا  
 مغز و روح یہی ہے۔ جب سے کہ فقہ اسلامی علم دین کی شکل میں کتاب و سنت کے تحت عام طور سے  
 پڑھی پڑھائی جانے لگی۔ مسائل ممکنہ الوقوع اور ان کے احکام فرض کئے جاتے رہے ہیں۔ اسی طرح  
 فقہ کی تدوین عمل میں آئی اور متقدمین کے آثار محفوظ ہو گئے اور اگر یہ درست ہے کہ فقہاء اراستہ ہی  
 اس میدان میں گورنر سبقت لے گئے ہیں تو ان کی پیش روی اور سعی و جہد، علم و فضل، خیر کثیر اور  
 عمومی نفع کی جانب ہے اور اگر اس کا اہتمام نہ کیا جاتا تو علماء کے فوت ہونے سے علم ختم ہو جاتا  
 اور وہ پائیدار فقہی آراء و افکار ان سے منقول نہ ہوتے جن کی قدامت نے ان کی قدر و قیمت اور جلال و جلال  
 کو چار چاند لگا دیتے۔

لیکن تیسری صدی کے بعد ایسے فقہاء عالم وجود میں آئے جو تفریقی مسائل میں الجھ کر رہ گئے۔ ان کے ذہنِ خلاق نے ایسی ایسی انہونی صورتیں گھڑیں جو وقوع تو کیا ان کے وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اور عقل ان کے وجود کو محال سمجھتی ہے۔ چنانچہ لائق فقہاء نے یہ صورت حال نگاہِ صائب سے دیکھی تو انہیں ایک آنکھ نہ بھائی اور بعض نے تو فرضی صورتیں گھڑنے اور ان کے احکام استنباط کرنے کو حرام تک کہہ دیا۔ اسے دین میں بدترین بدعت قرار دیا اور اس کے ابطال میں دلائل کا انبار لگا دیا۔ ہمارا ذاتی خیال یہ ہے کہ ارتقاء فقہ استنباط قواعد اور وضع اصول کے لئے فرض و تقدیر ازلیں ناگزیر ہے لیکن ایسے مسائل کا ممکن الوقوع اور قریب الوقوع ہونا ضروری ہے نہ کہ مستحیل اور بعید الوقوع۔

۱۔ شرح مسلم میں ہے: اہل مذاہب کی تفریحات نے فقہ کو ایک چھستان بنا دیا اور وہ ایسے مسائل فرض کرنے لگے جو عادتہ مستحیل الوقوع ہیں۔ مثلاً فقہاء کا قول ہے: اگر خنث اپنے آپ سے جماع کا ارتکاب کرے اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہو تو وہ بچہ کس حیثیت سے خنث کا وارث قرار پائے گا؟ کیا خنث کی حیثیت والد کی ہوگی یا والدہ کی یا دونوں کی؟ اور اگر اس کے ہاں دو بچے پیدا ہوں، ایک شکم سے اور دوسرا پشت سے تو دونوں میں سے کوئی بھی وارث قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ شکم اور پشت میں جمع نہیں ہوتے۔ بعض لوگوں نے ان فقہاء کی طرف سے یہ معذرت پیش کی ہے کہ انہوں نے ان امور کے وقوع کو فرض کر کے فقہ کے تقاضا کے مطابق یہ صورتیں اختراع کی ہیں۔ مازری اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خواریق عادت کا فرض کرنا فقہ کا شیوہ نہیں۔ مازری کے بعد سوسنی نے کہا: اگر انسان اپنے مخصوص واجبات میں مشغول رہے، امراض قلب اور ان کا علاج سیکھے، اپنے عقائد درست کرے، کتاب و سنت کے معانی میں غور کرے، تو ایسے علوم زیادہ پاکیزہ اور دل کو نور ایمان سے بھر دینے والے ہیں۔ ریچائے اس کے کہ وہ فرضی صورتیں گھڑنے میں لگا رہے۔

(۱۳۳)

## فقہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول

امام ابو حنیفہؒ نے تفریعات مسائل میں اس قدر کثرت سے کام لیا کہ اس کے لئے ان کو ایسے مسائل فرض کرنے پڑے جو ابھی واقع نہیں ہوئے تھے تاہم وہ ممکن الوقوع ضرورت تھے تاکہ ان کے مخارج و احکام بیان کریں۔

امام محمدؒ کی کتابیں ایسے فروع سے بھری پڑی ہیں جو سب کے سب آپ سے منقول ہیں۔ جو شخص بہ نظر غائبان فروع کا مطالعہ کرتا اور ان کے اسرار و رموز معلوم کرنا چاہتا ہے وہ دیکھتا ہے کہ ان میں باہم ربط پایا جاتا ہے اور ان کی کڑیاں آپس میں بڑی مضبوطی سے ملی ہوئی ہیں۔ پس ضروری ہے کہ یہ چند اصولوں پر مبنی ہوں گے۔ اور ان کی اساس قواعد استنباط پر قائم کی گئی ہوگی۔ مگر علم فقہ کی تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا اور کوئی سند متصل ایسی موجود نہیں جس میں یہ قواعد پوری تفصیلات کے ساتھ امام سے مروی ہوں لیکن بلاشبہ چند ایسے قواعد امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ضرور معتبر سمجھے جاتے تھے جن پر آپ کے بیان کردہ فروع مبنی ہیں اور جن کی روشنی میں آپ نے احکام کا استخراج کیا۔

تتأخرین حنفیہ کی کتابوں میں چند ایسے  
مفصل اصول ملتے ہیں جن کو انہوں نے  
یہ اصول امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں

۱۔ کتاب جامع العلوم ص ۷۸ جلد ۲ میں لکھا ہے کہ متأخرین، شمس الآثرہ حلوانی۔ عبدالغفر بن احمد متوفی ۷۸۰ھ سے لے کر حافظ الدین البکیر البخاری۔ ابوالفضل محمد بن نصر متوفی ۲۹۳ھ تک کے فقہاء حنفیہ کہتے



مذہب حنفی کے اصول استنباط قرار دیا ہے۔ اور ان اصولوں میں ان کے ائمہ مذہب کے اختلافات کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتے جاتے ہیں کہ یہ قاعدہ امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ ان کے صاحبین کی رائے ہے اور یہ ان سب کا متفق علیہ قاعدہ ہے۔ و علی هذا القیاس۔

شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی کتاب الانصاف فی بیان السباب الاختلاف میں لکھتے ہیں

اکثر لوگ اس زعم کا شکار ہیں کہ ابو حنیفہ اور شافعی کا اختلاف بزودی وغیرہ کی کتابوں میں

ذکر کردہ اصولوں پر مبنی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ اصول زیادہ تر ان کے اقوال سے مستخرج ہیں۔

میراجیالی ہے کہ یہ قاعدہ خاص واضح ہوتا ہے اور اسے بیان کرنے کی حاجت نہیں۔

یہ کہ زیادہ علی کتاب اللہ نسخ کا حکم رکھتی ہے۔ یا یہ کہ عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے

یا یہ قاعدہ کہ کثرت روایات موجب ترجیح نہیں۔ اور یہ کہ غیر فقہ رادی کی حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں

جب کہ حدیث پر عمل کرنے سے قیاس کا خلاصہ آتا ہو۔ اور یہ اصول کہ شرط اور وصف کا مفہوم معتبر نہیں

یا یہ کہ امر و جوب کے لئے ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا جملہ اصول و قواعد ائمہ کے کلام سے مستخرج ہیں۔ اور کسی روایت میں یہ ابو حنیفہ

اور آپ کے اصحاب سے منقول نہیں ہیں۔

یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ان قواعد کی پابندی اور ان پر وارد شدہ اعتراضات کے جوابات

دینے میں تکلف سے کام لیتا جیسا کہ بزودی کا اندازہ ہے۔ متقدمین کا شیوہ ہرگز نہ تھا۔

شاہ ولی اللہ مندرجہ بالا بیان کو اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بھی لائے ہیں۔ پھر ان قواعد کے

ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ اس قاعدہ "جب غیر فقہ رادی کی

روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل نہیں کرنا چاہیے" پر عمل ترک کر دیا گیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں کہ

"ان قواعد کے ائمہ مذہب سے منقول نہ ہونے پر محققین کا یہ قول کافی ہے کہ قاعدہ ایک راوی

جو ضبط و عدالت میں معروف ہو مگر فقہ میں شہرت نہ رکھتا ہو تو اس کی وہ روایت واجب العمل

نہیں جس سے رائے و قیاس کا دروازہ بند ہو جاتا ہو جیسے حدیث مصراۃ (وہ بکری جس کا

دودھ کئی روز سے دوا نہ گیا ہو) یا علی بن ابان کا مذہب ہے اور بہت سے متاخرین اس

ص ۸۲-۸۳ طبع مجتہادی دہلی ۱۹۳۵ء (ع ۸) اس کے بعد شاہ صاحب نے اپنے اس دعوے کو ایک عمدہ

تقریر سے مدلل کیا اور بتایا کہ متاخر فقہاء حنفیہ نے اپنے اختراعی اصولوں سے کس کس حدیث صحیح کو مترد کیا ہے۔

الانصاف، حجۃ اللہ البالغہ، نیز فتاویٰ عزیز می (ص ۶۳-۶۴) یہ بحث قابل مراجعت ہے۔ (ع ۸)

کے قائل ہیں لیکن کرنجی اور بہت سے علماء کے نزدیک بلاوی کا فقیہ ہونا ضروری نہیں کیونکہ حدیث پر حال قیاس سے مقدم ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ قول ہمارے اصحاب سے منقول نہیں کہ ایسی روایت کو ترک کر دیا جائے بلکہ خلاف ازیں ان کا قول یہ ہے کہ خبر واحد قیاس سے مقدم ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث "کہ جب روزہ دار بھول کر کھاپنی سے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا" پر عمل کیا ہے حالانکہ یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں "اگر ابو ہریرہؓ کی روایت نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کر کے روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم دیتا"۔

مندرجہ بالا بیان سے بلاشبہ یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن قواعد کو حنفیہ مذہب حنفی

### ان اصولوں کے واضح متاخرین حنفیہ تھے

کے اصولوں کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں یا اپنے ائمہ کے استنباط کا مبنی قرار دیتے ہیں وہ ان کے ائمہ کے وضع کردہ نہیں ہیں تاکہ یہ کہا جاسکے کہ وہ ان اصولوں کے واضح تھے اور ان کی اساس پر استنباط کرنے کے پابند تھے بلکہ یہ اصول ان متاخرین علماء کے وضع کردہ ہیں جو ائمہ حنفیہ اور ان کے تلامذہ کے بعد پیدا ہوئے جو ایسے قواعد کے استنباط کی طرف متوجہ ہوئے کہ جن کے مطابق مذہب حنفی کے فروع کو ایک ضابطہ میں لاسکیں۔ پس یہ وضع کردہ "اصول" "فروع" کے بعد وجود میں آئے۔

لیکن اس کے باوجود کہ یہ اصول متاخرین کے استنباط کردہ تھے اور ائمہ و تلامذہ سے منقول نہیں ہیں۔ تین امور کی طرف اشارہ اور حقائق کو اصل

### چند باتوں کی تحقیق

ذمگ ہیں بیان کرنا ضروری ہے۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ سے استنباط احکام کے اصول تفصیلاً منقول نہیں ہیں تاہم یہ ضروری ہے کہ استنباط کرتے وقت کچھ اصول ضرور آپ کے پیش نظر ہوں گے۔ اگرچہ آپ نے انہیں مدون نہیں کیا جس طرح کہ فروع کو آپ نے ایک جگہ جمع نہیں کیا کیونکہ ان منتشر اور متنوع فروع پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے جو شدید فکری ربط و ضبط نظر آتا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ چند قواعد کے پابند ہوں گے اور کبھی ان کی حدود و جوانب



سے تجاوز نہ کرتے ہوں گے۔ باقی رہا ان کو مدون نہ کرنا تو اس کا یہ معنی نہیں کہ ایسے اصول موجود ہی نہ تھے۔ کیونکہ آپ کے تلامذہ نے جو فروعات آپ سے روایت کئے ہیں وہ کب آپ نے مدون کئے تھے۔ اور اگر آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ سے یہ اصول روایت نہیں کئے تو اس کا یہ مطلب سمجھنا درست نہیں کہ یہ فی الواقع ملحوظ بھی نہ تھے۔ انہوں نے آپ کے مسائل کے دلائل بھی سارے کہاں ذکر کئے ہیں بلکہ بہت کم دلائل نقل کر سکے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی کتب کو دیکھئے جب وہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر فقہاء کے باہمی اختلافات کا ذکر کرتے ہیں تو دلائل سے صرف نظر کرتے ہیں جیسے آپ کی کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الاوزاعی میں۔ یا کتاب الخراج میں جہاں ابو یوسفؒ اپنا اور امام ابو حنیفہؒ یا دیگر ائمہ کا اختلاف ذکر کرتے ہیں اسی طرح امام محمدؒ کی اکثر کتابیں بھی دلائل کے ذکر سے تو خالی ہیں مگر لیس اوقات استنباط کا مبنی صاف بھگتا نظر آتا ہے۔

۲۔ دوسری یہ کہ جن علماء نے یہ اصول مدونہ استنباط کئے جیسے امام بزوردی وغیرہ۔ انہوں نے انہیں ائمہ مذہب ہی سے منقول اقوال و فروعات سے ان کو ڈھونڈھ نکالا تھا۔ پھر ان اصول و قواعد کو ائمہ مذہب کی طرف منسوب کر دیا بلکہ بعض وہ ایسے فروعات کا بھی ذکر کر دیتے ہیں جو اس قاعدہ کے صحیح النسبتہ ہونے کی دلیل ہوئی یا بالفاظ صحیح تر ان فروع سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں قاعدہ فروع سے احکام استنباط کرتے وقت ائمہ کے پیش نظر تھا اور جہاں وہ ائمہ کی جانب منسوب فروعات کا تذکرہ نہیں کرتے تو وہ حنفی مذہب کے بعض فقہاء کے آراء و افکار ہوتے ہیں جیسے کرخی وغیرہ لیکن ان کا تعلق زیادہ تر نظری امور سے ہوتا ہے عملی سے نہیں یا بہت ہی کم۔

بنابریں ہم اصول فقہ حنفیہ کو دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے وہ اصول ہیں جو ائمہ حنفیہ کی جانب منسوب ہیں۔ اس حیثیت سے کہ انہوں نے

انہیں استنباط کرتے وقت ملحوظ رکھا۔ اسی سلسلہ میں وہ ایسی فروع کا ذکر کرتے ہیں جو صحت قاعدہ پر دلالت کرتی ہیں یا بالفاظ صحیح تر ان کی صحت نسبت معلوم ہوتی ہے یعنی یہ کہ ان کی نسبت ائمہ کی طرف درست ہے۔ دوسری قسم کے اصول ہیں۔ حنفی فقہاء کی آراء مثلاً ثقہ و ضابطہ غیر فقہ راوی کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے قبول نہ کرنے کے بارے میں عیسیٰ بن ابان کی رائے رحبن کو ایک اصولی قاعدہ بنا لیا گیا)



امام ابو حنیفہؒ کے افکار و نظریات کے تفصیلی اصولوں کا مطالعہ کرتے وقت قسم اول کا اہتمام ضروری ہے۔ اس کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوگا کہ مثلاً خلال قاعدہ کہاں تک فروعات پر حاوی ہے۔ ہمارا اعتماد اس بلے میں ان کتابوں پر ہوگا جن میں ایسے اصول مذکور ہیں۔ اس ضمن میں اصول فخر الاسلام بزدی شگ میل کی حیثیت رکھتی ہے اور اس پر کسی دوسری کتاب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

۳۔ تیسری یہ کہ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ سے استنباط کے تفصیلی قواعد منقول نہیں ہیں تاہم استدلال کے قواعد عامہ ان سے ضرور مروی ہیں۔ کتب مناقب اور آپ کی سیرت و سوانح پر مشتمل کتب میں ان مشہوروں کی تفصیلات مذکور ہیں جن سے آپ نے اپنی فقہی پیاس بجھاٹی۔ ان دلائل کے ذکر و بیان میں آپ کے متواتر اقوال موجود ہیں جو مجمل ہیں اور ان میں تفصیلات درج نہیں ہیں۔ بلاشبہ ان اصول کی درست کے وقت جن پر امام صاحب کا استنباط مبنی تھا۔ ان ادلہ فقہیہ کی طرف توجہ دینا بھی ضروری ہے جنہیں آپ نے ذکر فرمایا ہے۔ ہم آپ ہی کے ارشادات سے ان کی ادلہ کی تعداد ذکر کریں گے اور مخرجین فقہ حنفی کے استنباطات سے ان میں قدرے تفصیلات سے کام لیں گے۔

(۳۳)

## دلائل فقہیہ امام ابو حنیفہؒ کی نظر میں

کتاب، سنت، آثار صحابہؓ، اجماع، قیاس، استحسان، عرف

تاریخ بغداد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا گیا ہے۔

میں کتاب اللہ سے سند لیتا ہوں۔ اگر اس میں کوئی مشابہت مل سکے تو حدیث رسول صلی اللہ

علیہ وسلم سے اور اگر کتاب و سنت دونوں میں نہ ملے تو اقوال صحابہؓ سے اخذ کرتا ہوں جس کا قول

چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا قول چھوڑنا چاہوں ترک کر دیتا ہوں اور ان کے اقوال سے

کسی دوسرے کے قول کی طرف تجاوز نہیں کرتا لیکن جب معاملہ برابر امام محمدؒ، شعبیؒ، ابن سیرینؒ

حسنؒ، عطاءؒ اور سعید بن مسیبؒ تک پہنچتا ہے، آپ نے متعدد اصحاب کے نام گناہے

تو وہ اجتہاد کرنے والے لوگ تھے، ہمیں بھی ان کی طرح اجتہاد کرنے کا حق حاصل ہے۔

اسی طرح علامہ ابن عبد البرؒ کی الانتقاء میں مذکور ہے۔ نیز یونانی کی المناقب میں وارد ہے

”آپ معتبر قول کو لیتے، قبح سے دور بھاگتے۔ لوگوں کے معاملات میں شور و فکڑ کرتے۔ جب لوگوں

کے احوال اپنی طبیعت سے جاری رہتے تو قیاس سے کام لیتے۔ مگر جب قیاس سے کسی فساد

کا اندیشہ ہوتا تو لوگوں کے معاملات کا فیصلہ استحسان سے کرتے۔ جب اس سے بھی معاملات

بگڑتے نظر آتے تو مسلمانوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے۔ جس حدیث پر محدثین کا اجماع ہوتا

اس پر عمل پیرا ہوتے۔ پھر جب تک مناسب سمجھتے اس پر اپنے قیاس کی بنیاد کھڑی کرتے۔

پھر استحسان کا رخ کرتے۔ قیاس اور استحسان میں سے جو زیادہ موافق ہوتا اس کی طرف رجوع کرتے۔ پہلے کہتے ہیں ابو حنیفہ کا علم ایک عامی علم ہے۔ یعنی عوام کی سمجھ میں آسکتا ہے اور صرف خواص ہی کا حصہ نہیں، نیز اسی کتاب میں ہے: "ابو حنیفہ تاریخ و منسوخ احادیث کی بہت چھان بین کرتے ہیں۔ جب کوئی حدیث مرفوع یا اثر صحابی آپ کے نزدیک ثابت ہو جائے تو اس پر عمل کرتے۔ آپ اہل کوفہ کی احادیث سے خوب آگاہ تھے اور ان پر بڑی سختی سے عامل رہتے تھے۔"

امام ابو حنیفہ کے علمی مصدر و ماخذ کے متعلق یہ تین عبارات نقل کی گئی ہیں۔ بہت سی روایات ان کی ہم معنی ہیں۔ ان سے ہم نے یہ تین عباراتیں انتخاب کی ہیں۔ ان تینوں تصریحات سے بحیثیت مجموعی پتہ چلتا ہے کہ آپ کے نزدیک شرعی احکام کے مصادر و ماخذ کیا ہیں۔ عبارت اول جو تاریخ بغداد اور الائتفاء سے ماخوذ ہے بتلاتی ہے کہ آپ کی رائے میں دلیل اول کتاب، دوسری سنت اور تیسرا اجماع صحابہ ہے۔ جب صحابہ کسی مسئلہ میں مختلف ہوں تو آپ جس کے قول کو چاہیں لے لیں اور جس کو چاہیں چھوڑ دیں۔ مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اقوال صحابہ کو یکسر نظر انداز کر کے کسی اور کے قول سے احتجاج کریں۔ آپ صحابہ کے اسی قول کو پسند کرتے تھے جو قیاس سے زیادہ میل کھانے والا ہوتا تھا۔ یا کتاب و سنت سے استنباط کردہ قول سے زیادہ قریب ہوتا۔

دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں نص اور قول صحابی دونوں نہ ہوں تو قیاس پر عمل کرنا چاہیے عجب تک کہ وہ سازگار ہو۔ اگر قیاس کا نتیجہ حالات کے موافق نہ ہو تو استحسان کی طرف رجوع کیا جائے اور اگر یہ بھی درست نہ ہو تو لوگوں کے تعامل اور عرف پر عمل کرنا چاہیے اس عبارت سے بھی پہلی نص کی طرح تین دلائل کا پتہ چلتا ہے۔

(۱) قیاس (۲) استحسان (۳) عرف عام

تیسری عبارت سے متفاد ہوتا ہے کہ آپ اہل کوفہ کے مسلک پر عمل کرتے تھے۔ پس جو شخص اپنے اہل شہر کا متبع ہو وہ اجماع فقہاء کا دبا والا ولی پیر و کار ہوگا۔

اس عبارت سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اجماع فقہاء آپ کے نزدیک قابل احتجاج تھا۔



بنابراین امام ابوحنیفہؒ کی راستے میں فقہی دلائل سات ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اقوال صحابہؓ (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف۔

یہ ہیں وہ فقہی دلائل جن پر آپ کا استنباط فقہی مبنی تھا۔ اب ہم علمائے اصول فقہ حنفیہ کے بیان کے مطابق ان دلائل کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ہم استنباطات میں علماء اصول کی پیروی کریں گے مگر جہاں ضرورت، لاجح ہوگی مخالفت و مناقشت سے بھی دریغ نہ ہوگا۔ علم اصول کی تفصیلات ہم تعرض نہیں کریں گے بلکہ حنفی فقہ کی وضاحت کے پیش نظر ان کا تذکرہ صرف ضرورت کی حد تک ہوگا یعنی مسائل اصول فقہ حنفیہ کا ذکر من حیث الذات نہیں ہوگا بلکہ اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے منہج استنباط کی تدریح و تبیین کی جاسکے۔ پس اس سے تجاوز نہیں ہوگا۔

اب ہم ترتیب کے مطابق پہلے کتاب اللہ کا ذکر کریں گے۔

(۳۵)

# کتاب اللہ

فقہائے حنفیہ نے یہ بحث

قرآن کا اطلاق لفظ و معنی دونوں پر ہو گا یا صرف معنی پر

نام ہے آیا قرآن الفاظ و معانی دونوں سے عبارت ہے یا صرف معنی اور مفہوم کا نام قرآن ہے یا جمود  
 علماء کا فرمانا ہے کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعے کو کہتے ہیں۔ ہم اس موقع پر امام ابو حنیفہ کے رائے کے  
 معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ آیا وہ صرف معانی کو قرآن قرار دیتے ہیں یا جمود علماء کی طرح الفاظ و معانی کو  
 قرآن سمجھتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں امام ابو حنیفہ سے کوئی صراحت موجود نہیں لیکن ایک ایسی چیز کی  
 مروی ہے جس سے تخریج کے طور پر دونوں میں سے ایک کی طرف ان کا میلان ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس  
 فرع (خیزنی) سے آپ کی رائے اخذ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ہم وہ فرع اور علماء کا اس  
 استخراج و استنباط ذکر کریں گے۔ پھر بتائیں گے کہ اس مسئلہ میں ہماری اپنی رائے کیا ہے۔

وہ فرع یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر کوئی شخص

فارسی میں قرأت قرآن کی بحث

کے تو درست ہے۔ شرعاً نمازی نے قرأت کا رکن کا حقیقہ ادا کر دیا۔ اس بات سے قطع نظر کہ وہ عربی  
 پڑھنے سے عاجز ہو یا نہ ہو۔ البتہ عاجز نہ ہونے کی صورت میں اس میں کراہت پائی جائے گی۔ دہا نہیں فرق  
 نہیں آئے گا اس کے برعکس امام ابو یوسف اور امام محمد کا خیال ہے کہ قرأت صرف عربی زبان ہی میں  
 ادا کی جاسکتی ہے اور دوسری کسی زبان میں مقبول نہیں۔ البتہ اگر کوئی شخص عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو تو وہ

امام مصعب علیہ الرحمہ نے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ متفقہ طور پر اس قرآن عربی میں پڑھنا ہر ایک کا  
 جیسا کہ صحت پر خود مصنف نے تسلیم کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا





راصل قرآن نہیں سمجھا جائے گا۔

ہاں عجیب زبانوں میں تلامذت کے جواز کو علماء نے اس شرط سے مشروط کیا ہے کہ وہ آیت مورد نہ ہو اور اس میں متعدد معانی کا احتمال بھی نہ ہو۔ اگر یہ شرط منفقہ ہوں تو سب کے نزدیک وہ تلامذت معتبر اور کافی نہیں کیونکہ اندر میں صورت یہ تفسیر قرآن ہوگی نہ کہ قرآن کے متعین معانی۔ اور تفسیر قرآن نماز میں کافی نہیں قرار دی جاسکتی کیونکہ وہ قرآن نہیں۔

قرآن کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو سمجھنے کے لئے اس فرع کو اساس کی حیثیت دی گئی ہے

**امام ابوحنیفہؒ کے قول کا صحیح معنی**

کہ کیا آپ کے نزدیک نظم و معنی دونوں مل کر قرآن ہیں؛ یا صرف معنی کو قرآن کی حیثیت حاصل ہے۔ فخر الاسلام بردوی کی رائے میں امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ یہ تھا کہ نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام قرآن ہے۔ جن علماء نے فرع ہذا سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرآن صرف مفہوم کا نام ہے۔ فخر الاسلام بردوی دو طریق سے اس کی تردید کرتے ہیں۔

۱۔ یہ رخصت کی ایک قسم ہے اور اس کے یہ معنی نہیں کہ آپ کے نزدیک صرف معنی ہی قرآن ہے بلکہ آپ کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن کے دو ارکان ہیں الفاظ اور معانی۔ جیسے ایمان کے دو رکن ہیں قلبی تصدیق اور زبانی اقرار۔

لیکن آسانی کے لئے آپ نے نمازی کو فارسی میں قرآن پڑھنے کی اجازت دی ہے کیونکہ ممکن ہے وہ عربی سے آشنا ہو مگر نطق پر قادر نہ ہو اور بعض حروف کو کھا جاتا ہو لہذا اس کو اجازت دی گئی کہ مفہوم قرآن کو دوسری زبان میں پڑھ لے تاکہ وہ ٹھیک طرح سے ادا کر سکے۔ یہ بعینہ اس طرح ہے جیسے کسی مجبور اور موت سے ہراساں شخص کو اجازت دی جائے کہ وہ اپنا ایمان مخفی رکھے اور کلمہ اسلام کا اظہار نہ کرے۔ اندر میں صورت وہ خوف ایذا سے اسلام کا اقرار نہیں کرتا مگر اس کا دل دوست ایمان سے مالا مال ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی یہ تشریح و تعبیر اس دور کے حالات سے پوری طرح میل کھاتی ہے جس میں آپ جیسا کہ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ آپ نے اپنی زندگی کے سپاس برس بلکہ اس سے بھی زیادہ عرصہ اموی خلافت میں گزارا۔ آپ نے دیکھا کہ فارسی لوگ جو قریب اسلام میں داخل ہوتے جا رہے

ہیں۔ وہ زبان کو الٹ پھیر کر عربی پڑھتے ہیں اور پوری طرح اسے ادا نہیں کر پاتے۔ وہ کسی حد تک عربی سے آشنا ضرور ہیں۔ مگر عربی حروف کو ان کے منہ سے نکلانے پر قادر نہیں ہیں۔ صرف عام عربی سے عربی کا مفہوم سمجھ لیتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ قرآن پڑھتے وقت وہ آیات کو بگاڑ کر رکھ دیتے ہیں۔ وہ الفاظ کو کھا جاتے ہیں۔ الفاظ تکبیر اور فدا کے نام کو بھی وہ اچھی طرح ادا نہیں کر پاتے۔ اس لئے آپ نے یہ نظریہ قائم کیا کہ آسانی اور فصاحت کی بناء پر بھی آدمی کو اجازت ہے کہ وہ محکم آیات کے معانی کو دوسری زبان میں ادا کرے اور تکبیر کے الفاظ کو فارسی میں پڑھ سکے۔

ہمارے اس بیان کی تائید علماء کے اس متفقہ قول سے ہوتی ہے کہ عربی دان کو فارسی میں پڑھنے کی اجازت اس بشرط سے مشروط ہے کہ وہ شخص بدعت سے سہم نہ ہو۔ اگر کوئی بدعتی شخص فارسی میں پڑھنا چاہے حالانکہ عربی خوب جانتا ہو تو اسے بالکل اجازت نہیں اور یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس شخص کے لئے سہولت پیدا کرنا چاہتے ہیں جو عربی سے عاجز تو نہیں البتہ وہ اس کی ادائیگی پر پوری طرح قادر نہیں۔ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہ و تفسیر بڑی پسندیدہ اور لائق قبول ہے۔

۲۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور وہ قول یہ ہے کہ دوسری زبان میں قرآن پڑھنے کی اجازت صرف اس شخص سے مخصوص ہے جو عربی پڑھنے پر قادر نہ ہو۔ اور اس کی حیثیت قرآن کی نہیں بلکہ دعا کی ہوگی جیسا کہ شرح المنار میں ہے۔

”صحیح بات یہ ہے کہ آپ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا جیسا کہ نوح ابن ابی مریم نے روایت کیا ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہوگی۔ یا تو یہ کہ علماء اصول قرآن کی جو تعریف بیان کرتے ہیں وہ باطل ٹھیرے گی کیونکہ ان کے نزدیک قرآن وہ ہے جو مکتوب فی المصاحف ہو اور ظاہر ہے کہ فارسی مصاحف میں لکھی ہوئی نہیں ہوتی اور یا یہ کہ نماز کا قرآن کے بغیر جائز ہو نا تسخیم کرنا ہوگا۔ کیونکہ قرآن نام ہے الفاظ و معانی دونوں کے شریعتی کار“

یہ ہر دو کا بیان ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کتب ظاہر الروایۃ اور امام محمدؒ کی دوسری کتب میں

کرنے کی روایت منقول نہیں لیکن سوال پر یہ ہوتا ہے کہ کیا ہم دونوں روایتوں کو صحیح قرار دے سکتے ہیں، اگر ایسا ہو سکتا ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ اپنے ایک خاص فقہی دور میں اس کے قائل تھے۔ جب آپ دیکھتے تھے کہ فارسی لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہو رہے ہیں اور وہ عربی بولنے پر کما حقہ قادر نہیں۔ جب یہ ضرورت پوری ہو گئی اور آپ نے محسوس کیا کہ بعض اہل بدعت سے تخریب دین کا ذریعہ نہ بنالیں اور اصلی قرآن کو جس کا اسلوب بیان ایک اعجازی نشان رکھتا ہے بالائے طاق نہ رکھ دیا جائے تو آپ نے اس راستے سے رجوع کر لیا۔ علامہ بزوری کی رائے یہی ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اس جزئی میں امام صاحب ایسا فتویٰ دیتے جس سے اکثر علماء کے اس قول سے کہ قرآن نظم و معنی دونوں سے عبارت ہے آپ کا عدول لازم آئے!

لیکن نحوی کی المبسوطہ جو کتب ظاہر المرادیتہ کی شرح ہے۔ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

**مذہب امام ابو حنیفہ نحوی کے نقطہ نظر سے**

امام ابو حنیفہ صرف معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔ نحوی امام ابو حنیفہ کے مسلک کی وضاحت کے لئے جس قدر دلائل دیتے ہیں ان سب کا صاف نتیجہ یہ ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ اب ہم المبسوطہ سے نحوی کی اصل عبارت کا ترجمہ جو قدیم سے طویل ہے ذکر کرتے ہیں۔

جب کوئی شخص نماز کے دوران فارسی میں قرآن پڑھے تو امام ابو حنیفہ اسے جائز سمجھتے ہیں مگر کہ اہت کے ساتھ۔ صاحبین کا خیال ہے کہ اگر عربی پڑھ سکتا ہو تو جائز نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ فارسی میں قرأت کسی طرح بھی درست نہیں۔ اگر وہ عربی پڑھنے پر قادر نہیں اور ان پڑھ ہے تو قرأت کے بغیر نماز پڑھ لے۔ یہی اختلاف تشہد اور خطبہ جمعہ میں بھی موجود ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: "فارسی قرآن نہیں" اور دلیل میں یہ آیات قرآنی پیش کرتے ہیں  
 اِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا (۳: ۴۳) وَ كُوْنُوا لَهَا قُرْآنًا اَعْجَمِيًّا الْاٰیة (۴۴: ۴۴)  
 جن کا مطلب یہ ہے کہ قرآن عربی میں نازل فرمایا گیا ہے عجمی زبان میں نہیں۔

جب امام شافعی کے نزدیک فارسی قرآن نہیں اور قرآن کا پڑھنا نماز میں واجب ہے تو عربی میں قرأت کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی اور فارسی، لوگوں کا کلام ہے اللہ تعالیٰ کا نہیں۔ لہذا



نماز فاسد ہو جائے گی۔

صاحبین کہتے ہیں، قرآن مجزہ ہے اور اعجاز لفظ معنی دونوں میں ہے لہذا جب کوئی شخص الفاظ و معانی دونوں پر قدرت رکھتا ہو تو دونوں کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی۔ اور جب الفاظ سے عاجز ہو تو جو اس کے دائرہ امکان میں ہے کرے۔ مثلاً کوئی شخص اگر رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو وہ اشارہ سے نماز پڑھے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ اہل فارس نے حضرت سلمان فارسی کو لکھا تھا کہ سورہ فاتحہ فارسی میں لکھ بھیجیں چنانچہ وہ فارسی میں تحریر کر دہ۔ فاتحہ نماز میں پڑھتے رہے تا آنکہ عربی ان کے لئے آسان ہو گئی۔ امام صاحب یہ بھی فرماتے ہیں کہ نماز میں اس چیز کا پڑھنا ضروری ہے جو سبب اعجاز ہے اور ظاہر ہے کہ اعجاز معانی میں ہے نہ کہ الفاظ میں۔ نیز ان کا کہنا ہے کہ قرآن اس کائناتِ ارضی پر بسنے والے تمام انسانوں پر نازل ہے۔ اور اہل فارس کا اس کی نظیر لانے سے عاجز ہونا ان کی زبان ہی میں ظاہر ہو سکتا ہے نہ کہ کسی دوسری زبان جسے وہ سمجھ ہی نہ سکیں۔

امام ابو حنیفہؒ استدلال کرتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ خدا کا کلام ہے نہ مخلوق ہے نہ حادثہ لیکن زبانیں حادث ہیں۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ یہ فلاں زبان میں تو قرآن ہے اور غلاں میں نہیں اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے جب کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ **وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْاَكْوَابِ** (۱۹۶:۲۶) یعنی یہ پہلے لوگوں کے صحیفوں میں درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلے لوگوں کی زبان میں ہوتے ہوئے بھی قرآن تھا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص فارسی میں ایمان لائے تو وہ مومن کہلائے گا۔ اسی طرح اگر عند اللہ حج فارسی میں بسم اللہ پڑھ لی جائے تو ذبیحہ درست ہے۔ ایسے ہی دوران حج فارسی زبان میں تلبیہ کہنا جائز ہے بالکل اسی بنا پر فارسی میں تکبیر اور قراءت بھی جائز ہے۔

یاں علامہ سرخسی نے مندرجہ بالا تقریر کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں فارسی قراءت تب درست ہے جب اسے یقین ہو کہ عربی زبان کا ہی مفہوم ہے۔

جب تفسیر قرآن کو قراءت کے طور پر نماز میں پڑھے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ قطعی نہیں ہے اور

قرآن پاک قطعی ہے

مشرخی کے اس کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف معنی ہی محاکمہ و موازنہ قرآن ہے الفاظ اس کے مدلول کا جزو نہیں ہیں کیونکہ الفاظ حادث ہیں اور

معانی قدیم۔ قرآن بھی قدیم ہے لہذا قرآن معانی سے عبارت ہے۔ نیز اس لئے کہ قرآن معجزہ ہے اور اور اعجاز صرف معانی میں ہوتا ہے۔ نیز قرآن کا کچھ حصہ پہلے لوگوں کے صحائف میں موجود تھا اور اس میں شبہ نہیں کہ وہ معنی ہی ہوگا۔ قرآن کے الفاظ نہیں ہوں گے۔ پس تقیہ یہ نکلا کہ معانی کا نام قرآن ہے۔ لہذا شرعی قطعی طور پر ان لوگوں میں سے میں جو یہ کہتے تھے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قرآن معانی سے عبارت ہے اور الفاظ و مدانی کا مجموعہ قرآن نہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ درست ہے؟

بزدوی کا مسلک ہم ذکر کر چکے۔ شرعی کا نظریہ اب آپ نے پڑھ لیا۔ ہم ان دونوں سکوں کا موازنہ کرنا چاہتے ہیں اور ان دونوں میں سے وہ قدر مشترک نکالنا چاہتے ہیں جو اقرب الی الفہم اور اس دور کے رجحانات و میلانات سے لگا کھانا اور امام ابوحنیفہؒ کے طرز فکر و نظر سے مناسبت رکھتا ہو۔

یہ بات تو شبہ سے بالا ہے کہ علامہ شرعی کے ذکر کردہ دلائل امام ابوحنیفہؒ

**تقریر شرعی پر نقد و جرح** سے منقول نہیں بلکہ ان کی فقہ کے شارحین نے یہ دلائل آپ کے

نظریہ کی تائید و تحقیق اور آپ کے طرز فکر و نظر کی توجیہ کے لئے از خود ذکر کئے ہیں لیکن جب معاملہ یہ ہو

کہ ان دلائل کے مقدمات کے نتائج حضرت امام سے مروی مسئلہ سے زیادہ وسیع ہوں تو زیادتی کی ذمہ داری

ان حضرات ثنائین پر عائد ہوگی۔ اگر وہ ساری چیزیں امام صاحبؒ کی طرف منسوب کرنا چاہتے تھے تو اس

کی تائید میں دلائل بھی ہیا کرنے چاہتے تھے۔ ان شارحین کا فیصلہ تو یہ ہے کہ آپ معانی کے قرآن نقد

کرتے تھے۔ مگر قرأت کے بارے میں جنس آپ سے مروی ہے اس میں اتنی وسعت نہیں پائی جتنی

ضرورت اس کی تھی کہ وسیع معنوں والا قول امام صاحبؒ سے ثابت ہو۔ لیکن کسی قوی یا ضعیف ہند

سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ آپ کا قول ہے۔ پس اگر تخریج کے لحاظ پر مروی جو مروی میں زائد معنی داخل کر لیا

جنتے تو وہ زیادتی امام صاحبؒ کی نہیں تواریجی جاسکتی۔ نہ غایت درجے کے بعد نتائج پیدا کرنے درست

ہوں گے۔ نہ منصوص علیہ فرع سے بہت وسیع مدلول لیا جائے گا۔ یہ بات جو ہم نے کہی ہے یہ قبولیت کے



زیادہ قابل قبول اور مقبولیت سے اقرب ہے اور بلاشبہ بزودی نے اس نص کو جو معنی پہناتے ہیں وہی امام ابوحنیفہ کے عصر و عہد کی روح سے زیادہ قریب ہیں۔ پھر اس میں امام ابوحنیفہ پر زیادتی کا ارتکاب بھی نہیں ہوتا۔ اور ایک منقول روایت اپنی اصلی حدود سے آگے بھی نہ بڑھنے پائے گی۔ اس لئے کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں بلاشبہ ایسے لوگ موجود تھے جو عربی یقیناً جانتے تھے مگر اس کی ادائیگی پر قادر نہ تھے۔ نظم قرآن میں سہولت پیدا کرنے اور اس کے تحفظ کا یہ تقاضا تھا کہ اسے غلط ادائیگی سے بچایا جائے اور صرف معانی کے ادا کرنے کو کافی سمجھ لیا جائے کیونکہ دعا ہونے کی حیثیت سے اس سے تزکیہ قلب بھی ہو جاتا ہے اور قرارت کی غرض بھی پوری ہو جاتی ہے اس سے قرآن کے الفاظ کو غلط ادا کرنے سے گڑبڑ پیدا ہو جانے کا جو اندیشہ تھا وہ بھی نہ رہا۔

علاوہ ازیں سرخسی نے امام صاحب کے لئے استدلال میں بعض ایسی چیزیں بیان کی ہیں جو آپ کے عہد میں موجود ہی نہ تھیں کیونکہ مشائخ سیرت کہتے ہیں کہ قرآن کلام الہی معجز ہے اس دور کے مسلمات میں سے تھا اور حلال مشاہدہ کی بخبار سے پاک و صاف تھا۔ سرخسی نے اس کلام کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن کا اعجاز معانی کے اعتبار سے ہے الفاظ میں نہیں۔ لیکن یہ بات اہل علم کے نزدیک ثابت شدہ حقائق کے برخلاف ہونے کے علاوہ اس لئے بھی قابل تسلیم نہیں کہ اموی عہد اور عباسی خلافت کے اوائل میں اس قسم کے مسائل نظر و فکر کا موضوع ہی نہ تھے بلکہ لوگوں نے ان مسائل پر اس وقت غور کرنا شروع کیا جب ہندوستانی علوم و افکار ترجمہ ہو کر عربی میں منتقل ہوئے۔ اعجاز قرآن کی بحث میں ”صرفہ“ کا نظریہ بھی ہندوستان ہی سے نقل ہو کر آیا۔ چوتھی صدی ہجری اور اس کے بعد کے ادوار میں علماء اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے درپے ہوئے کہ قرآن کا اعجاز اولاً اور بالذات الفاظ میں ہے۔ اگرچہ معانی بھی اعجاز سے خالی نہیں لہذا سرخسی کی یہ تقریر اس کے اپنے عہد کے موافق تو ہو سکتی ہے مگر امام ابوحنیفہ کے زمانہ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

پھر سرخسی کے کلام میں قرآن کے قدیم و حادث ہونے کی بحث بھی پائی جاتی ہے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ ان مسائل میں غور و خوض کرنے سے احتراز کرتے تھے۔ ہم نے قبل ازیں ایک جگہ یہ ثابت بھی کر دیا ہے کہ صرفہ کا معنی ہے کہ بنا تہہ تو قرآن کے مثل تیار کرنا انسانی طاقت کے امکان میں ہے مگر اللہ تعالیٰ مخالفین سے یہ طاقت سلب کر لیتا ہے۔ اور قرآن معجز اسی اعتبار سے ہے۔ مگر اہل سنت کے نزدیک یہ غلط ہے۔ (ع-ح)



لہذا خشری کی تقریر استدلال امام ابو حنیفہ کے فکر و نظر سے میل نہیں کھاتی اور نہ اس کے مقدمات پر ترتیبہ نتایج کی متعل امام صاحب کی آراء ہو سکتی ہیں۔

یہ ہے قراءت کے بارہ میں امام سے روایت شدہ جزئی اور  
**بزدوی کے قول کی وجہ تزییح** مختلف علماء کا اس پر اظہار خیال امام اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ  
 جزئی تو واقعی آپ سے ثابت ہے جیسا کہ کتب ظاہر الروایۃ کا بیان ہے مگر ساتھ ہی اس سے آپ کا  
 رجوع کرنا بھی منقول ہے۔ بزدوی کی تخریج بھی ہم نے ذکر کر دی کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ سے یہ ہرگز  
 متفاد نہیں ہوتا کہ آپ صرف معانی کو قرآن تصور کرتے تھے۔

ہم نے یہاں زیادہ کلام کیا کیونکہ بعض علماء نے اس تفریح سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ  
 امام ابو حنیفہ قرآن مجید کے ترجمہ کو جائز سمجھتے تھے اور اسے قرآن تصور کرتے۔ ان کے نزدیک خشری کے  
 طرز کلام سے بھی یہی تشریح ہوتا ہے۔ حالانکہ خشری کے کلام سے جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ تو یہ ہے کہ  
 قرآن کا ترجمہ مکانات میں سے نہیں ہے۔

بزدوی کے قول کے مطابق یہ کہنا ممکن نہیں کہ امام ابو حنیفہ ترجمہ کو قرآن سمجھتے تھے کیونکہ آپ نے  
 یہ نہیں لکھا کہ صرف معانی کا نام قرآن ہے اور حق بات یہ ہے کہ بزدوی کا قول ہی امام ابو حنیفہ  
 کے طرز فکر و نظر اور ان کے عصر و عہد کی روح کے مطابق ہے خصوصاً جب کہ نوح بن ابی مریم کی  
 روایت کے مطابق آپ نے فارسی قراءت کے جواز کے نظریے سے رجوع بھی کر لیا تھا اور وہ روایت مردود  
 بھی نہیں گو وہ امام محمد کی کتب میں مذکور نہیں۔

لیکن جہاں تک خشری کے بیان کا تعلق ہے اس کی رو سے بھی یہ  
**بحث متعلقہ ترجمہ قرآن کریم** نہیں ہو سکتا کہ امام ابو حنیفہ پورے قرآن کے ترجمہ کو نیز اخصان  
 دیکھتے اور اسے قرآن تصور کرتے ہوں کیونکہ اس کے نزدیک منسوی قراءت میں ضروری ہے کہ ترجمہ نقیبی ہو  
 ان کے نزدیک تفسیر قرآن پڑھنے سے اسی لئے نماز درست نہیں کہ اس کا ترجمہ القرآن ہونا چاہیے اور  
 قطعی نہیں اور حقیقت یہ ہے قرآن جن بیش قیمت استعارات، مجازات، کنایات، اشارات، ایجازات  
 اور مخصوص اسالیب بیان پر مشتمل ہے وہ اس کے لئے وجہ اعجاز ہیں یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ان سب خوبیوں  
 کو نقیبی طور سے ترجمہ میں سمویا جائے۔ جب انسانی کلام میں ان اسالیب کلام کا ترجمہ کرنا دشوار ہے تو

کلام باری تعالیٰ میں کیڑا کر ممکن ہوگا۔

علامہ شاطبیؒ ذکر کرتے ہیں کہ عربی نعت کی اپنے معانی پر دلالت دو قسم کی ہے۔  
**علامہ شاطبیؒ کا فیصلہ** | اول اس اعتبار سے کہ عربی کے الفاظ و عبارات اپنے مطلق معانی پر دلالت  
 کرتے ہیں جیسے واقع شدہ حوادث کی خبر دینا یا کسی بات کا حکم دینا اور اس کے نظائر و امثال۔ اور یہ  
 دلالت اعتیاد سے۔

دوسری قسم الفاظ عربیہ کا اپنے خادوم معانی پر دلالت کرنا ہے اور معانی خادومہ وہ ہیں جن کی طرف  
 مجازات، تشبیہات، اشارات، بیانیہ اور کلام کے لید معانی و مفہیم اشارہ کرتے ہوں۔ اس کا نام وہ  
 دلالت تالیفہ رکھتے ہیں۔ پہلی قسم کا ترجمہ ممکن ہے دوسری کا نہیں۔ پھر قرآن پر اس کا اطلاق کرتے  
 ہوئے لکھتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ جو شخص اسے پیش نظر رکھتا ہے اس کے لئے کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ عربی  
 کلام کا عجمی میں ترجمہ کر سکے۔ چہ جائیکہ وہ قرآن کا ترجمہ کرے اور کسی دوسری زبان میں اسے منتقل کر سکے  
 یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ فرض کر لیا جائے کہ دونوں زبانیں باہم بالکل مساوی ہیں۔ جب یہ  
 ثابت ہو جائے کہ جس زبان میں اسے منتقل کیا جائے وہ عربی کے بالکل ہم پیمانے تو ایک کا دوسرا  
 میں ترجمہ کرنا ممکن ہوگا مگر اس کا ثابت کرنا آسان نہیں۔

ابن قتیبہ نے وجہ ثانی کے مطابق قرآن کے ترجمہ کی نفی کی ہے۔ البتہ پہلے طریقہ سے ایسا کرنا  
 ممکن ہے اور اسی کی رو سے یہ درست ہے کہ عام لوگوں کے لئے جو قرآن کے معانی سمجھنے پر قادر نہیں  
 قرآن کا ترجمہ اور تفسیر کو دی جائے اور جمہور اہل اسلام اسے جائز سمجھتے آئے ہیں۔ لہذا اہل اسلام کا یہ  
 اتفاق طریق اول یعنی اصلی معنی کے مطابق ترجمہ کرنے کے بارے میں حجت ہوگا۔

مگر یہ قرآن نہیں ہوگا بلکہ ترجمہ اور تفسیر کہلائے گا۔

(۳۶)

# خاص اور عام، قرآن مجید میں

قرآن کریم شریعتِ اسلامیہ میں دستور و  
قانونِ اسلامی کے دو اصل اصول، قرآن اور سنت

شریعت کا اجمالی بیان اور اس کی عمومی معرفت پائی جاتی ہے۔ اس میں عام قواعد اور وہ احکام ملتے  
ہیں جو تغیرِ زمان و مکان سے کبھی نہیں بدلتے۔ قرآن اس ابدی اور دائمی شریعت کا سرچشمہ ہے جس  
کے احکام کیساں طور پر تمام عالمِ انسانیت کے لئے ہیں اور کسی فریق و قوم سے مختص نہیں۔  
سنت نبویہ کی قوت کا اصل منبع بھی قرآن کریم ہے۔ قرآن میں جو چیز محتاجِ بیان ہو حدیث  
اس کی تشریح کرتی اور اس کے اجمال کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ اسی لئے بزودی فقہ حنفی کا ذکر کرتے  
ہوئے لکھتے ہیں۔

”کتاب و سنت دین کا اصل الاصول ہیں اور کوئی شخص اس میں کمی کرنے کا مجاز نہیں۔“

اس اصل کی اہمیت کے پیش نظر علماءِ قرآن کے الفاظ و معانی کے مطالعہ، اس کے احکام، ان  
کی قوت و دلالت اور اثباتِ احکام کے لئے قرآن کی ضرورت و عدم ضرورت کی جانب متوجہ ہوتے۔ انہوں  
نے دلالت، عبارات کے درجے مقرر کئے۔ بعض کم اور بعض زیادہ، مگر قوتِ استدلال و دلالت کی ہر قسم  
میں موجود ہوتی ہے۔ نیز انہوں نے تفسیر و تاویل، تعارض اور تشبیہ و اطلاق کے لئے قواعد و ضوابط وضع۔

ہم ان تفصیلات میں سہر دست نہیں جانا چاہتے کہ اس  
خاص و عام سے بحث کی ضرورت

سلسلہ میں فقہائے حنفیہ کی آراء کیا ہیں؟ اور کہ ان آرا کو



امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے کہاں تک تعلق ہے؟ اس طرح بات طویل ہو جائے گی ماسیحا  
اصل مقام اصول فقہ کی کتاب میں ہیں۔ مگر ان ابجاث میں سے قرآن و سنت میں عام و خاص روایت  
کا کتاب کے عام و خاص سے تعلق۔ کیا حدیث پاک خاص قرآن کی تمیز اور عام قرآن کی تخصیص  
سکتی ہے؟ یہ چند مباحث ہمہ نہیں جنہیں ہم ان جگہ بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

جملہ ابجاث میں سے اس کے انتخاب کی وجہ یہ ہے کہ اس بحث میں اہل عراق کے نظریان  
اہل حجاز سے الگ ہیں۔ بنا بریں فقہ امام ابوحنیفہؒ کی درست کے لئے ان کی تمیز و تفصیل از بس ضروری  
ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، نقیہ شامی عراق کے پیشوا اور استاذ تھے۔ اس لئے اصول فقہ کے اس مخصوص  
کا مطالعہ اس اہم جلیل کی زندگی کے لئے ایک بہت اہم پہلو کے مطالعہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اب ہم خاص و عام کی تعریف ذکر کرتے ہیں۔  
علامہ بزوی نے خاص کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

**فقہائے حنفیہ کے ہاں خاص و عام کی تعریف**

میں کی ہے۔ لفظ وضع یعنی واحد علی سبیل الانفراد (جو انفرادی طور پر ایک معنی کے  
وضع کیا گیا ہو) یعنی خاص وہ لفظ ہے جو مقصود معنی میں کسی شرکت کے بغیر صرف ایک معنی پر دلالت  
ہو۔ عام اس سے کہ وہ واحد معنی جنس ہو جیسے حیوان یا نوع ہو جیسے انسان اور راجل یا شخص ہو۔  
زید تو جب تک مسما مقصود واحد اور غیر متحد نہ ہو اور اس میں شرکت کا احتمال نہ ہو وہ خاص کہلاتا ہے۔  
”عام وہ لفظ ہے جو ایک گروہ اشیاء کو شامل ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جو لفظاً بھی جمع  
جیسے زید سے زیدون، دوسری قسم وہ اسماء جو عموم پر دلالت کرتے ہوں مگر صیغے جمع کے نہ ہوں جیسے  
اسماء موصولہ جو جمع پر دلالت کرتے ہیں۔ نیز اسماء بشرط بھی۔ اس کے علاوہ بعض دیگر الفاظ مثلاً لفظ  
قوم، جن اور انسان وغیرہ جو اگرچہ لفظاً جمع نہیں مگر معنوی اعتبار سے جمع ہیں۔“

بزوی نے اس تعریف میں ان علامتوں کی پیروی کی ہے جنہوں نے علم الاصول کو حنفیہ  
طریق پر لکھا جیسے شارحین المنار۔ مگر علماء منطق اور بعض علماء اصول کی تعریف اس سے جداگانہ ہے۔

مناظرہ کے نزدیک عام وہ اسم ہے جو ایسی اشیاء پر دلالت کرتا  
ہو جو گنتی میں ایک دوسرے کی غیر لیکن معنی میں متفق ہوں۔

**مناظرہ کے نزدیک عام کی تعریف**

یہ حیوان و انسان کیونکہ یہ مرد و عورت۔ سیاہ و سفید۔ زبرد، بکرا اور خالہ پر دلالت کرتے ہیں یہ افراد اپنے عدد اور وجود کے اعتبار سے متعاشر ہیں مگر انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں کہ اس اشتراک کی وجہ سے ان پر لفظ انسان کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ بایں طور کہ لفظ انسان محمول ہو اور ان میں سے کوئی ایک موضوع۔ بالفاظ دیگر وہ خبر ہو اور ان اشیاء میں سے کوئی ایک مبتدا اور یوں کہا جائے الابيض انسان (ابيض، انسان ہے) الاسود انسان (اسود، انسان ہے) الموالا انسان (عورت، انسان ہے) ذیید انسان (زبرد انسان ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں کیونکہ لفظ انسان ان سب کی خبر واقع ہو سکتا ہے۔

اہل منطق کے نزدیک خاص وہ ہے جو عام کے مفہوم کے کچھ حصہ پر دلالت کرتا ہو جیسے ابیض بنسبت انسان اور

مناطقہ کے نزدیک خاص کی تعریف

رجل بقابلہ انسان۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خاص اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہوتا ہے جیسے الرجل کہ اس کا اطلاق بہت سے اشخاص پر ہوتا ہے جو باعتبار وجود اگرچہ متعاشر ہیں مگر معنویت یعنی انسانیت میں شریک ہیں۔ جب الرجل کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو وہ خاص ہوگا جیسے انسان حیوان کے مقابلہ میں اور حیوان حتی (زندہ) کے بالمقابل، وعلى هذا القياس۔

بزدوی اور اس کے مہنواہ علماء حنفیہ اور مناطقہ کی تعریف کا باہمی فرق واضح ہے کیونکہ اشخاص کی جمع مثلاً زیدون وغیرہ۔ بزدوی کی رائے میں ہمیشہ عام ہوں گی کیونکہ ان پر عام کی تعریف صادق آتی ہے کہ یہ افرادی طور پر اشیاء کے ایک گروہ کو شامل ہیں مگر مناطقہ کے نزدیک خاص ہیں کیونکہ یہ اعداد متغایرة الاشخاص متحدۃ المعانی پر دلالت نہیں کرتے۔ وعلى هذا القياس۔

سابقہ معنی کے مطابق خاص کا حکم حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم اور اس پر متفرع مسائل کے یہاں یہ ہے کہ وہ قطعی طور سے

مخصوص کو شامل ہوتا ہے اور وہ محتاج بیان نہیں ہوتا بلکہ اس میں سرے سے بیان و توجیح کی گنجائش ہی نہیں۔ پس قرآن میں سین احکام پر خاص کا اطلاق ہوتا ہے وہ قطعی الدلالتہ ہیں۔ نہ محتاج بیان ہیں۔ اور نہ ان میں توجیح و تشریح کا احتمال ہے۔ اگر کسی دوسری نص سے اس کے حکم کو بدل دیا جائے تو اس سے خاص کا منسوخ ہونا لازم آئے گا۔ لہذا ضروری ہوگا کہ قوت ثبوت کے اعتبار سے نسخ بھی منسوخ



سے کسی طرح کم نہ ہو اور اگر ناخ شیخ البیہی قوت کا حامل نہ ہو تو خاص قرآن کے مقابلہ میں اسے کوئی حجت حاصل نہ ہوگی اور نہ وہ قابل التفات ہوگا۔

یہ حنفی علماء اصول کا بیان ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے اس بارے میں بھی منقول نہیں۔ صرف مختلف فروعیات کی تخریج و توجیہ ہی سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے۔ ساسی نے یہ قاعدہ ذکر کرنے کے بعد ان فروعیات کا ذکر کرتے ہیں جو احناف و شوافع یا احناف و مالکیہ کے مختلف فیہ ہیں۔ چند فروعیات درج ذیل ہیں۔

۱۔ مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ کیا رکوع میں اطمینان شرط ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اس میں مختلف الخیال ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں نماز کی صحت کے لئے اطمینان نہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اسے ضروری سمجھتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اپنی دلیل میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان **وَاذْكُرُوا مَا كُنْتُمْ يَكْفُرُونَ** کہتے ہیں کہ رکوع کے لغوی معنی انحناء (جھکنا) اور سیدھے کھڑے ہونے کے بعد نیچے کی طرف ہونائے اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی رکھ دینا ہے، چونکہ یہ دلالت خاص ہے اس لئے قطعاً اور اس میں بیان کا احتمال موجود نہیں۔ بس جس روایت میں میلان و انحناء کو کسی قیود سے مقید کیا گیا وہ اس کی ناخ ہے اسے بیان نہیں کہا جاسکتا اور ظاہر ہے کہ آیت قرآنی خبر واحد سے منسوخ نہیں سکتی۔ وہ روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے اس اعرابی کو ارشاد فرمایا۔  
نے اطمینان سے رکوع نہیں کیا تھا۔ آپ نے فرمایا۔

تَمْ خَصَلًا فَإِنَّكَ كَمُتَّصِلٍ  
” اٹھ کر پھر نماز پڑھ کیونکہ تمہاری نماز  
مشکوٰۃ) نہیں ہوئی۔“

اسی قبیل سے فرمان ربانی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

ایمان والو! جب تم نماز کے ارادے سے اٹھو تو اپنا چہرہ اور ہاتھ کہنیوں تک ہو لیا کرو۔ سرور کا مسح کرو اور پاؤں

لے تو سین کے درمیان ہماری وضاحت ہے جس کا یہاں علمائے اصول فقہ حنفی نے ذکر کیا ہے۔ (ع-ج)



وَأَدِجْكُمْ إِلَى الْكَلْبَيْنِ (۵ : ۶) طشون تک دھو لو۔

اس آیت کا وضو کے افعال پر دلالت کرنا دلالت خاص ہے۔ لہذا یہ محتاج تشریح نہیں  
اس لئے وہ حدیث اس کی شارح نہیں ہو سکتی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب شرط ہے۔ وہ  
حدیث یہ ہے۔

لا يقبل الله صلاة امرئ حتى  
يضوم الطهور مواضعه في غسل  
وجه ثم يمسك

”اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز کو اس وقت  
تک قبول نہیں فرماتا جب تک وہ وضو میں  
ترتیب طوطا نہ رکھے پہلے منہ دھوے پھر ہاتھ“

اسی طرح آپ کا درج ذیل قول مذکورہ آیت کی وضاحت نہیں کر سکتا۔

فرمایا۔ لا صلاة لمن لم يمسح الله۔ (بسم اللہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ (وضو کے لئے) بسم اللہ شرط ہے۔

اسی طرح حدیث نبوی۔ ”انما الاعمال بالنيات“ (اعمال کا انحصار نیت پر ہے) جس سے معلوم

ہوتا ہے کہ نیت شرط ہے۔ مذکورہ بالا آیت کی مبین نہیں ہو سکتی۔

بنا بریں حنفیہ ترتیب اور نیت کو شرط قرار دینے میں امام شافعی کے خلاف ہیں اور ترتیب نیت

تسمیہ اور اعضاء وضو کے پے درپے دھونے میں ہائیکہ کے۔ کیونکہ حنفیہ کے نزدیک آیت ہذا محتاج تشریح

نہیں اور یہ احادیث آحاد ہونے کی بنا پر قرآن کی مانع نہیں ہو سکتیں۔

ان فروع کو مصنفین اصول فقہ حنفی اس لئے ذکر کرتے ہیں کہ خاص کی

تجوید اور قرآن مجید | دلالت محتاج تشریح نہیں ہوتی لہذا اس سے کسی ایسے مبین اور شارح کی

لے ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں کہیں موجود نہیں رہیں انجیر میں ۲۱۔ رقم الآثار حاشیہ نور اللام

ص ۱۶۶ شرح ۱۶۶۔ یہ روایت حدیث شریف کی کہیں کتاب میں موجود نہیں۔ موجود فقط یہ ہے لا وضو لمن لم یسبح

اسم الله علیہ رقم انجیر میں ۲۶۔ بحوالہ سنن ابی داؤد وصیحة امام احمد حنبلین (عینی وضو پر یہ ہے اول الرحمن الرحیم

تہذیباً جائے تو وضو نہیں لگتا۔ اول الذکر صاحب کی تحقیق اس بارہ میں قابل مراجعت ہے۔ حاشیہ الدر الباقیہ ملاحظہ فرمائیے ص ۱۶۸

۱۶۸۔ (ع۔ ۲)۔

۱۶۸۔ (ع۔ ۲)۔

اور عبارات بلا نیت مقبول ہیں۔ (ع۔ ۲)۔ لفظ قرآن کے معنی میں حنفیہ و شافعیہ کا (باقی پر صفحہ ۳۹۴)

ضرورت نہیں جس کی وجہ سے اس میں زیادتی لازم آجائے پس اگر وہ زائد خاص کے خلاف ہو تو اس کا نسخہ تصدیق کیا جائے گا۔ لیکن عمل نسخہ کی شرط یہ ہے کہ اس میں قرآن کے نسخہ ہونے کے شرائط موجود ہوں بشرطیکہ وہ خاص جسے منسوخ کر رہا ہے قرآن ہو۔

انصاف کی بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ قاعدہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب نہیں کیا۔ اگرچہ ان کے کلام سے اخذ کیا جاتا ہے اور اس قاعدہ پر اپنے مسائل فرزد عیسوی کی تخریج کرتے ہیں۔

ہمارے خیال میں ان ذکر کردہ مسائل فرعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک نص قرآنی پر عمل کرنا ممکن ہوتا اور اس کا مفہیم واضح ہوتا ہو فقہائے عراق خبر واحد پر عمل نہیں کرتے تھے۔ علامت ان کے اسی منہاج کا ذکر کیا ہے۔ وہ قرآن کے لفاظ و اشارات اور جہارات کو اخذ کرتے تھے اور قبول روایت میں احتیاط کے پیش نظر اخبار آحاد کو ترک کر دیتے تھے۔ کیونکہ نص قرآنی صدق و صواب کی حامل ہونے کی بنا پر حدیث کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں صدق کا احتمال ہے یقین نہیں خصوصاً جب کہ حدیث رسولؐ میں دروغ گوئی کا عام چرچا ہو چکا تھا۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۳۹۳) اختلاف کہ اس سے مراد حیض ہے یا طہر جنفی علماء اصول کے نزدیک خاص کے حکم پر مبنی ہے۔ میرے خیال میں یہ اختلاف ایک مشترک لفظ کی تفسیر میں ہے کیونکہ لفظ قرء حیض و طہر کے معنی میں مشترک ہے ہر شخص اپنے اپنے دلائل پیش کرتا ہے۔

اسی طرح ابو یوسف کا ارام شافعی اور امام محمد سے اختلاف کہ عقد ثانی تین سے کم طلاقوں کو معدوم کر سکتا ہے یا نہیں خاص کے حکم پر مبنی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے، عدت ختم ہونے پر کسی اور شخص نے اس عورت سے نکاح کیا اور اس سے جماعت بھی کر لی۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پھر پہلے خاند کی طرف لوٹ کر آجائے تو وہ بوجہ جدید حلت کے لوٹے گی یعنی تین جہاں طلاقوں سے علیحدہ ہو سکے گی اور سابقہ طلاق کا معدوم سمجھی جائے گی۔ بخلاف ازین محمدؒ زفر لکھنؤ شافعی کا خیال ہے کہ سابقہ حلت کے ساتھ واپس لوٹے گی۔ یعنی طلاق دینے وقت پہلی طلاق بھی ہتھار کر لی جائے گی۔ چہرے خیال میں یہ اختلاف عیاس پر مبنی ہے نہ کہ لفظ خاص پر (مقتف) و حاشیہ صفحہ ۳۹۱) اہ زبائن علی الکتاب کے نسخہ کی بوقت اعلام الموقنین (۲۲۱-۲۵۰ ج ۲) قابل دید ہے (ع-ح)

۱۰ اور یہ اس لئے ہے کہ فقہائے عراق رحمہم اللہ تعالیٰ از خود حدیث پاک کی ویسی تفسیل و تفسیح اور تحقیق و تمحیص نہ کر پائے جیسی فقہاء حجاز کا طرز امتیاز تھا۔ جیسا کہ جناب مقتف الکی سطر میں اس طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ (باقی بر صفحہ ۳۹۵)





کی آہ و ہوا نہیں راس نہ آئی اور ان کے چہرے زرد پڑ گئے، پیٹ پھول گئے۔ آنحضرت صلعم نے انہیں حکم دیا کہ زکوٰۃ کے اونٹوں میں جا کر ان کا دودھ اور بول پیئیں۔ انہوں نے تعمیل ارشاد کر دی اور تندرست ہو گئے۔ پھر مرتد ہو گئے۔ آپ کے چرواہوں کو قتل کیا اور اونٹ ہانک کرنے گئے۔ آپ نے چند آدمیوں کو تعاقب کے لئے بھیجا سوہ پکڑے گئے۔ آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ آنکھوں میں سلاٹیاں پھیر دیں۔ اور شدید گرمی میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ مر گئے۔ راوی کا بیان ہے کہ میں نے ان میں سے بعض کو دیکھا کہ پیاس کی شدت سے اس کی وجہ سے اپنے منہ سے زمین کو کاٹ رہے تھے۔

فقہائے حنفیہ کا بیان ہے کہ یہ حدیث اس لئے خاص ہے کہ اس سے ہر ف اونٹوں کے بول کا باہج ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی تائید وہ حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ استنزھوا من البول فان عامۃ مذاب القبر منہ یعنی بول سے پرہیز کیجئے کیونکہ مذاب قبر زیادہ تر بول کی وجہ سے ہوگا۔ کیونکہ لفظ البول معترف باللام ہے اور اونٹ اور دیگر حیوانوں کے بول کو شامل ہے۔ اگر عام خاص کے مساوی نہ ہوتا تو خاص کو منسوخ نہ کر سکتا اس لئے کہ یہ ضروری ہے کہ تائید اور ثبوت میں منسوخ کے شامل ہوا اور ظاہر ہے کہ دلالت اور ثبوت خاص میں پلٹے جاتے ہیں پس ضروری ہے کہ وہ عام میں بھی موجود ہوں۔

لیکن اس سے قبل کہ دونوں حدیثوں کے تعارض سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے ہم اس پر غور و فکر کریں اور دوسری حدیث پر عمل کرنے کو پہلی پر ترجیح دیں۔ ہم حدیث عربین کے متعلق ایک ضروری بات کہنا چاہتے ہیں۔ وہ یہ کہ بخاری میں یہ حدیث مروی ہے۔ ابن الہمام سے متفق علیہ تبتلے ہیں۔ ناقدین نے اس حدیث کے جلال اور سند پر بھی کوئی تنقید نہیں کی۔ لہذا اس کی سند پر کوئی طعن نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ حدیث ہذا کے متن میں ایک امر قابل ملاحظہ ہے جس کا ذکر علماء اصول نے کیا ہے یعنی اس میں ذکر ہے کہ آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے۔ آنکھوں میں سلاٹیاں پھیریں۔ یوں ہی چھوڑ دیا اور وہ پیاس کے مارے مر گئے بلکہ وہ شدت پیاس کی بنا پر زمین کو کاٹ رہے تھے۔

### حدیث عربین

۱۔ کشف الاستار علی اصول فخر الاسلام نلتیخ عبد العزیز البخاری ص ۲۹۱ ج ۱۔ سنن دارقطنی ص ۴۴ و تخمین ص ۳۹ (دع ۳۹) ۲۔ مگر یہ الفہام و لام عہد خارجی سے اور مراد انسانی بدل رہے جس پر صحیح بخاری کی حدیث نوی قریب ہے جیسا کہ امام بخاری نے فرمایا ہے (باب ماجاء فی غسل البول) اور اسی کے مطابق امام مالک ج ۱، امام احمد امام محمد بن الحسن وغیرہ اکابر ائمہ کا مسلک بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۱۴۸ ج ۱) و عینی ص ۹۱۹ ج ۲ (دع ۳۹)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ اگر چوری، قتل، لٹاؤت اور تازہ کی بنا پر ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا جائز ہی ہو تو اسلامی نقطہ نظر سے انہیں مشکہ کرنے، اندھا کرنے اور اس حد تک پیسا رکھنے کی کہ وہ زمین کو کاٹنے لگیں کوئی وجہ جواز نہیں پھر حدیث صحیح اذا قتلتہم فاحسنوا القتلۃ<sup>۱</sup> جب تم قتل کرنے لگو تو اچھی طرح سے قتل کروا کے بھی یہ منافی ہے۔ علاوہ ازیں یہ طریقہ عام اسلامی تعلیمات کے بھی خلاف ہے۔

اسی طرح حدیث ایاکم وامثلتہ ولو بالکلب (کتے تک کا مشکہ کرنے سے بھی احتراز کرو) کے بھی منافی ہے۔

علمائے مشکہ والی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ عربین کا واقعہ مشکہ کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کا ہے۔ جہاں تک انہیں پیسا رکھنے کا تعلق ہے علمائے کبار نے آپ نے حکم دیا نہ منع کیا فتح الباری میں ہے۔

قاضی عیاضؒ کی رائے میں یہاں بڑا اشکال عربین کو پانی نہ پلانا ہے کیونکہ اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر ایک واجب القتل انسان پانی طلب کرے تو اسے دینا چاہیے۔ قاضی عیاضؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ نہ آپ کے حکم سے پانی روکا گیا اور نہ آپ نے پانی دینے سے منع کیا تھا لیکن قاضی عیاضؒ کی یہ بات سخت کمزور ہے۔ کیونکہ آپ کو اس کی اطلاع ہو چکی تھی اور آپ کا سکوت ثبوت کے حکم کے مترادف ہے۔

اور واقعی قاضی عیاضؒ کا جواب درست نہیں۔ میرے نزدیک یہ نقد و جرح صحیح ہے اور موجب ضعف حدیث ہے۔ اگرچہ یہ روایت صحیح کتب میں مذکور ہے مگر اس کے ذکر پر محدثین کے اتفاق کے باوجود اس کی حیثیت خبر واحد سے زیادہ نہیں اور جب خبر واحد اسلام کے ان ثابت شدہ اصولوں سے

صحیح مسلم وغیرہ لیکن یہ حدیث عام ذبیحہ کے بارے میں ہے۔ ہنگامی حالات کا حکم الگ ہوتا ہے (ع۔ ح) کے متداول کتب حدیث میں یہ روایت نہیں موجود نہیں (ع۔ ح) لکن صاحب فتح الباری (ص ۷۰، جلد ۱) نے قاضی عیاضؒ کا جواب پسند نہیں کیا اور اس کی تضعیف و تریف کرنے کے بعد علامہ نورانی اور علامہ خطابی کے حل اشکال اختیار نقل کئے ہیں۔ پھر خود بھی جواب دیا ہے جس کے بعد اشکال کوئی نہیں باقی رہ جاتا لہذا تضعیف حدیث کی قطعاً ضرورت نہ رہی۔ — مزید وضاحت اگلے حاشیہ میں آرہی ہے (ع۔ ح)



مگر اتنی ہو جو متعدد طرق سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوں اور قرآن حکیم بھی ان اصولوں کا  
موتید ہو تو وہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور تصور کیا جائے گا کہ اس حدیث کی نسبت آپ کی جانب  
درست نہیں۔

ملہ ذہن کو متکلمانہ اہج سے خالی کر کے اس سارے فاجعہ حادثے اور ان مرتدین کی سزا کے پس منظر پر غور کر لیا  
جائے تو جناب مصنف کی حدیث صحیح کی تضعیف میں یہ تقریر بالکل لاطائل معلوم ہوگی اور اگر یہ طریق نقد  
دیر کے لئے مان بھی لیا جائے۔ حالانکہ یہ اصول نقد ہے قطعی غلط اور کلامی دور کی ایجاد۔ تو یہی  
نقد و جرح میں غیر موثر ہے۔

ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت درجے کی شفقت اور دوسری طرف ان ظالموں کی انتہائی  
اور تفاوت کہ نہ صرف ایسے آسن سلوک کی موجودگی میں مرتد ہو گئے اور مال و سامان لوٹ لے گئے۔ بلکہ ان کندگان  
کو نہایت بے دردی سے قتل کر ڈالا ظاہر ہے کہ سب ہی صحابہ کو اشتعال آجانا قدرتی چیز تھی۔ خود آنحضرت صلی  
علیہ وسلم کو اس کا کتنا قلق تھا؟ اس کا ہلکا سا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اس پیکرِ رفت و رحمت صلی اللہ  
علیہ وسلم کی زبان مبارک پر بلا اختیار بد دعا کے یہ الفاظ جاری ہو گئے اللہم عطش من عطش ال محمد  
رسنن نسائی ص ۱۶۰ ج ۲) یعنی آہی جنہوں نے محمد کے لوگوں کو شدید پیاس سے دوچار کیا ان کو پیاسا مار کر  
کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی اس دعا کو ان ظالموں کے پیاسا مارنے میں دخل نہیں تھا۔ ایسے بدترین ظلم کشیوں پر کسی قسم  
کا رحم کھانے کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟ جس کی تائید میں قرآن کا کوئی حکم یا عام اسلامی اخلاق کی کوئی تعلیم مل  
سکتی ہو؟ درحقیقت یہ جو کچھ کیا گیا بطور سزا سے ارتداد و بغاوت اور قصاص کیا گیا اور فقہ اسلامی میں پورا  
تحقیقی و تفتیشی احتیاط ملحوظ رکھنے کے بعد مسئلہ کی نوعیت اب بھی یہی ہے جس کے لئے کم از کم فتح الباری

(ص ۷۰ ج ۱) عمدۃ القاری (۹۲۱ ج ۲) تعلیق سندھی علی النسائی (التعلیقات السلفیہ ص ۱۵۹ جلد ۲)

اور فیض الباری (ص ۳۲۹ جلد ۱) از مولانا محمود اودیشاہ دیوبندی دیکھی جاسکتی ہیں۔

اس تحقیق کی روش سے قبیلہ عربیہ کے فرقہ والی یہ حدیث نہ قرآن کریم کی کسی تعلیم کے خلاف ہے  
نہ مبادی اسلام سے متصادم۔ لہذا محدثین بلکہ فقہاء کے بھی فیصلہ کے مطابق اس حدیث کی نسبت آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کی طرف ہر خشیت سے صحیح ہے۔ واللہ اعلم۔

(محمد عطاء اللہ حنیف)



مذکورہ بالا حدیث پر اظہار خیال کا یہ موقع نہ تھا، ترتیب کا تقاضا تھا کہ یہ تبصرہ بعد میں کیا جاتا۔ حدیث جو معنی بھی ہو، پھر کیف منسوخ ٹھہرے گی۔ اگر سند کے اعتبار سے اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ اپنے تمام مندرجات کے اعتبار سے منسوخ ہوگی۔ یہ نہیں کہ صرف اونٹ کے بول کی حکمت ہی منسوخ ہے۔  
 لہذا نہ اسلام ایسی ابدی و دائمی شریعت میں حدیث ہذا کے مشتملات اس قابل ہیں کہ انہیں اخذ کیا جائے۔  
 فخر الاسلام کہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ سے ایک اور فرع مذکور ہے۔ جس سے

مسئلہ عشر معلوم ہوتا ہے کہ عام و خاص دونوں قطعی الدلالت ہوتے ہیں اور عام خاص کا نسخ ہو

کتا ہے۔

یہ فرع غلہ کے عشر کے متعلق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لیس خیمادون خستہ دستق  
 یعنی پانچ دستق سے کم غلہ میں عشر نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلہ اگر پانچ دستق سے  
 ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔

دوسری حدیث میں وارد ہے۔

وفیما سقتہ السنا فی فیہ العشر۔ (جس کو بارش کا پانی سیراب کرتا ہو اس میں عشر ہے)

یہ ایک عام حکم ہے اور پہلی حدیث کا نسخ ہے لہذا زمین کی پیداوار قلیل ہو یا کثیر اس سے عشر دینا

بعض فقہاء کے نزدیک (دقت و دلالت میں) مماثل ہونے کے علاوہ نسخ کا منسوخ سے متاخر ہونا بھی  
 درمی ہے۔ یعنی نسخ کے متاخر ثابت ہونے پر اثبات نسخ کا انحصار ہوگا مگر حدیث عربین اور حدیث صدقہ

اس بات کو یاد رکھتے ہوئے سو دفعہ سوچنا ہوگا کہ آج تک کے محققین اہل سنت کے متفقہ فیصلہ کے یہ انکشاف

آج ہے! (ع۔ ح) ۱۰ صحیح بخاری بروایت حضرت ابوسعید خدری (ع۔ ح) ۱۱ تقریباً اٹھارہ بیس من

(ع۔ ح) ۱۲ صحیح بخاری بروایت حضرت عبداللہ بن عمر (ع۔ ح) ۱۳ دونوں حدیثوں کا مقصود بیان الگ

سے۔ آخر الذکر کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کس قسم کی زرعی پیداوار میں زکوٰۃ ہے۔ اول الذکر کی غرض یہ کہ

مقدار میں وجوب زکوٰۃ ہوتا ہے اس لئے تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تعارض کے بغیر نسخ

سبب غالباً یہی وجہ ہے کہ امام محمد اور امام ابو یوسف دونوں کا قول حدیث ابوسعید کے موافق ہے۔ امام

نے تو خود موطا میں صراحت کر دی ہے۔ (دیکھو ص ۱۷۳ د۔ ح)





فقہاء الراشے اور فقہاء السنۃ کے مابین یہی نقطہ اختلاف ہے کہ فقہاء الراشے عموماً قرآن کو ان کے عزم پر رہنے دیتے ہیں اور احادیثِ آحاد سے ان کی تخصیص نہیں کرتے۔ اور فقہاء السنۃ جیسا کہ امام شافعیؒ اپنے الرسالۃ اور کتاب الامم میں نوکر کرتے ہیں۔ اخبارِ آحاد تک کو قرآن کی مبین قرار دیتے ہیں اور ایسی احادیث سے قرآن کے عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید، عمل کی تفصیل اور مہم کی توضیح جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اخبارِ آحاد کو قرآن کے مقابلہ میں بے کار نہیں سمجھتے۔

حنفیہ کے علمائے اصول نے فقہاء الراشے کے مسلک کی تائید میں دلائل دیئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے تمام صحابہؓ کو جمع کر کے کہا تھا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو اسے رد کر دیں۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے مبنیہ (مطلقہ ثلاثاً) عورت کے بارے میں فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ ایسی عورت نفقہ کی مستحق نہیں۔ اور کہا تھا کہ ہم خدا کی کتاب کو ایک عورت کے کہنے پر ترک نہیں کر سکتے جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ وہ ٹھیک کہتی ہے یا غلط۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ نے یہ حدیث کہ گھر والوں کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے رد کر دی تھی اور یہ آیت تلاوت کی تھی۔ لا تزدوا ذرۃ ذرۃ اخری (کوئی جان دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی) چنانچہ ابو بکر جصاص نے یہ تفصیلات ذکر کی ہیں۔

۱۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک یہ قاعدہ کہ عام قطعاً ہوتا ہے۔ فقہاء حنفیہ کا تخریج کردہ ہے۔ اور ایسے قاعدے اگر حدیث صحیح کے معارض نظر آئیں تو ان کا فیصلہ یہ ہے لاینبغی ان یرد حدیثاً او اثر اطلاق علیہ القوم لقاعدۃ استخرجھا و او اصحابہ فان رعایۃ الحدیث اوجب من رعایۃ تلك الفائدة المخرجة (رحمۃ اللہ ص ۱۵۶-۱۵۷) یعنی کسی تخریجی قاعدے کی بنا پر حدیث کو رد نہیں کرنا چاہیے۔ (ع۔ ح) ۲۔ حدیث کی کتابیں اس اثر کے وجود سے خالی ہیں۔ نیز دیکھئے حاشیہ حیات امام احمد بن حنبل (مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور) ص ۳۲۲ (ع۔ ح) ۳۔ دعویٰ اور دلیل میں تقریب تام نہیں حضرت عمرؓ یا حضرت عائشہؓ نے حدیث سے عزم قرآن کی تخصیص سے انکار نہیں کیا بلکہ دونوں کا توقف راوی کے ضبط روایت میں شک کی وجہ سے تھا جیسا کہ ابن حزم نے الاحکام (ص ۱۲۹ جلد ۲) آدمی نے الاحکام (ص ۴۶ جلد ۲) اور شاہ ولی اللہ صاحب نے حجت اللہ (ص ۶۴ ج ۱) اور علامہ شوکانیؒ نے ارشاد الفہم (ص ۱۱۸) میں لکھا ہے نیز اس بارہ میں حیات امام احمد بن حنبل (مطبوعہ المکتبۃ السلفیہ لاہور) ص ۳۲۲ کا حاشیہ بھی قابلِ مراجعت ہے (ع۔ ح) ۴۔ کشف الاسرار (ص ۶۲ ج ۱) (مصنف) علامہ آدمی نے ایسی باتوں کے معقول جواب دیئے۔ دیکھئے الاحکام (ص ۴۳ ج ۲) (ص ۱۲ ج ۲)



اس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے الرائے کا مسلک عموماً قرآن کے عموم کو باقی رکھنا اور اخبار آحاد سے ان کی تخصیص نہ کرنا ہے۔

فقہائے حدیث اس کے خلاف ہیں۔ بلاشبہ فقہاء الرائے کا طریق قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔ جب کہ نصوص قرآنیہ محکم ہوں اور تاویل و تفسیر کو قبول نہ کرتے ہوں اور یہ امام ابو حنیفہ کی جانب مذہب قاعدہ کے ساتھ تسک ہے جو یہ ہے کہ جب دو نصوص متعارض ہوں اور متاخر کا پتہ نہ چلے تو دونوں میں سے تنقیح پر عمل کیا جانا چاہیے۔

قطعیت عام کا مطلب حنفیہ کے نزدیک حنفیہ عام کے لئے جس قسم کی قطعیت ثابت کرتے ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں تخصیص کا احتمال

بالکل نہیں۔ کیونکہ جب تک تخصیص کا امکان باقی ہو اور اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو اس کا احتمال بہر حال موجود ہے گا۔ لیکن چونکہ تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہیں اس لئے ہم اس بنیاد پر عمل کرتے ہیں کہ یہ دلالت قطعی ہے جب تک کہ تخصیص کی دلیل قائم نہ ہو جائے جیسا کہ استخدام و دلالت کلام میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیے جاتے ہیں اور ان معانی پر ان کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ مگر مجاز کا احتمال تاہم باقی رہتا ہے چونکہ یہ احتمال کسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتا لہذا اسے قابل التفات نہیں سمجھا جاتا اور یہ کہنا درست نہیں کہ الفاظ کی دلالت اپنے اصلی معانی پر اس لئے ظنی ہے کہ مجاز کا احتمال باقی ہے۔ اگر ایسا ہو تو کوئی لفظ ٹھیک معنی ادا کرنے کے قابل نہ ہوتا جو سامع کے لئے اطمینان بخش ہو سکے۔

استدلال بالعموم میں اختلاف اور اس کی تنقیح حکم عام کی دلالت کو مذکورہ معنی کی رو سے قطعی قرار دینے میں حنفیہ کا مسلک عام کو سب سے زیادہ قوت

دلالت دیتا ہے۔ کیونکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ظنی دلائل بھی عموم کے مختص ہو سکتے ہیں۔ لیکن بعض فقہاء کو ہم دیکھتے ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ عام اس وقت اپنے عموم پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ اس دلالت کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ فقہاء کے اس میں دو گروہ ہیں۔

پہلے گروہ کے نزدیک جب تک عموم کی دلیل موجود نہ ہو عام کے کم از کم مدلول کو اخذ کر لینا چاہیے۔

لیکن اکثر محقق علماء حنفی کہ بعض حنفیہ کے نزدیک بھی فقہائے حدیث کا طریق درست ہے۔ دیکھئے ارشاد الطول ص ۱۰۷-۱۰۸ وغیرہ (ص ۱۰۸)

تصہار کی دوسری جماعت کا راستہ میں عام مشترک کی طرح بتلا ہے اور قرآن کی مدد کے بغیر کوئی چیز اس سے سمجھی نہیں جاسکتی کیونکہ عام سے اس کے اجتناب اور ادبی مراد لٹے جاسکتے ہیں اور سارے بھی۔ قرینہ ہی سے اس کی تعیین ہو سکتی ہے کہ دونوں میں سے کون سا احتمال درست ہے۔ مگر یہ دونوں نظریے کسی علمی اور لغوی اساس پر مبنی نہیں ہیں۔ کیونکہ عام عربی میں ہو یا دوسری زبانوں میں ایک ایسا لفظ ہوتا ہے جو متعدد اشیاء میں دلالت کرے۔ لہذا اس کا متباد لغوی مفہوم ہی سمجھا جائے گا جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے۔

امام غزالی کے نزدیک بھی یہ نظریہ قابل ترویج ہے کہ عام اپنے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ فرماتے ہیں: ”یہ امر صرف عربی زبان سے مختص نہیں۔ بلکہ تمام زبانوں میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ صیغہ عموم کی ضرورت سے کوئی زبان بے نیاز نہیں۔ یہ کیونکہ ممکن ہے کہ سب لوگ ضرورت کے باوجود ان سے غافل رہیں۔ اپنی وجہ سے کہ جو شخص ایک امر عام کی ناخرمانی کرتا ہے ہدف اعتراض بنتا ہے اور اطاعت کرنے والے سے اعتراض ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کسی عام لفظ سے کسی چیز کو حلال سمجھ لیا جائے تو اسے درست سمجھا جاتا ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً جب آقا اپنے غلام سے کہے کہ جو شخص میرے گھر میں آئے اسے ایک درہم یا ایک چپاتی دے دو۔ اور غلام تعمیل حکم میں ہر آنے والے کو درہم یا چپاتی دے دے تو آقا کو غلام پر اعتراض کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اگر کسی داخل ہونے والے کے دینے پر آقا معترض ہو اور کہے کہ اسے تم نے کیوں دیا۔ اس کا تو چھوٹا ہے اور میرے قدم کے لوگوں کو دینا چاہتا تھا۔ یا کہے کہ یہ تو سیاہ ہے اور میری مراد سفید آدمیوں کو دینا تھا تو غلام کہہ سکتا ہے کہ آپ نے مجھے طویل اقامت یا سفید اشخاص کو دینے کا حکم ہی کب دیا تھا؟ بلکہ یہ کہا تھا کہ ہر آنے والے کو دے دو۔ اور یہ شخص بھی ان میں داخل ہے۔ عقل مند لوگ جب ہر زبان میں یہ گفتگو سنیں گے تو آقا کے اعتراض کو لغو قرار دیں گے اور غلام کے غدار کو درست مانیں گے۔ اور اگر غلام ایک کے سوا سب کو دے دے۔ آقا سے ڈانٹنے لگے اور پوچھے کہ تم نے اسے کیوں نہیں دیا؟ اور غلام کہے کہ یہ تو مجھے دے دیا یا سفید فام ہے اور آپ کے الفاظ عام تھے۔ میں نے سمجھا کہ آپ کی مراد چھوٹے قدم کے یا سیاہ فام اشخاص ہیں تو ایسا غلام نے نہ کرنا مستوجب ہوگا۔ پس یہ مطلب ہے اس عبارت کا



کہ اطاعت کرنے والا مورد اقتراض نہیں بن سکتا البتہ نافذ ثانی کرنے والا مورد وطن ہوگا۔  
حکم عام کی وجہ سے ثبوت حلت کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص ہکے میں نے اپنے  
نوٹڈی غلام آزاد کر دیتے اور یہ کہہ کہ فوت ہو جائے تو اس بات کے سننے والے کے لئے  
جائز ہے کہ جس نوٹڈی یا غلام کا نکاح کرنا چاہے تو وارثوں کی اجازت کے بغیر ایسا کرے  
اسی طرح جب کوئی شخص ہکے کہ جو غلام میری ملک میں نکلاں شخص ان کا مالک ہے تو یہ  
اس کا اقرار تصور کیا جائے گا۔ اور اس کا حکم نافذ کر دیا جائے گا۔ غرض تمام زبانوں میں  
ایسے عموماً پر احکام کو مبنی قرار دینا بکثرت موجود ہے۔

اس طرح امام غزالی نے بیان کیا ہے کہ لفظ عام کو عموم پر محمول کیا جائے گا۔ اسے قرینہ اور  
سیاق کلام کی ضرورت نہیں جو عموم کی جانب کو راجح قرار دے۔ البتہ جب عام کا اطلاق کر کے خاص مراد  
لیا جائے وہاں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے یعنی جب عام اصل استعمال کے اعتبار سے بہت سے احوال  
پر مشتمل ہو مگر اسے چند ایک افراد سے مخصوص کر دیا جائے۔

۱۔ المتعفی من علم الاصول ص ۱۷ ج ۲ (ع ۱۰۰)

۱۔ کشف الاسرار میں اس بحث میں کہ سلف صالح عموماً قرآنی سے استدلال کرتے تھے لکھا ہے کہ اصل بات  
یہ ہے کہ عموم سے احتجاج کرنا سلف صالح یعنی صحابہ تابعین اور ائمہ دین سے متواتر آیا ہے۔ حضرت علیؑ اور  
عبداللہ بن مسعودؓ اس حاملہ عورت کے بارے میں مختلف خیال تھے جس کا خاوند فوت ہو جائے حضرت علیؑ  
فرماتے تھے اس کی عدت ابدالاجلین ہے یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن کی مدت میں جو زیادہ دور  
ہو کیونکہ قرآن مجید میں ایک آیت تو والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بالنسب  
اربعۃ اشھر وعشرا (بقا) ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو چکا ہو اس کی عدت چار  
ماہ دس دن ہے۔ اور دوسری آیت میں واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن (الطلاق) اس  
آیت سے منقاد ہوتا ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے۔ تاریخ بھی معلوم نہیں تاکہ پھلی آیت کو نسخ قرار دے  
دیا جاتا۔ پس ضروری ہے کہ احتیاطاً وہ ایسی عدت گزارے جو دونوں میں زیادہ دور ہو۔ عبداللہ بن مسعودؓ  
فرماتے ہیں کہ اس کی عدت صرف وضع حمل ہے کیونکہ دوسری آیت پیچھے نازل ہوئی لہذا وہ اپنے عموم کی وجہ  
سے پہلی آیت کی نسخ ہے۔

(باقی بر صفحہ ۲۰۵)



عموم قرآن کی حدیث سے تخصیص اور امام شافعیؒ کی

جب عام کی دلالت مذکورہ معنی کے مطابق قطعی ہے تو تنفیہ کے نزدیک اخبار آحاد قرآن کے

حکم عام کی تخصیص نہیں کر سکتیں کیونکہ قرآن قطعی الثبوت ہونے کے ساتھ ساتھ قطعی الدلالة بھی ہے۔  
اخبار آحاد اگرچہ قطعی الدلالة ہیں مگر وہ قطعی الثبوت نہیں بلکہ ظنی الثبوت ہیں لہذا نہ قرآن کی معارض ہو  
سکتی ہیں اور نہ اس کے احکام کے کسی حصہ کو بیکار کر سکتی ہیں۔

امام شافعیؒ اور آپ کے متبعین اس کے خلاف ہیں جو قرآن کے عام احکام کی تخصیص احادیث  
سے جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان الزانیۃ والمزانی  
فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة والنور یعنی زانی عورت اور مرد کو سو کوڑے لگاؤ۔

(تفسیر حاشیہ از صفحہ ۲۰۲) یہ بات خصوصی توجہ کی محتاج ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک آیت دوسری آیت  
کی نسبت ایک لحاظ سے عام اور ایک اعتبار سے خاص ہے اولات الاحمال والی آیت اس اعتبار سے  
عام ہے کہ اس میں فوت شدہ خاوند والی عورت اگر حاملہ ہو تو شامل ہو سکتی ہے اور خاص اس لحاظ سے  
ہے کہ صرف حاملہ عورتوں کو شامل ہے۔ اسی طرح آیت والذین یتوفون اس اعتبار سے خاص ہے کہ یہ  
صرف اسی عورت کو شامل ہے جس کا خاوند مرچکا ہو اور عام یوں ہے کہ اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کی کوئی تمیز  
نہیں۔ پھر لکھتے ہیں۔

اور صحابہؓ میں عموماً سے استدلال، بلا اختلاف و کیر راجح تھا سب صحابہؓ نے آیت کریمہ یوصیکم اللہ  
فی اولادکم الخ پر عمل کیا۔ یعنی اس آیت سے انہوں نے حضرت فاطمہ الزہراءؓ کی درایت پر احتجاج کیا تھا اس  
کے جواب میں حضرت ابو بکرؓ نے یہ حدیث نبوی سنائی عن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناہ صدقۃ (یعنی ہم  
گروہ انبیاء کسی کو اپنا وارث نہیں بناتے ہمارا ترکہ صدقہ ہوتا ہے)۔

صحابہ کرامؓ نے مندرجہ ذیل آیات و احادیث کے عموم پر عمل کیا۔

آیات الزانیۃ والمزانی والنور السارق والسارقۃ المائدۃ من قتل مظلوماً (الاسراء) ودرواما

بقی من الیاء البقرۃ) اور لا تقتلوا الصيد وانتم حرم المائدۃ (احادیث) لا وصیۃ لوارث۔ ومن القی السلاح

فہو آمن۔ لا یرث القاتل۔ لا یقتل والد ابولدا علاوہ ازیں لاتعداد عموماً جو کتاب و سنت میں مذکور

ہیں (دیکھئے کشف الاسرار ص ۲۰۱) (از مصنف) ۳۔ آخری ٹکڑے کی وضاحت مصنف کی کتاب الشافعی ص ۱۹۸

میں ہے (ع-ج)

اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے اور شادی شدہ غیر شادی شدہ سب کو شامل ہے لیکن یہ غیر شادی شدہ سے مخصوص ہو چکی ہے اس کی مخصوص حدیث رجم ہے حالانکہ وہ خبر واحد ہے اور متواتر حدیث نہیں ہے

تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے

### حدیث نبوی اور فقہائے عراق

فقہ عراق و فقہ حدیث یا یوں کہئے کہ فقہاء الراسے و فقہائے حدیث کے دو مختلف مکاتب خیال پائے جاتے ہیں۔ فریق اول یعنی فقہاء الراسے عموماً قرآن کو علی الاطلاق رہنمائی میں اور ان کی تخصیص اسی حدیث سے جائز سمجھتے ہیں۔ جو سند کے اعتبار سے انہی کے درجہ کی ہو۔ یا مشہور حدیث ہو اور خواص و عوام میں اس کو سند قبول حاصل ہو چکی ہو۔ کسی شخص کو مجال انکار نہ ہو۔ وہ دو وجہوں کی بنا پر احادیث سے تخصیص قرآن جائز نہیں سمجھتے۔

(۱) اہل عراق کے پاس صحیح احادیث کا ذخیرہ بہت کم تھا۔

(۲) بدعات کی گرم بازاری اور فرقہ بازی کی وجہ سے حدیث نبوی میں دروغ گوئی کا چرچا عام ہو چکا تھا۔ اس لئے عراقی فقہاء، قبول احادیث میں احتیاط بہتے تھے کہ مبادا ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا پردازی کا ارتکاب ہو جائے۔

ہاں جب عام و خاص دونوں کا تعلق احادیث نبوی سے ہو تو اندریں صورت حنفیہ کے نزدیک بھی امام اولیٰ بالعمل ہو گا۔ بشرطیکہ علماء کا اس پر اتفاق ہو اور اسے عام طور سے قبول کیا جا چکا ہو۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے۔ ایک مخربہ قاعدہ کی رو سے امام ابو حنیفہ حدیث ماستقہ السماء فقیہ العشر و بارانی زمین میں عشر دنیا آتا ہے کے عموم پر عمل کرتے ہیں اور اس کے بالمقابل دوسری حدیث لبس خیادون خمستہ اوستق صدقہ دپانچ وستق سے کم غلہ میں زکوٰۃ نہیں) کو قابل عمل قرار نہیں دیتے۔

۱۔ شادی شدہ زانی یا زانیہ کو سنگسار کرنے کے حکم کی صحیح حدیث (ع۔ ح) ۲۔ حنفیہ کا دعویٰ ہے کہ حدیث رجم خبر مشہور کے درجہ میں ہے اور خبر واحد نہیں ہے (مصنف) حضرت امام شافعی نے اپنی تصانیف الرسالہ وغیرہ میں اس مسلک کو قوی اور پُر زور دلائل سے بیان کیا ہے۔ امام ابن القیم نے بھی اعلام الموقعین میں اس پر مدلل بحث کی ہے (ع۔ ح) ۳۔ جس سے خود ان کے دونوں معزز شاگردوں نے اختلاف کیا ہے جو پہلی حدیث کے عام کی دوسری سے تخصیص کرتے ہوئے نصاب کے قائل ہو گئے جیسا کہ اوپر ایک عاشریہ میں گزرا ہے (ع۔ ح)

عام مخصوص منہ البعض | حنفیہ میں عام کو خاص کی طرح قطعی الدلالتہ اور خاص کا نسخ تصور کرتے ہیں وہ ایسا عام ہوگا جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو۔ لیکن جو عام کسی دلیل خاص سے جو اس کے ساتھ مقترن ہو اور مستقل بالذات ہو مخصوص ہو جائے تو اس کی دلالت باقی ماندہ افراد میں لٹنی ہو جاتی ہے۔

حنفی نقطہ نظر سے تخصیص کی تعریف | لیکن اس مسئلہ اور اس کی ان جزئیات کی جن سے امام کی یہ رائے ماخوذ ہے۔ تفصیل اور اس کے اثبات

کے لئے ذکر کردہ دلائل بیان کرنے سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حنفیہ کے یہاں تخصیص کا مفہوم کیا ہے کیونکہ حنفیہ اس کا جو مفہوم قرار دیتے ہیں اس میں دوسرے علماء اصول کے وہ مخالف ہیں۔ حنفیہ کے یہاں عرف خاص دلیل عام دلیل سے اجتماع عام کی تخصیص کا موجب نہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے۔ بلکہ خاص اسی صورت میں عام کا مختص ہوگا جب کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور خاص مستقل حیثیت کا حامل ہو۔ اگر خاص عام سے متاخر ہو یا بالعکس تو متاخر مقدم کا نسخ ہوگا لیکن اس کے عموم کا مختص نہ ہوگا۔

اسی لئے حنفیہ تخصیص کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں ہو قصو العام علی بعض افرادہ بدلیل مستقل مقترنہ تخصیص کا مطلب عام کو ایک مستقل اور مقترن دلیل کی بنا پر اس کے بعض افراد میں محدود کرنا ہے۔

کشف الاسرار کے مصنف اس تعریف کی قیود کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ولفظ مستقل کی قید سے صفت اور استثناء کو خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ تخصیص میں معارضہ کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے مگر ان دونوں میں یہ مفہوم موجود نہیں۔ بلکہ استثناء کا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں۔ مقترن کی قید سے نسخ کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ دلیل تخصیص جب متاخر ہو تو اسے نسخ کہیں گے نہ کہ تخصیص۔

اس کلام سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔

۱۔ دلیل خاص، عام کی مختص ہوتی ہے مگر ایسی دلیل کے لئے ضروری ہے کہ عام کے ساتھ مقرون ہو اور دونوں ایک ہی زمانہ میں پائی جائیں۔ اگر دلیل خاص متاخر ہو تو وہ مختص نہیں بلکہ



عام کی ناسخ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت تعارض دو ایسی دلیلوں کے مابین ہو گا جن میں سے ایک کے سوا  
 پر تصریح یا کثیر تک عمل کیا جاتا رہا ہے۔ پھر متاخر دلیل نے آکر اس کے عمل کو بعض احادیث میں  
 بے کار کر دیا۔

۲- دوسری یہ کہ تخصیص ایسے دو نصوص کے تعارض پر مبنی ہے جو زمانہ کے لحاظ سے ایک دوسرے  
 کی مقارن ہوں اور ان کے مابین جمع و تطبیق کسی طرح ممکن نہیں بجز اس کے کہ خاص کو عام  
 کا مختص قرار دیا جائے۔ پس صفت اور استثناء کی قسم کے قیود و لفظیہ مختص نہیں تصور کیے  
 جاسکتے کیونکہ ان میں تعارض نہیں پایا جاتا۔ صفت اور استثناء کلام کے اجزاء و کلمہ ہیں اور ان  
 کی ابتداء و انتہاء میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔

تخصیص کی مثال لوگوں کی عام راجح گفتگو میں یہ ہے۔

ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے کسی کو مت دو اور زید کو دو۔

اس شخص کے کلام کا جزو ثانی پہلے جزو کا مختص ہے اور جزو ثانی ایک مستقل کلام ہے  
 اور جزو اول سے بلا ہوا ہے۔

تخصیص کے یہ معنی نہیں کہ عام کے بعض افراد کو جو اس کے عموم میں داخل  
 ہوتے ہیں حکم سے نکال دیا جائے بلکہ تخصیص کا مقصد یہ بیان کرنا  
 ہے کہ شارع شروع ہی سے مخصوص کو چاہتے تھے اور لفظ عام جن احاد کو مشتمل نہیں وہ آغاز کار ہی  
 سے اس میں داخل نہیں ہوئے۔

امام غزالی، المستصفیٰ میں اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”دلائل کو مختص کہنا حجاز کے قبیل سے ہے۔ دلیل سے متمکلم کے ارادے کا پتہ چلتا ہے کہ اس نے

عموم کے لئے وضع کردہ لفظ سے ایک خاص معنی مراد لیا ہے۔ محققین کی رائے میں تخصیص کا

مفہوم یہ ہے کہ کوئی لفظ عام معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور وہ اس عموم سے نکل کر

مخصوص کی طرف منتقل ہو۔ تخصیص دراصل اس قرینہ کی مانند ہے جو کسی لفظ کے حقیقی معنی

سے مجازی معنی کی طرف منتقل ہونے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔“

اس بیان سے نسخ اور تخصیص کا بنیادی فرق سمجھ میں آتا ہے کیونکہ نسخ سے ثابت شدہ احکام

تبدیل ہو جاتے ہیں جب عام منسوخ ہو جائے یا اس کا کچھ حصہ منسوخ قرار پائے تو وہ احکام جو اس کے بعض افراد کے لئے ثابت تھے وہ تبدیل ہو گئے تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخصوص عام کے اصلی اور لغوی مفہوم میں شروع ہی سے شریک نہ تھا۔

حنفیہ کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد ہم وہ قاعدہ ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کو فقہائے حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے منقول فروعات سے مستنبط کیا ہے اور وہ یہ ہے:

**عام مخصوص منہ البعض بحث کی بعض تفصیلات**

کہ عام کو جب مخصوص کر دیا جائے تو تخصیص کے بعد باقی رہنے والے احادیث عام کی دلالت ظنی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ان باقی ماندہ احادیث کی تخصیص خبر واحد سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگرچہ وہ عام جس کی تخصیص کی جا رہی ہے قرآن کریم ہی میں سے کیوں نہ ہو بلکہ قیاس سے بھی اس کی تخصیص ممکن ہے۔ چونکہ اخبار احاد اور قیاس سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے لہذا یہ دونوں صرف اپنے جیسے ظنی کی تخصیص کر سکتے ہیں۔

یہ قاعدہ حنفیہ نے چند فروعات سے اخذ کیا ہے۔ صاحب کشف الاستار اس کا ذکر کرتے ہوئے

کھتے ہیں۔

”یہ قاعدہ کہ عام مخصوص منہ البعض فی الجملہ ہو سکتا ہے۔ اس کے مذہب حنفی ہونے کی دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط سے استدلال کیا ہے کہ بیع شرط کی وجہ سے فاسد ٹھہرتی ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے اور یہ عام مخصوص البعض ہے کیونکہ شرط خیار اس سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہے۔“

اسی طرح پڑوس کی بنا پر شفعہ کا استحقاق حدیث الجار احق بسبقہ پڑوسی قرب کی وجہ سے زیادہ حق رکھتا ہے سے ثابت کیا ہے

اور یہ ایسا عام ہے جس میں خصوص داخل ہو گیا ہے کیونکہ شریک کی موجودگی میں پڑوسی زیادہ استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام محمدؒ نے اراضی پر قابض ہونے سے پہلے ان کی بیع کے منع



ہونے پر حدیث نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالہ فی قبضہ یعنی آپ نے کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پیشتر اس کی بیع سے منع فرمایا ہے، لیکن نہر کی فروختگی قبضہ سے پیشتر اس سے مستثنیٰ ہے۔ اسی طرح میراث کی بیع قبل القبض اور بدل صلح کی بیع اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

امام ابو حنیفہ نے اس عام کو قیاس سے مخصوص قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عام مخصوص البعض عمل کے لئے حجت تو ہے، مگر وہ قطعی نہیں کیونکہ قیاس بذات خود دلیل قطعی نہیں تو وہ ایک قطعی حجت کا معارض کیونکہ ہو سکتا ہے شمس الائمہ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

شمس الائمہ نے مندرجہ بالا طریق سے اس اصل کا استخراج کیا ہے۔ وہ اصل یہی ہے جس کا ذکر

پہلے ہو چکا کہ عام مخصوص منہ البعض کی دلالت باقی ماندہ افراد میں ملتی ہوتی ہے۔ اس سے یہ بھی

معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ عام مخصوص البعض کی مزید تخصیص صرف احادیث و احادیث سے ہی

ہیں بلکہ قیاس سے بھی کرتے ہیں جو درجہ میں خبر واحد سے فروتر ہے جس کی شمس الائمہ وغیرہ نے

تذکرہ میں مثال ذکر نہیں کی لیکن شاید حدیث رباحہ سے مراد آیت سے مل کر اس کی مثال بن

سکتی ہے چنانچہ آیت کریمہ احل اللہ الیکم و حرہم الدیار الیقینہ یعنی اللہ تعالیٰ نے

بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا، میں ہر بیع حلال نہیں ہوگی بلکہ وہی جو ربا سے خالی

ہو۔ مگر باحدیث ربا سے آیت مخصوص ہوگئی۔ اس معنی کی تقویت و تخصیص حضرت ابو سعید

خدری کی حدیث سے ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ الذهب بالذهب مثلاً یقتل یداً بیداً حدیث

سود کے عوض میں سود برابر اور نقد بہ نقد اور زیادتی سود سے نہ کہ کے عوض میں نہ کہ

برابر برابر، نقد بہ نقد اور اس میں افتادہ سود سے نہ کہ کے برابر برابر اور نقد بہ نقد

اور زیادتی سود سے۔ کچھ اور کچھ برابر برابر اور نقد بہ نقد اور اس میں اضافہ سود ہے۔

یہ شہور حدیث ہے جسے عام طور سے سند قبولیت حاصل ہو چکی ہے۔ امت کا تعامل بھی اسی پر ہے

یہ قرآن کی تخصیص بھی ہو سکتی ہے۔

۱۔ نصب الرایۃ ص ۳۱ (ع ۲)

۲۔ کشف الارض ص ۱۸ (ع ۲) و مصنف ۳۔ نصب الرایۃ ص ۳۱ (ع ۲) لیکن لفظ مختلف ہیں (ع ۲)



علمائے حدیث ہذا کو عام طور سے قبول کیا۔ اس سے علل کا استخراج کیا۔ غیر مخصوص اشیاء کو ان حدیث میں ذکر کردہ اشیاء پر قیاس کیا۔

مندرجہ بالا بیان کے مطابق حدیث بیع والی آیت کی دو تخصیصیں کر دی گئیں۔

۱۔ اول یہ کہ حدیث میں جن اشیاء کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں ریا کو حرام قرار دیا۔

۲۔ اس حدیث میں ذکر کردہ اشیاء کے نظائر و امثال کو علماء کے حسب اختلاف ان پر قیاس کیا گیا۔

بہر کیف بات یہاں پہنچ کر ختم ہوتی ہے کہ عام مخصوص البعض بعد از تخصیص حجت ہونے کے اعتبار سے اخبار احاد سے بھی کم

رجحہ کا رہ جاتا ہے کیونکہ اخبار احاد استدلال کے وقت قیاس پر مقدم ہوتی ہیں اور قیاس ان کا معارض نہیں

ہو سکتا۔ بخلاف اس کے قیاس، عام مخصوص البعض کا معارض ہو کر اس کے بعض افراد کو اس کے عموم لفظ

سے خارج کر سکتے ہیں جنفیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نص نخاص کسی علت کی حامل ضرور ہوتی ہے۔

تو وہ علت استنباطی ہی کیوں نہ ہو، تاہم استنباط کے بعد اسے علت ظاہرہ قرار دے کر اس کی علت

نام کے ان احاد میں سرایت کر جاتی ہے جو غیر مخصوص ہوتے ہیں۔ پھر نتیجہ نہیں چل سکتا کہ یہ علت عام کے

من افراد کو اپنے سے خارج کر رہی ہے۔ لہذا وہاں شبہ طرہا تا ہے کہ کیا عام اپنے اصل کے اعتبار سے بھی

دلائل قابل ہے یا نہیں؟ لہذا اندر میں صورت قیاس عام مخصوص البعض کا معارض ہو سکتا۔ بلکہ علماء نے ظاہرہ مقدم ہوگا خاصا کشف اللہ عنہ

اور ظاہرہ جو غیر مخصوص علت قیاس کو تسلیم نہیں کرتے اور یا کی حرمت صرف ذکر کردہ اور رنگ محدود ہوتے ہیں۔ عام علیہ ان

کے نظائر و امثال کو بھی ان پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی علت میں علماء مختلف اندیاں ہیں۔ امام ابن حنیبلہ اور آپ کے تلامذہ کے

زودیک علت اتحاد جنس اور کیل وزن ہے، اگر دونوں علتیں یعنی جنس اور کیل دونوں موجود ہوں تو زیادتی اور ادھار

دونوں حرام ہیں۔ اگر ایک علت نقود ہو تو اسے ناقص تصور کیا جائے گا۔ اس صورت میں زیادت بھانز ہوگی مگر ادھار

حرام۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کو پہلے لیا جائے اور اس کا بدل بعد میں۔

امام شافعی فرماتے ہیں حرمت زیادت کی علت اتحاد جنس اور ہونے چاندی میں ضمن نیشا ہے۔ سونے چاندی کے

علاوہ دوسری اشیاء میں حرمت زیادت کی علت اتحاد جنس اور خوردنی اشیاء میں سے ہونا ہے۔ حرمت تاخیر کی علت

تغیث یا خوردنی اشیاء میں سے ہونا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اختلاف جنس معتدب تکلیف بھی شہادت ہے۔ ہوا میں اللہ

انہوں نے خوردنی اشیاء میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ذبیحہ اندوزی کے قابل بھی ہوں (از مسنف) اس وقت حجت کا تفہیل

تفہیل حدیث کی بڑی کتابوں میں مل سکتی ہے (ع۔ ح)

تخصیص کا ارادہ نص کی علت سے ثابت ہوتا ہے۔ نص ظاہر ہوتی ہے اور علت جو نص کے  
 وصف کی حیثیت رکھتی ہے وہ بھی ظاہر ہوتی ہے پس خصوص میں محض دستور ارادہ ایک ظاہری  
 دلیل سے ثابت ہو جاتا ہے مگر اس میں جہالت باقی رہتی ہے اور اس کی وضاحت نہیں ہو  
 پاتی۔ چونکہ تخصیص کے ارادے کا احتمال موجب ثبوت ہوتا ہے لہذا ایسی دلیل علم یقینی کی موجب  
 تو نہیں ہو سکتی البتہ قابل عمل ضروری ہوتی ہے۔ مگر خبر واحد بیان کردہ عام خصوص البعض سے  
 فائق ہوتی ہے کیونکہ حدیث اپنے اصل کے اعتبار سے ثابت ہے صرف اس کے طریق میں  
 شبہ ہے اور ظاہر ہے کہ طریق کے مشتبہ ہونے سے اصل کو باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ مگر عام  
 خصوص البعض کے اصل ہی میں شبہ ہے کہ وہ اسکو شامل ہی نہیں۔ لہذا وہ قیاس کی  
 طرح ہے کیونکہ قیاس مستند الاصل ہوتا ہے۔ اور اس میں موجب نہ ہونے کا احتمال باقی ہوتا  
 ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ نص خاص معلول ہوتی ہے لہذا باقی ماندہ افراد کی جانب اس  
 علت کے متعدی ہونے کا احتمال موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ احتمال عمل کو ساقط نہیں کر  
 سکتا گو یقین کہ ضروری زائل کر دیتا ہے۔

ہمارے اس بیان کے مطابق خلاصہ کلام یہ ہو گا کہ حدیث خاص اکیلا ثابت نہیں ہوتا بلکہ علت  
 سمیت اور جس میں وہ موجود ہو سب کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور یہ ایک مبہم و غہول بات ہے جس کا  
 اثبات ایک دلیل ظاہر پر مبنی ہے جب سرے سے اصل دلیل ہی مشتبہ ہو گئی تو یقین جاتا رہا اگرچہ  
 اسے قابل عمل تصور کیا جائے گا لہذا جب اصل دلیل میں شبہ رونما ہو گیا تو وہ قیاس جیسی ہو گئی۔ کیونکہ  
 قیاس میں جو کمزوری پائی جاتی ہے وہ اسی شبہ پر مبنی ہوتی ہے کہ اس کی جانبین علت حکم میں متحد نہیں ہیں۔  
 یہ ہیں حنفیہ کے دلائل جو اس قاعدہ کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے ذکر کئے ہیں کہ جب عام  
 کی تخصیص کر دی جائے تو وہ ظنی ہو جاتا ہے اور اس کی مطابقت حدیث رباح آیت حلت بیع سے ظاہر  
 ہے۔ کیونکہ حدیث رباح آیت کے حکم سے صرف انہی اشیاء کو خارج نہیں کرتی جن کا ذکر اس حدیث  
 میں موجود ہے بلکہ قیاس کرنے والے فقہان نے آیت کے عموم سے ان تمام اشیاء کو خارج کر دیا ہے جن  
 میں ان کی استنباط کردہ علت موجود ہے۔ حنفیہ نے ناپ تول والی چیزوں میں اتحاد مقدار اور اتحاد جنس



والی تمام اشیاء کو علت بیع کے حکم سے خارج کر دیا ہے۔  
 مالکیہ نے مطعوبات اور ان اشیاء کو جن میں اتحاد جنس پایا جاسکے اور ذخیرہ اندوزی کے لائق  
 ہوں اس آیت کے حکم سے نکال دیا۔

شافعیہ مالکیہ کے ہمنوا ہیں مگر ذخیرہ اندوزی کی شرط کو معتبر نہیں سمجھتے۔  
 علت کی بنا پر جن اشیاء کو خارج قرار دیا جاتا ہے اس کی تعیین نہیں کی جاسکتی اور وہ ایک مبہم و  
 بھول اندازہ ہے پس اس سے اصل دلیل مشتبه ہو کر رہ جاتی ہے اور اس کا یقین باقی نہیں رہتا۔

اب ہم ذکر کردہ قاعدہ پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں  
**اصول بالا پر تنصیر ناقدانہ اور اسکی ضرورت** کہ جب حنفیہ کے یہاں عام تخصیص کرنے

سے قبل قطعی الدلالة ہوتا ہے تو عام میں سے اسی چیز کو خارج قرار دیا جائے جو نص خاص میں مذکور ہو  
 اور ان کو خارج کرنے کی کوئی وجہ نہیں جن میں خاص والی علت موجود ہو کیونکہ یہ قیاس ہے اور قیاس  
 نص کے سلسلے میں نہیں ٹھہر سکتا۔ لہذا بنا بریں قیاس عام کو مشتبه قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی خاص والی  
 علت کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا مناسب ہے جبکہ اپنے اصل کے اعتبار سے عام قطعی الدلالة ہے  
 پس اس قیاس سے نہ تو عام کی قطعیت ساقط ہو سکتی ہے اور نہ یہ اس کے ظنی ہونے کی دلیل بن سکتی ہے  
 اس لئے کہ یہاں دعوئے کو دلیل کا مقدمہ بنا دیا گیا ہے۔ دعوئے یہ ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اور قیاس کی  
 بنا پر تخصیص درست ہے اور دلیل کا مقدمہ علت نص کو جاری کرنے کا امکان اور اس اجراء علت کی وجہ  
 سے شبہ کا عارض ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قطعی طور سے معلوم نہیں کہ علت کہاں کہاں پائی جاتی ہے اور نص  
 کی علت کو جاری کرنا تخصیص باقیاس ہے اور یہ دعوئے کے نتائج میں سے ہے۔

اور اگر بسبب تنزل ہم علت کا اجراء تسلیم کر بھی لیں تو بھی علت کا ناپا ہر ہونا بایں طور کہ وہ نص  
 کے قریب ہو، ضروری ہے جب علت ایسی ہوگی تو جس میں وہ پاکی جلتے گی اسے منصوص علیہ کے برابر  
 تصور کیا جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تخصیص کے بعد جو افراد باقی رہیں گے وہ نص خاص اور اس کی  
 علت کی بنا پر محدود و معلوم ہوں گے۔ اور ان پر عام کی دلالت کسی شبہ کے بغیر قائم اور ثابت ہوگی۔ اور  
 مقامات خروج منصوص علیہ ہوں گے اور اس کی علت جن پر مشتمل ہوگی وہ معلوم ہوں گے اور ان کی  
 پہچان میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔



واضح ہو کہ مخیر الاسلام بزروی اور ان کے تفسیرین کا یہ نظریہ کہ تخصیص کے بعد عام، ظنی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور محبت ہونے کے اعتبار سے وہ اخبار آحاد سے بھی کم درجہ ہو جاتا ہے۔ ہمارے لئے اس پر تنقید و تبصرہ اس لئے ضروری تھا کہ قرآن میں متعدد ایسی آیات موجود ہیں جن کی تخصیص کی جا چکی ہے اور اگر ان کے ساتھ استدلال و احتجاج اس حد تک کمزور ہو کہ قیاس بھی ان کی تخصیص جائز قرار دیکھائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس، متعدد قرآنی نصوص کے سامنے ایک دیوار بن کر کھڑا ہو جاتا اور ان کے بعض افراد کو نکال باہر کرتا ہے حنفیہ اپنی کتابوں میں کثرت سے ایسی آیات ذکر کرتے ہیں جو مخصوص ہو چکی ہیں۔ آیت میراث بھی ان میں سے ایک ہے۔ کیونکہ قاتل اور غیر مسلم کو وارث قرار نہیں دیا جاسکتا اور وہ اس آیت سے مستثنیٰ ہیں۔ کیا آیت میراث سے استدلال کرنے میں اس تخصیص کے بعد شبہ پیدا ہو جائے گا؟ اور قیاس بھی اس کا معارض ہو سکے گا۔ حاشا للہ! بھلا کون فقہ ایسی بات کہہ سکتا ہے۔ یہاں تک کہ قیاس کی پرزور حمایت کرنے والے سے بھی اس کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ لیکن ایک ایسے قاعدہ کی حمایت و دفاع کا جذبہ ان اقوال کا واحد محرک ہے جس پر ان کے بہت سے فروعات مبنی ہیں اور ان شیوخ کے اکثر اصول استنباط کا انحصار صرف اسی قاعدہ پر ہے۔

الفاظ مخصوص و موم سے متعلقہ مسائل اور ان کے ظنی اور قطعی ہونے کے اعتبار سے ان کی دلالت کی نسبت نقیاشے عراق کے رخیل امام ابو حنیفہؒ کی طرف کیسی بھی ہو۔ ان کے شواہد سے اہل الرائے کے ذاتی رجحان کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مگر اس رجحان کا قوی محرک ان کے یہاں احادیث صحیحہ کی قلت یا ان تک پہنچنے والے بعض آثار میں انہیں شبہ تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ وہ زیادہ تر نصوص قرآنیہ سے حجت لانے میں مبالغہ کرتے ہیں اور اس موضوع میں وارد شدہ احادیث کی طرف چنداں توجہ ہی نہیں دیتے تھے۔

مثلاً حنفیہ کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ خاص اپنے موضوع میں محتاج بیان نہیں ہوتا۔ اس لئے جو احادیث کسی مسئلہ میں وارد ہوگی ہوں ان سے وہ مطلقاً مدد نہیں لیتے۔ کیونکہ ان کی نہ اسے میں قرآن کی تشریح کے لئے ان احادیث کی ضرورت نہیں بنا بریں وہ ان کو کتاب اللہ پر زیادہ قرار دے دیتے ہیں۔ پھر اگر ایسی احادیث مستفیض یا مشہور کے درجہ کی ہوں گی تو قبول کر لیتے ہیں اگر آحاد ہوتی ہیں تو انہیں مسترد کر دیتے ہیں یہ طرز فکر و عمل ان کا عبادات تک میں موجود ہے جس

کے لئے ان کا دعویٰ یہ ہے کہ بہت سی فروعات میں ان کو اس قاعدہ کے شواہد ملتے ہیں جن میں نصوص کتاب ہی سے استشہاد و استدلال کیا گیا ہے۔ حالانکہ وہاں ایسی احادیث آحاد بھی موجود ہیں جو ان نصوص کی وضاحت اور ان کے دقیق معانی کی تشریح کرتی ہیں۔ لیکن ہم نے جہاں یہ بحث کی ہے وہاں لکھا ہے کہ شاید امام ابو حنیفہؒ کے تنہا نص قرآنی پر اعتماد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو احادیث تک رسائی حاصل نہ ہو سکی۔ اگر احادیث ان تک پہنچ جاتیں تو تمہیں تو تشریح قرآن کریم میں ضرور ان سے مدد لیتے۔!

نیز حنفیہ اس اصول پر بھی سختی سے عامل ہیں کہ عام قطعی الدلالة ہوتا ہے اور اسی قطعیت سے والبتہ ہونے کی وجہ سے وہ ان احادیث آحاد کی جانب توجہ نہیں دیتے جو اس باب میں وارد ہوئی ہیں اور ان کو اس لئے ناقابل التفات قرار دیتے ہیں کہ وہ ظنی الثبوت ہیں اور قرآن کا حکم عام حدیث کے مقابلہ میں قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہوتا ہے لہذا اخبار آحاد اس کے مقابلہ میں کیونکر ٹھیکر سکتی ہیں؟ اس کی مثالیں حنفیہ وہ فروعات ذکر کر رہے ہیں جہاں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے عموماً قرآن پر عمل کیا ہے اور ان صحیح مختص اخبار آحاد کی طرف توجہ نہیں دی جو عموماً قرآن کی تخصیص کر سکتی تھیں۔ ہم یہاں حکم خاص کے بارے میں ذکر کر رہے اپنے بیان کو دہراتے ہیں اور وہ یہ کہ نہیں ممکن ہے امام جلیل کو ان احادیث کا پتہ نہ چل سکا اور انہوں نے آیات کو ان کے عموماً پر رہنے دیا۔

ایسے ہی حنفیہ بڑے ذوق سے یہ بات کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی تخصیص قیاس سے ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ اس سے ان کا مقصد قیاس کے دائرہ کو وسیع کرنا اور اس کے اطراف و اکناف کا پھیلانا ہے۔ ان کے یہاں تخصیص کنندہ نص کا دائرہ بھی خاصہ وسیع ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس کے الفاظ سے تجاوز کر کے اس کی علت کو بھی مختص قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں تخصیص صرف الفاظ نص اور ان کے مندرجات و محتویات کے دائرہ ہی میں محدود نہیں بلکہ اس سے استنباط کردہ اوصاف و علل میں بھی الفاظ کی تخصیص کی قوت پائی جاتی ہے۔

پھر اسی پر بس نہیں بلکہ وہ اپنے دعوئے عام پر رواں دواں رہتے ہیں۔ مبالغہ آمیزی کی

حد یہ ہے کہ اس دعوے کو استنباط کرنے والے یہ کہنے کی ہجرت کرتے ہیں کہ نص قرآنی جب کسی مفسر کی بنیاد پر مخصوص منہ البعض ہو جاتی ہے تو اس صورت میں قیاس بھی اس کا معارضہ کر سکتا ہے۔ قیاس کے بارے میں یہ متاخرین کا افراط و غلو ہے۔ یہ خیال متقدمین کے نظریات کا آئینہ دار نہیں۔ البتہ ان کے کثرت قیاسات کی غمازی ضرور کرتے ہیں۔



# (۳۶)

## بیان قرآن اور سنت کا اس کے تعلق

قرآن حکیم کی اہمیت و ضرورت کا اصل پرچہ اور اس کے اصول و فروع کا ماخذ اشتقاق ہے۔ دلائل و براہین نے اسی سے زور استدلال حاصل کیا۔ اس لحاظ سے یہ شریعت کا ضابطہ اور اس کے احکام کا جامع ہے۔ عبدالمطلب نے فرماتے ہیں۔

”جس نے قرآن کو اپنے سینہ میں جمع کیا اس نے عظیم ذمہ داری کا بار اٹھایا۔ اس کے دونوں پہلو اسرار نبوت پر حاوی ہیں صرف اس کی طرف وحی نہیں آتی۔“  
ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں۔

”جملہ فقہی مسائل کی اصل قرآن میں موجود ہے۔ سنت صرف اس کا اعلان کرتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ما خسرنا فی الکتاب من شیء (۳۸: ۶) یعنی ہم نے قرآن میں کسی چیز کا ذکر باقی نہیں چھوڑا۔“

حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں ”من قدر القرآن فلیس فوقہ احدًا“ قرآن پڑھنے والے سے بہتر اور کوئی نہیں۔

ان نصیحتوں اور دیگر بکثرت دلائل سے جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم شریعت کا ضابطہ کلیہ ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ قرآن میں شریعت کا ذکر اجمال سے ہے جو محتاج تفصیل ہے اور بیشتر مواضع میں اس کی تشریح و توضیح کی ضرورت ہے۔ لہذا قرآن سے استنباط احکام

اور استخراج شراعی کے لئے سنت کی دست گیری ناگزیر ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔  
 "وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیہم (التخل) یعنی قرآن آپ کی طرف  
 ہم نے اس لئے اتارا ہے کہ آپ اس کی خوب وضاحت کر دیں۔"

ہاں قرآن حکیم کی بعض آیات جو شرعی احکام پر مشتمل ہیں تبیین و تفصیل سے بے نیاز نہیں جیسے  
 وہ آیت جس میں حد تذف کا حکم ہے۔ چنانچہ سورہ نور میں ہے۔

والذین یرمون المحصنات ثم  
 لم یاتوا بأربعة شہداء أو فاجلوا  
 ثمانین جلدًا ولا تقبلوا  
 لہن شہادۃ ابداً اولئک  
 حکم الفاسقون۔ (۴:۲۴)

جو لوگ پاک دامن عورتوں کو متہم کریں اور پھر  
 چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو انہیں آٹھ گواہوں  
 لگائیے اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کیجئے  
 ایسے لوگ اسلام کی حدود سے نکل جانے  
 والے ہیں۔

اسی طرح لعان اور اس کے طریقہ پر مشتمل یہ آیت بھی سورہ نور میں ہے۔

والذین یرمون ازواجہم ولم یکن  
 لہن شہداء الا انفسہم شہادۃ  
 احدہما اربعة شہادات یا للہ  
 انہ لمن الصادقین۔ والخاصۃ  
 ان لعنتہ اللہ علیہ ان کانت من  
 الکاذبین سوید وبعثنا العذاب  
 ان تشہد اربع شہادات باللہ  
 انہ لمن الکاذبین۔ والخاصۃ  
 ان غضب اللہ علیہا ان کان  
 من الصادقین۔ (۴:۲۴)

جو اپنی بیویوں پر رونا کی تہمت لگائے اور  
 ان کی ذات کے ماسوا کوئی گواہ موجود نہ  
 ہو تو چار مرتبہ گواہی دینا چاہئے کہ وہ  
 سچا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اگر وہ  
 جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔  
 اور عورت سے بائیں طور سزا دور ہو  
 سکتے ہیں کہ وہ چار مرتبہ شہادت دیتے  
 ہوئے کہے کہ مرد جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ  
 کہے کہ اس پر خدا کا غضب ہو اگر مرد  
 جھوٹا ہے۔

مندرجہ بالا آیت سے لعان کی وضاحت ہوتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ لعان کس حالت میں ضروری

ہے۔ حدیث میں ان نتائج کا تفصیلی بیان پایا جاتا ہے جو اس پر مرتب ہیں۔

قرآن حکیم کی بعض آیات جن کا تعلق احکام سے ہے محتاج تشریح  
 ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ آیت محل ہو تو اسے تفصیل کی ضرورت ہوگی۔

حدیث قرآن کی شارح ہے

اس کے معنی میں تھا ہو تو اسے تفسیر نادرین کی حاجت ہے۔ اگر مطلق ہو تو اسے مقید کیا جائے گا و علی  
 ہذا القیاس۔ تمام علماء متفق البیان ہیں کہ حدیث ہی قرآن کی شارح و ترجمان ہو سکتی ہے۔ فقہاء  
 اور فقہائے حدیث دونوں ہی کہتے ہیں کہ ان کے نقطہ نظر میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ نقطہ فرق  
 و امتیاز کی وضاحت یہ ہے کہ فقہائے رائے قرآن کے مواضع بیان کی ضرورت کو محدود رکھتے ہیں۔

جب کہ فقہائے حدیث کے نزدیک اس میں وسعت ہے وہ بہت سے مقامات میں قرآن کو تفصیل میں  
 سنت کا محتاج مانتے ہیں جیسا کہ خاص کی بحث کے دوران آپ یہ اختلاف ملاحظہ کر چکے ہیں کہ فقہاء الرا  
 کے نزدیک خاص بذات خود اپنے مدلول میں واضح ہوتا ہے اور محتاج بیان نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے

موضوع سے متعلق حدیث میں جو بیان ہوگا وہ زیادت، قرار پائے گا اور اسی صورت میں قابل قبول ہوگا  
 جب اس کی قوت من حدیث الثبوت کسی طرح خاص سے کم نہ ہو۔ بجز ان ازیں فقہائے حدیث کے  
 نزدیک احادیث مریدہ جو آیات قرآنیہ کے موضوع سے متعلق ہوں وہ اس کے عموم کی تخصیص مطلق  
 کی تفسیر اور خاص کی توضیح و تلبیس کر سکتے ہیں۔ ان کی رائے میں کبھی خاص بھی محتاج بیان ہوتا ہے  
 اور جو حدیث بھی اس کے موضوع سے متعلق ہوگی وہ اس کی شارح اور ترجمان تصور کی جائے گی

فقہاء الرا اور فقہاء حدیث کا اختلاف  
 فقہاء الرا اور فقہاء حدیث کا اختلاف ہے کہ سنت عند الضرورت کتاب کی شارح ہو سکتی ہے۔ اگر یہ

ان کی رائے میں حاجت بیان فقہائے حدیث کے خیال کے علی الرغم بہت کم ہوتی ہے۔  
 حنفی علمائے اصول نے قرآن کی تشریح و توضیح کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے کلام سے مستفاد ہوتا  
 ہے کہ حدیث کا شارح قرآن ہوتا تین قسموں میں منقسم ہے۔

۱۔ قسم اول۔ بیان تقریر

بیان تقریر سے مراد یہ ہے کہ حدیث کے بیان سے آیت کی تاکید و تثبیت ہوتی ہو جیسا کہ حد

رضان کے بارے میں حدیث نبوی

صوموا لرؤیتہ و افطروا لرؤیتہ (چاند دیکھ کر روزے رکنا شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزے



رکھنا ترک کر دو)

یہ حدیث مندرجہ ذیل آیت کی موکلہ ہے۔

شهر رمضان الذی انزل فیہ  
القرآن ہدی للناس و بینات  
من الہدای والفرقان فمن شہد  
منکم الشهر فلیصمه (البقرہ)

”ماہ رمضان ہی میں وہ قرآن اتارا گیا جو  
لوگوں کے لئے باعث ہدایت اور شد و  
ہدایت کے دلائل پرستار ہے جس کی زندگی  
میں یہ مہینہ آجائے وہ اس میں روزے رکھے“

(۲) قسم ثانی بیان تفسیر۔

بیان تفسیر سے مراد اس چیز کی وضاحت ہے جس میں کچھ خفا ہو جیسے قرآن میں مجمل اور مشتمل وغیر  
بیان مجمل کی مثال نماز، روزہ اور حج کی تفصیلات ہیں قرآن میں ان کا بیان مجمل تھا۔ نماز کا حکم  
دیا مگر اس کے ارکان اور اوقات نہیں بتائے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے  
ان کی وضاحت کر دی فرمایا:

صلوا کما دایتھونی اصلی (صحیح بخاری) ”یوں نماز پڑھو جیسے تم مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو۔“

قرآن میں زکوٰۃ کا حکم دیا۔ حدیث نے اس کی وضاحت کی چنانچہ آپ نے سونے اور چاندی کی  
زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا۔

ہاتوا ربع عشر اموالکم لہ ”کپنے مال کا چالیسواں حصہ دو۔“

آپ نے اپنے عمال کے نام خطوط بھیج کر مریشیوں اور مختلف قسم کے غلہ جات کی زکوٰۃ کی وضاحت کی  
اسی طرح حج کا ذکر قرآن میں مجمل تھا۔ حدیث نے پوری طرح ناسک حج بیان کئے۔  
قرآن کا مجمل حکم جس کی وضاحت حدیث نبوی نے کی اس کی مثال آیت سرفہ ہے۔

والسائق والسارۃ فاقطعوا یدئہما ”سچو مرد اور سچو عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ

جناب ما کسبا نکالا

من اللہ والمائتہ) ”یہ ان کے کٹنے کی نذر ہے اور خدا کی طرف سے ہجرت آموزی ہے۔“

۱۔ یہ روایت کشف الاستار ص ۱۰۴ ج ۳ سے منقول ہے۔ نصب الرایہ ص ۳۶۵ ج ۲ اور تخریص ص ۱۸۲ میں

ہاتوا ربع العشر اور اس کے حضرت علیؓ پر موقوف ہونے کے تزییح دی گئی ہے (ص ۱۰۴ ج ۳)

اس آیت میں اس نصاب کی مقدار متعین نہیں کی گئی جس سے قطعاً یہ لازم آتا ہے اس کے شرط بھی مذکور نہیں سنت نے اس کی وضاحت کی۔

ایسے ہی مجمل حکم (جس کی سنت نے وضاحت کی) کی مثال حنفیہ کے یہاں آیت ربا ہے۔  
 وحل الله البيع وحوار الربوا (البقرة) ”خدا نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام قرار دیا“  
 حنفیہ کے بیان کے مطابق حدیث نے ربا کے حدود و قیود متعین کئے اور بتایا کہ ربا کن احوال

میں ہوتا ہے۔

لفظ مشترک کی مثال جسے حدیث نے واضح کیا۔ درج ذیل آیت میں لفظ ”قروء“ ہے۔  
 والمطلقات يتراهن بالفسوس

ثلاثة قروء (البقرة) کریں۔

لفظ قروء سے ظہر اور حیض دونوں مراد لے جاسکتے ہیں۔ سنت سے واضح ہوا کہ یہاں حیض

مراد ہے۔ حدیث نبوی میں ہے۔

طلاق الامۃ ثنتان وعدتها

”کوڑھی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی بیعت

حیضتان۔“ دو حیض ہیں۔

اس سے واضح ہوا کہ ”قروء“ سے مراد حیض ہے نہ کہ ظہر۔ ورنہ ہمیشہ کے الفاظ یہ ہوتے کہ ”کوڑھی

کی عدت دو ظہر ہے“ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کوڑھی کی عدت دو حیض ہے“

بیان کی یہ قسم متصل بھی ہو سکتی ہے اور منفصل اور زمانے کے اعتبار سے متراخی بھی اور متقارن بھی۔

تاہم عمل کی ضرورت کے وقت سے تاخیر جائز نہیں متصویر ہو سکتی۔ کیونکہ اس میں تکلیف مالا یطاق

پائی جاتی ہے پھر جس امر میں خفا اور اجمال ہو اس پر عمل کیسے ممکن ہوگا؟ اس پر تو عمل کرنے کا مطالبہ

گوا یا مطالبہ محال ہے جو جمہور علمائے اصول کے یہاں ناجائز ہے۔

۱۔ مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے متعدد معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہو۔

جیسے لفظ ”عین“ یہ نقوی معنی کے اعتبار سے آنکھ۔ پانی کے چشمہ اور شخصیت وغیرہ پر لیا جاتا ہے اور جیسے لفظ

”قروء“ کہ اس کا اطلاق ظہر و حیض دونوں پر ہوتا ہے (از مصنف) ۲۔ اس روایت کی تخریج و تحقیق کے لئے

نصب الرایۃ ص ۲۲۶ ج ۳ ملاحظہ ہو (ع۔ ح) ۳۔ دیکھئے کشف الاستر ص ۱۰۸ ج ۳ (ع۔ ح)

البتہ عام کی تخصیص حنفیہ کے یہاں متاخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تخصیص کا مفہوم یہ بتانا ہے کہ عام سے اس کے بعض احواد مراد ہیں تخصیص کے ذریعہ ایک لفظ کو عموم سے نکال کر خصوص کی حدود میں داخل کر دیا جاتا ہے اور شخص اس کا قریب ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ وہ شخص عام کے متصل اور ساتھ ہو اس سے تراخی نہ ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ حنفیہ کے یہاں عموم و خصوص ایجاب حکم کے اعتبار سے مساوی درجہ کے ہوتے ہیں۔ جب شخص متاخر ہوگا۔ حالانکہ عام واجب العمل ہو چکا ہوگا پھر جب شخص تاخیر آئے گا تو وہ گویا عام کی ایک جز کو اس پر عامل ہونے کے بعد باطل قرار دے گا۔ مگر اسے نسخ کہتے ہیں نہ کہ تخصیص اور یہ تبدیلی ہوئی تفسیر نہ ہوئی۔

حقیقی علمائے اصول کے ہاں ان میں فرق پایا  
بیان مجمل و مشترک اور تخصیص عام میں فرق جاتا ہے کہ بیان مجمل و مشترک کو محض

تفسیر و تخریح کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ جب تک ان دونوں کی وضاحت نہ کی جائے خفا اور اشتباہ کی بنا پر ان پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف ازیں جہاں تک عام کی دلیل شخص کا تعلق سے اسے ہر اعتبار سے بیان کہنا موزوں نہیں۔ کیونکہ ذاتی اعتبار سے عام میں نہ کوئی احتمال و اشتباہ ہوتا ہے اور نہ اس کے معنی میں کوئی اجمال اور ابہام پایا جاتا ہے کہ اسے بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ لہذا شخص کی حیثیت عام کے مقابلہ میں معارض و مقابل کی ہوتی ہے۔ پس شخص ایک لحاظ سے بیان اور دوسرے اعتبار سے معارض ہوتا ہے۔ ان دو تضاد پہلوؤں میں جانب بیان کو ترجیح دیتے ہوئے عام اور شخص میں اتصال اور عدم تاخیر زبانی کی شرط لگائی گئی ہے۔ شمس الامم اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

بیان مجمل کو بیان شخص کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ اس میں بیان کے شرائط موجود ہیں مجمل میں ایسا احتمال پایا جاتا ہے جو عمل سے مانع ہوتا ہے اور اس میں اس امر کی گنجائش ہوتی ہے کہ اس کے ملحقہ بیان کو اس کی تفسیر اور توضیح مراد پر محمول کیا جائے لہذا یہ ہر لحاظ سے بیان ہے اور اسے معارض کہنا صحیح نہیں۔ لہذا مجمل اور اس کے بیان میں فاصلہ اور علیحدگی بھی درست ہے۔ لیکن جہاں تک دلیل خصوص کا تعلق ہے وہ ہر لحاظ سے بیان نہیں۔ اسے اس اعتبار سے بیان کہا جاسکتا ہے کہ عام کا صیغہ خصوص کو بھی شامل ہوتا ہے۔ مگر خصوص ابتداءً دلیل معارض ہے کیونکہ عام بذاتہ خود بھی اپنے شمول میں موجب مجمل ہوتا ہے۔ لہذا خصوص



کی حیثیت استثناء اور شرط کی ہوگی اور وہ بیان ہونے کے اعتبار سے متصل صحیح ہوگا اور اگر تمام سے الگ کر دیا جائے تو وہ معارض اور پہلے حکم کا نسخہ تصور ہوگا۔

یہ نسخہ بتولب سے حنفیہ کے یہاں قرآن کی ایک آیت دوسری کی نسخہ

قسم ثالث بیان تبدیلی ہو سکتی ہے۔ حدیث متواترہ یا مشہورہ بھی قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے چونکہ اس قسم کی بحث نسخ و منسوخ کے مباحث کی قبیل سے ہے اس لئے سرمد مت ہم اس سے تعرض نہیں کرتے۔

یہ ہے علمائے اصول حنفیہ کی گفتگو۔ اور یہ ہیں وہ قواعد و ضوابط خاتمہ کلام اور تہمید بحث سنت

جو انہوں نے متفرق فقہی فروع سے استنباط کئے ہیں۔ یہ فروع فقہیہ جن احکام پر مشتمل ہیں۔ ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حنفی مذہب کے قدیم علماء یعنی امام ابو حنیفہ اور آپ کے تلامذہ کرامؒ تو صحیح قرآن کریم میں کس حد تک سنت پر اعتما کرتے تھے۔ اور ان کے یہاں یہ اصل طے شدہ اور متفقہ ہے کہ اس سے کوئی ایسا فقہ جس کے فقہی معلومات کا دائرہ وسیع ہو اور اس سے فروع منقولہ کی تعداد بہت زیادہ ہو۔ مثلاً حضرت امام ابو حنیفہؒ اس قاعدہ سے کبھی انحراف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب قرآن حکیم شریعت اسلامیہ کے ماخذ و مصدر کی حیثیت رکھتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس سے احکام کا استنباط کرنے والا سنت پر پورا پورا بھروسہ نہ کرے۔ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ اس سے کسی کو مجال انکار نہیں۔ علامہ شاطبی موافقات میں لکھتے ہیں۔

”قرآن سے استنباط مسائل کرتے وقت اس کی شارح یعنی حدیث سے صرف نظر کے صرف قرآن ہی مکتبہ دود نہیں بننا چاہیے۔ کیونکہ قرآن ایک ضابطہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں اصولی مسائل کا ذکر ہے جیسے نماز، زکوٰۃ، حج اور روزہ وغیرہ۔ لہذا ان اصولی مسائل کی تشریح کے لئے حدیث کی طرف رجوع کرنا از بس ضروری ہے۔“

(۳۸)

## ۲۔ سنت نبویہ عَلَيْهَا كُنْتُ مَبْتَدِئًا

دین اسلام میں حدیث نبوی کا مقام | حدیث نبوی دوسرا بڑا ماخذ ہے جس پر امام ابو حنیفہ نے اپنے فقہی استنباط میں اعتماد کیا ہے یہ قرآن

دوسرے درجہ پر ہے کیونکہ قرآن کریم شریعت کا اصل الاصول اور اس کا سرچشمہ ہے اور قرآن سے نپے چلتا ہے کہ حدیث بھی شریعت کے مصادر میں ایک عظیم مصدر کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ مرتبہ میں اس سے متاخر ہے اور اس کے اصول قوانین کی مبین اور شارح ہے اور ظاہر ہے کہ مبین کا درجہ مبین کے بعد ہوتا ہے پس وہ مبین یعنی سنت (اس کی یعنی قرآن کی) خادم ہے۔

سنت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر (باصطلاح اصول حدیث و اصول فقہ) یہ لفظ حدیث کے مراد اور ہم معنی ہوتا ہے الایہ کہ کوئی قرینہ دونوں میں کسی ایک معنی کے لئے کسی مفہوم کے ساتھ مختص کر دے۔ یہ کہنا کہ سنت سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی طریق اور حدیث جو اس کے اثبات کا ذریعہ ہو غلط اور مغالطہ انگیز ہے اور فن سے ناواقفیت کی دلیل۔ لفظ السنۃ شامل بقول الرسول

و فعلہ علیہ السلام و منطلق علی صلوٰۃ الرسول و الصدقینہ رکشف الاسرار لحدیث العزیز الختفی ص ۵۹ ج ۲ السنۃ ماورد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قول غیر القرآن او فعل او تقریر (خواجہ الامام

لصفی الدین الحنبلی ص ۹۱) السنۃ ہی قول الرسول او فعلہ و متطابق للبیضاوی الشافعی ص ۶۱) اما السنۃ فتطلق فی الاکثر علی ما اضيف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من قول او فعل او تقریر قہی مراد فی الحدیث

عند علماء الاصول (توجیہ النظر للجزائری ص ۳) (ع ج)

تابع ہے قرآن متبروع۔

یہیے دلائل کی کمی نہیں جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ حدیث قرآن سے متاثر ہے۔ اس بات پر کہ سنت کا مرتبہ قرآن حکیم کے بعد ہے۔ بکثرت دلائل میں منجملہ ان کے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ تم پیش آمدہ حوادث میں کیونکہ فیصلہ کرو گے؟

حضرت معاذ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب سے۔

فرمایا: اگر مطلوبہ مسئلہ قرآن میں نہ ملا تو؟

عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق۔

فرمایا: اگر وہاں بھی وہ مسئلہ نہ ملا تو؟

معاذ نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

حضرت عمر فاروق نے قاضی شریح کو لکھا تھا۔

”جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیجئے۔ اگر کتاب اللہ میں

یہ مسئلہ موجود نہ ہو تو سنت رسول سے۔“

حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں۔

”جس نے کوئی فیصلہ کرنا ہو وہ کتاب اللہ سے کیے۔ اگر اس میں موجود نہ ہو تو حدیث

نبوی کے مطابق۔“

حضرت عبداللہ بن عباس سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

حدیث کا قرآن سے متاثر ہونا ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ امام ابو نعیم سے بھی ایسی روایات

منقول ہیں۔ آپ کے اصول استنباط کا ذکر کرتے ہوئے ہم قبل ازیں اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔

کہ خفیہ کتاب اور سنت سے ثابت شدہ احکام میں فرق کرتے ہیں۔ کیونکہ قرآن کی دلالت قطعی ہوتی ہے

اور حدیث کی یقینی۔ جو از امر قرآن میں ہوں ان کو وہ فرض قرار دیتے ہیں اور جو حدیث سے ثابت ہو

ان کو واجب کہا جاتا ہے۔ نہیں کی بھی یہی حالت ہے۔ قرآن کے نہیات کو حرام کہتے ہیں بشرطیکہ



دلالت ظنی نہ ہو اور بین منہیات کا ذکر حدیث میں ہونے کا بہت تخریجی کا درجہ رکھتے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ حدیث کی دلالت کسی نوع سے بھی تعلق رکھتی ہو یہ اس لئے کہ سنت ظنیہ کا مرتبہ قرآن سے بہت حث الثبوت بھی سمجھنے اور احکام پر استدلال کرنے کے اعتبار سے بھی۔

یہ مسئلہ فقہاء میں معرکہ الارار رہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اپنے فقہی استنباط میں حدیث پر کس قدر اعتماد کرتے تھے۔

سنن قیاس اور امام ابو حنیفہ

جن بعض لوگوں نے آپ کا حدیث پر اعتماد کم ثابت کرنے کی کوشش کی ان کا کہنا ہے کہ آپ قیاس کو سنت پر ترجیح دیتے تھے لیکن اس کی چھان چھان کے لئے بڑی طویل بحث، اور آپ سے روایت کردہ فرروع و آثار اور فقہی نظریات کی چارچ پڑتال کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا آپ نے احادیث کی موافقت کی یا مخالفت؟ اگر بعض کی مخالفت کی تو اس لئے کہ آپ کو روایات نہ مل سکیں یا دانستہ ان کا علم رکھتے ہوئے! اور اگر شعوری طور پر مخالفت کی تھی تو کیا آپ کی مخالفت قرآن مجید اور سنت مشہورہ کی دلیل کی بنا پر تھی یا بلا دلیل، بعض یہ بحث بڑی سعی و جہد کی متقاضی ہے تاہم اس کو اگر انصاف و عدل سے نگاہ دیا جائے تو حضرت امام کی فقہی عظمت اور کمال عقل کا خوب اندازہ ہوگا اور پتہ چلے گا کہ آپ کی فقہ کیسی کیسی ممتاز خصوصیات کی حامل ہے۔

اس سلسلے میں ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ آپ کے مخالفین و موافقین کے مابین جدال و خاصیت کی بنیاد کیا رہی؟ لیکن اس سے قبل کہ ہم حنفی علمائے اصول کے اقوال بلا حلفہ کریں جنہوں نے امام صاحب کے اصول کے استخراج کا اہتمام کیا نیز یہ بتائیں کہ فروعات کے استنباط کرتے وقت حدیث پر آپ نے کس حد تک اعتماد کیا ہے؟ ہم امام صاحب سے اس الزام کا دفاع کرنا چاہتے ہیں کہ آپ قیاس کو حدیث سے مقدم سمجھتے تھے اور یہ کہ آپ نے بعض صحیح احادیث کو ترک کر دیا ہے۔

بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اپنی زندگی میں ہی مخالف حدیث کی تہمت کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ اسی الزام کو آپ کی وفات کے بعد مخالفین نے بہت ہوا دی۔ حالانکہ آپ نے ذیل کے واضح الفاظ میں اپنی ذات سے خود ہی اس بہتان کا ازالہ فرما دیا تھا۔

۱۔ اور یہ بات بھی منجملہ ان باتوں کے ہے جن میں کم از کم تیسری حد تک اہل حدیث مکتب فکر کو اہل اثرات سے اختلاف رہا ہے۔ (دع سح)

کسی شخص یہ کہتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں۔ بخدا اس نے ان پر داری سے  
کام لیا۔ کیا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت بھی ہوتی ہے؟

مذکورہ بالا قول میں آپ نے قیاس کو وہی مرتبہ دیا ہے جس کا وہ استحقاق رکھتا ہے۔ آپ فرماتے  
ہیں۔ قیاس کی طرف اسی صورت میں رجوع کیا جاسکتا ہے جب نص کا کہیں پتہ نہ ہو۔ اگر نص موجود ہو  
تو قیاس کی کوئی حاجت نہیں۔ بلکہ ایک مرتبہ صراحت فرمایا "ہم شدید ضرورت کے وقت قیاس کرتے  
ہیں۔ کیونکہ ہم مسئلہ کی دلیل کتاب و سنت اور فتاویٰ صحابہ سے تلاش کرتے ہیں۔ دلیل کے فقدان کی  
صورت میں غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کرتے ہیں۔"

ایک دوسری روایت میں فرمایا "ہم پہلے کتاب اللہ سے استدلال کرتے ہیں۔ پھر سنت نبوی سے  
پھر قضایا صحابہ سے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم پر متفق ہوں ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اگر صحابہ میں اختلاف پایا جاتا ہو  
تو ہم علت جامعہ کی بنا پر ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرتے ہیں یہاں تک کہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔"  
یہ قول بھی آپ سے مروی ہے۔ ہم پہلے کتاب اللہ پر عمل کرتے ہیں۔ پھر سنت نبوی پر۔ پھر سنت  
ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے آثار پر۔"

یہ بھی فرماتے ہیں "جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو وہ بسبب چشم منظر اور ہم میں جہاں  
خلاف نہیں۔ جو آپ کے صحابہ سے مروی ہو ہم اس سے اپنی پسند کی چیز اٹھ کر لیں جو ان کے علاوہ  
کسی اور سے مروی ہو تو وہ بھی انسان میں اور ہم بھی۔"

ابو جعفر منصور نے امام ابو حنیفہؒ کو لکھا "مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دینے  
ہیں۔" امام صاحب نے جواب میں لکھا "امیر المؤمنین بات یوں نہیں جیسے آپ کو پہنچی۔ میں تو پہلے  
کتاب اللہ پر عمل کرتا ہوں۔ پھر حدیث رسول پر۔ پھر حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے فیصلوں پر۔  
پھر ائمہ صحابہ کے فتویٰ پر۔ صحابہ میں اختلاف ہو تو میں قیاس کرتا ہوں اور خالق و مخلوق کے اہم  
کوئی قرابت داری نہیں ہے۔" (جس کی بنا پر کسی کی بات باعث ترجیح بن جاتی ہو)

یہ نصوص صراحتاً امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہیں۔ آپ کو اس ہتھان طراز کی کا پتہ پل گیا تھا۔ آپ  
نے بڑے زور سے اس کی تردید فرمائی اور خلیفہ منصور کو خط لکھ کر آپ نے اس پر آخری ہر لگا دی۔



لہذا یہ کہنے میں ہمیں کوئی بگ نہیں کہ قیاس ظنی کو حدیث پر مقدم کرنا ہرگز آپ کا مسلک نہ تھا بلکہ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ کوئی مسلمان فقیہ قیاس ظنی کو حدیث صحیحہ پر مقدم کرنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ ہاں گاہے اگر کسی روایت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے تو اس شبہ میں کہ بجائے حدیث نبوی کے شاید راوی کا کلام ہو۔ کوئی روایت تسلیم نہیں کی جاتی تو یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب ایسی روایت اصول دین سے ٹکراتی ہو یا قرآن کریم کے خلاف ہو۔ اس کا یہ معنی نہیں کہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دی جاتی ہے اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو لے لیا جاتا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چونکہ وہ روایت ایک قطعی اصول کے خلاف تھی لہذا یہ تصور کیا جاتا ہے کہ اس کی نسبت آنحضرتؐ کی جانب صحیح نہیں۔ اور فقہی استنباط کی ترتیب یہ ہے کہ ظنی قواعد، اصول قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتے۔ بلکہ قطعی کو اخذ کیا جاتا ہے اور ظنی کے متعلق یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کی نسبت درست نہیں ہے۔ ہم اخبار احاد کا ذکر کرنے وقت اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔

### اقسام حدیث

اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کون احادیث کو قبول کرتے تھے اور کون کو نہیں۔ محدثین اور علمائے اصول نے راویوں کے اعتبار سے احادیث کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) احادیث متواترہ (۲) احادیث مشہورہ (۳) احادیث آحاد یا اخبار خاصہ جیسا کہ دوسری

صدی ہجری میں اخبار احاد کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی تھی۔

فخر الاسلام بزدوی ان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

متواتران احادیث کو کہتے ہیں جن کے راوی لاتعداد ہوں اور ان کی کثرت و عدالت اور

بعده مقامات کی بنا پر اس وہم کی گنجائش باقی نہ ہو کہ یہ سب بھوٹ پر مشفق ہو گئے۔ یہ اجماع ہر

سے مندرجہ بالا اقوال میں امام صاحب نے قیاس کو ظنی کے ساتھ کہیں مقید نہیں کیا۔ نہ کسی دوسرے امام نے۔ یہ قید ہر امر تشریحی ہے (ع۔ ح) لہٰذا سب ہوائی قلعے ہیں اصل بات وہی ہے جو شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھی ہے

والحق ان کل ما یاتی بہ الراوی فظاہرہ اند کلام النبوی صلی اللہ علیہ وسلم فان ظہر حدیث اخراہ

دلیل اخراہ جب المصیر الیہ فان دعا یتہ الحدیث او جب من قلت القاعدة المخرجة راجحة اللہ ص ۱۵۷ ج ۱

ع۔ ح) لہٰذا اس تقریر کی خامیوں کی ہم بھی نشان دہی کریں گے انشاء اللہ (ع۔ ح)



زمانہ میں موجود رہے اور اس کا آخر اور اوسط شہرت کے اعتبار سے جانبین سے کم نہ ہو۔  
جیسے (۱) قرآن کہ متواتر نقل ہوتے ہوئے ہم تک پہنچا۔ (۲) پانچ نمازیں (۳) تعداد رکعات  
(۴) مقدار زکوٰۃ اور ان کے نفاذ و اشتباہ۔

احادیث متواترہ کی پھر دو قسم ہیں (۱) متواتر بالمعنی۔ ایسی احادیث موجود ہیں اور ان کے متواتر  
ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔

(۲) متواتر باللفظ۔ اس قسم کی احادیث نادر الوجود ہیں اور ان کے متواتر ہونے پر علماء کا اتفاق نہیں۔

اس حدیث کے متعلق متواتر باللفظ ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ من کذب علی متعمداً

فلیتبع مقعداً من النار جس نے عجب پر دانستہ جھوٹ بولا وہ اپنا گھر ووزخ میں نبلے

اس حدیث کے متواتر بالمعنی ہونے پر علماء کا اتفاق ہے۔ انما الاعمال بالنیات

وانما اسئل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا

يصيبها او امرأة يتركها فها هجرته الى ما هجر اليه۔ اعمال کا انحصار نیت پر ہے ہر آدمی کو

وہی ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔ جس نے اللہ ورسول کے لئے ہجرت کی تو اس کی ہجرت بلاشبہ

خدا ورسول ہی کے لئے ہے جس نے حصول دنیا یا کسی عورت کو عقد نکاح میں لانے کے لئے وطن چھوڑا

تو اس کی ہجرت اسی چیز کی جانب ہوگی جس کی طرف وہ کوچ کر کے گیا۔

اکثر علماء کے نزدیک حدیث متواتر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ تواتر

متواتر کا حکم سے حاصل شدہ علم عینی مشاہدہ کی مانند ہوتا ہے اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک

متواتر حدیث، مفید اطمینان تو ہے مگر اس سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا۔ ان کے یہاں اطمینان کا

مضموم یہ ہے کہ جس میں شک اور دہم کا احتمال رہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ احاد کے مجموعہ سے تواتر ثابت

ہے۔ جس کا ہر فرد امکان کذب کا احتمال رکھتا ہے اور مختلف مختلف جمع ہو جائے تو جھوٹ کا احتمال

ان میں سے ختم نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر کذب کا احتمال ختم ہو جائے تو ایسے اقوال کے جمع ہوتے وقت کذب

۱۔ اصول فقہ الاسلام جلد ثانی بر حاشیہ کشف الاسرار ص ۶۸۱ میں راویوں کی عدالت اور تباہی ہلان کی شرط لگا

ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک عدالت ضروری نہیں۔ چہرے کے نزدیک بعد امکانہ کی شرط معتبر نہیں۔ بلکہ چہرے تواتر کی شرط

ضروری سمجھتے ہیں۔ اگرچہ تمام راوی ایک ہی جگہ کے رہنے والے ہوں (صنف) ۲۔ صحیحین میں مختلف الفاظ سے مروی ہے۔

محال قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک جائز امر ممنوع ہو جائے گا۔ اس لئے کہ کذب و کفر اور  
اعتبار سے جائز تھا اجتماعی لحاظ سے مستحیل اور ممنوع ٹھہرے گا اور یہ باطل ہے، لہذا اس کا نتیجہ بھی  
باطل ہوگا اور وہ کذب کے احتمال کا ختم ہو جانا ہے۔ ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ بھی اس منطقیانہ فکر و نظر  
کا مؤید ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ بالاتفاق بعض جھوٹی باتوں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایسی خبریں ان  
میں تو اتر کی حد تک پہنچ جاتی ہیں اور ان کے کاذب اور باطل ہونے کے علی الرغم ان کے اخلاف اپنے  
اسلاف سے انہیں سینہ بہ سینہ نقل کرتے چلے آتے ہیں۔

جمہور، حدیث متواتر کو معاینہ و مشاہدہ کی طرح موجب یقین ہونے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ لوگ قطعی  
اعتبار سے خبر متواتر پر یقین کرنے کے عادی ہیں۔ دیکھئے لوگ اپنے آباؤ اجداد کو اخبار متواتر کے ذریعہ  
پہچانتے ہیں اور اپنے ابناء و احفاد کو مشاہدہ سے۔ انہیں تو اتر سے معلوم ہوا ہے کہ پہلے وہ جھوٹے  
قلم پھر ٹپے ہو گئے اور اپنے بچوں کو اپنی آنکھوں کے سامنے پتا بڑھتا ہوا مشاہدہ کرتے ہیں۔ کعبہ کی نسبت  
کو تو اتر سے معلوم کرتے ہیں اور اپنے گھروں کی جہات کو مشاہدہ سے۔

منطقیانہ استدلال سے اس بات کی صحت ثابت ہو چکی ہے۔ اسی کے لوگ قدیم زمانہ سے  
عادی چلے آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ خلق مختلف و طبیعت مختلف و عقائد و مذہب و ادیان اور طبائع  
رکھتے ہیں اور ان کا کسی بات پر متفق ہو جانا آسان کام نہیں۔ اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جائیں تو دو حال سے  
خالی نہیں یا تو انہوں نے کسی دوسرے سے سنی ہوگی یا خود اختراع کی ہوگی اور ظاہر ہے کہ اختراع پر ان  
کا اتفاق کر لینا باطل ہے کیونکہ یہ بات عاڈہ محال ہے کہ تینے کثیر التعداد یا لاتعداد لوگ ایک من گھڑت  
بات پر جمع ہو گئے ہوں۔ اب صرف یہی صورت باقی رہی کہ یہ بات انہوں نے سنی ہوگی۔ اس سے  
ثابت ہوا کہ خبر متواتر سے قطعی اور یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔

۱۔ ماخوذ از کشف الاسرار و اصول فقہ الاسلام ص ۶۱۳ جلد ۲۔ بعض علماء کا قول ہے۔ خبر متواتر بے شک موجب یقین  
ہے مگر بطور علم ضروری نہیں کہ اس سے مشاہدہ کی طرح یقینی علم حاصل ہو جائے بلکہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے  
وہ بطریق استدلال ہوتا ہے، جیسا کہ خدا کی وحدانیت کا علم مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔  
وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ متواتر سے یقینی علم جب حاصل ہوتا ہے تو پہلے معلوم کر لیا جائے کہ جو بات بتائی  
جاری ہے وہ دیکھی اور محسوس کی جا سکتی ہے اور اس خبر کے تینے والوں کی ایک عظیم جماعت ہے۔ دباقی بر صفحہ ۲۳۱

احادیث متواترہ بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں قابل احتجاج ہیں۔ ان کے متعلق یہ بات معلوم نہیں ہے کہ آپ نے کسی متواتر حدیث کا علم رکھتے ہوئے اس کے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہو اور یہ ہو بھی کیسے

سکتا تھا؟

مشہور احادیث وہ ہیں جو حدیث کے طبقہ اول و دوم میں آحاد کی حیثیت رکھتی ہوں۔ پھر پھیلنے لگیں اور اتنے کثیر التعداد لوگ

انہیں روایت کریں کہ ان کا کذب پر جمع ہو جاتا قرین صدق و صواب نظر نہ آئے۔ کشف الاسرار میں ہے احادیث کی شہرت کا اعتبار قرن دوم و سوم میں ہو گا۔ قرون ثلاثہ کے بعد شہرت متبیر نہیں۔ کیونکہ اس زمانہ میں اکثر اخبار آحاد مشہور ہو گئی تھیں حالانکہ انہیں مشہور نہیں کہتے۔ لہذا ایسی احادیث سے کتاب اللہ پر اضافہ درست نہیں۔ یہ ہے علمائے حدیث اور علمائے اصول فقہ کے نزدیک حدیث مشہور یا مستفیض کی تعریف۔ رہا اس کا حکم تو اس میں اختلاف ہے۔

۱۔ ایک فریق فقہاء کے نزدیک احادیث مشہورہ اخبار آحاد کی طرح مفید ظن ہیں۔ عمل کے لئے تو کافی ہیں مگر ان سے تقنی علم حاصل نہیں ہوتا۔

۲۔ فقہ حنفی کے بعض علماء تخریج کے خیال میں مشہور احادیث متواتر کی طرح ہیں اور ان سے علم تقینی حاصل ہوتا ہے مگر یہ علم بطریق استدلال ہوتا ہے اور مشاہدہ کی طرح ضروری علم نہیں۔ حنفی فقہ کے بعض محققین کی رائے میں ان احادیث کے باعث، اطمینان ہی حاصل ہوتا ہے یقین نہیں۔ پس مشہور احادیث متواتر سے کم اور خبر واحد پر فائق اور ان سے زیادت علی الکتاب و کتاب اللہ پر اضافہ جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۳۰) جس کے کذب پر متفق ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جو بات ایسی ہوگی وہ جھوٹی ہے ہو سکتی پس اس سے اس بات کا سچا ہونا لازم آئے گا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر متواتر سے تقنی علم اسی طرح حاصل ہو جاتا جیسے مشاہدہ سے تو اس میں کبھی اختلاف پیدا نہ ہوتا جیسے اس بات میں اختلاف نہیں کہ ایک چیز اپنے جز سے بڑی ہوتی ہے اور جو چیز موجود ہوگی اسے معدوم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چونکہ متواتر سے حاصل شدہ علم میں اختلاف پیدا ہوتا ہے لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس سے حاصل شدہ علم کسبی ہوتا ہے۔ جیسے انبیاء کے معجزات دیکھ کر ان کی نبوت کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ کشف الاسرار۔ مصنف)



اس سے اتنا معلوم ہو گیا کہ فقہ حنفی کے محضر جن میں اس پر متفق ہیں کہ احادیث مشہورہ سے زیادہ  
 علی الکتاب جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کا مرتبہ اخبار احادیث سے اتنی ہی ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے  
 کہ مفید یقین ہونے میں ان کا درجہ متواتر کے برابر ہے یا نہیں۔ تاہم ان کے قابل استدلال و احتجاج ہونے  
 میں سب متفق البیان ہیں اور ان سے زیادہ علی الکتاب درست سمجھتے ہیں۔ چنانچہ متعدد احکام میں جن  
 کا ماخذ احادیث مشہورہ ہیں مثلاً زانی پر حد رجم کی حدیث (جو ان کے ماں مشہور ہے) الثیب بالثیب  
 جلد مادۃ ردھی بالحدیث (شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کا مرتکب ہو تو اسے ایک  
 سو کوڑا اور شگسار کرنا چاہیے) نیز اس مشہور حدیث سے کہ آپ نے ما عزم ازنی کو شگسا کرنا یا اس  
 طرح موزوں پر مسخ کرنا بھی ایک مشہور حدیث سے ثابت ہے۔ نیز کفارہ قسم کے روزوں میں تالیف پر  
 درپے کی شرط ابن مسعود کی ایک مشہور روایت کی بنا پر ہے۔

اس سے دیکھا جاسکتا ہے کہ فقہی فروع نے فقہ حنفی کے محضر جن کو یہ نتیجہ نکالنے پر  
 مجبور کر دیا تھا کہ امام ابو حنیفہ احادیث مشہورہ کو یقین کا درجہ دیتے تھے۔ یا اس کے قریب ترین  
 ضرور پہنچا دیتے تھے۔ حشری کہ ایسی احادیث سے قرآن کی تخصیص اور اس کے احکام پر زیادہ  
 کی جاسکتی ہے لیکن حدیث مشہورہ کی قوت من حیث الیقین کے بارے میں محضر جن کے ماہرین جو اختلاف  
 پایا جاتا ہے اس سے فروع مرویہ کے احکام پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

خبر واحد — یا امام شافعی اور ان کے معاصرین کی اصطلاح میں خبر خاصہ —

اخبار احاد | اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے راوی ایک دو یا اس سے زیادہ ہوں لیکن اس میں  
 شہرت کے اسباب موجود نہ ہوں۔ اخبار احاد کا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنا ظن راجح کے اعتبار سے  
 ہے اور یقینی طور پر نہیں۔ اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ اس اتصال (سند) میں شبہ موجود ہے۔ مؤلف

۱۔ نصب الرایہ ص ۳۲۹-۳۳۰ ج ۲ بحوالہ صحیح مسلم لیکن شاید رجم ہی کے لئے یہ حدیث لائی گئی ہے اس لئے کہ حنفیہ  
 دونوں کے جمع کے قائل نہیں۔ واللہ اعلم (ذ۔ع۔ح) ۲۔ نصب الرایہ ص ۳۰۶-۳۰۹ ج ۳-۳۱۲-۳۱۴ ج ۳ میں واقعہ  
 ما عزم کے سبب طریق جمع کر دیئے گئے ہیں (ذ۔ع۔ح) ۳۔ یعنی عبداللہ بن مسعود کی قرأت ثلاثۃ ایام متتابعاً (نصب الرایہ  
 ص ۱۹۶ ج ۳) (ذ۔ع۔ح) ۴۔ اہل الحدیث اور بعض دوسرے محققین کے نزدیک جو خبر واحد (بیار و شتر الط صحت کے  
 مطابق ہونے یقینی ہے اور اس پر عمل و عقیدہ ضروری۔ ملاحظہ ہو الصواعق ص ۳۶-۳۷ ج ۲ وحاشیہ حیات امام  
 احمد بن حنبل ص ۳۳۱ (ذ۔ع۔ح)

کشف الاسرار لکھتے ہیں۔ اخبار احاد کے اتصال میں صورت و معنی شبہ کی گنجائش ہے۔ صورت اشتباہ کے پائے جانے کا ثبوت یہ ہے کہ ان کا آپ تک پہنچنا بطور قطعیت ثابت نہیں اور معنی یوں شبہ ہے کہ انہیں امت میں قبول عام حاصل نہیں ہوا۔ اخبار احاد میں تعدد رواۃ معتبر نہیں یعنی ان کے راوی اگرچہ زیادہ ہوں مگر تو اثر یا شہرت کے درجہ تک اگر نہ پہنچیں تو ایسی احادیث کو احاد ہی کہہ سکتے ہیں۔ احادیث احاد میں اسی شبہ کے پائے جانے کی بنا پر

**منکرین خبر واحد و در اجتهاد ہیں** | اجتہاد کے دور میں بعض لوگ ان کو قابل احتجاج نہیں

سمجھتے تھے۔ کیونکہ ان دنوں روایت حدیث میں دروغ گوئی کا عام چرچا ہو گیا تھا اور احادیث صحیحہ اور غیر صحیحہ آپس میں مخلوط ہو چکی تھیں۔ اسی قبیل کے لوگوں سے امام شافعیؒ نے بصرہ میں مناظرہ کیا تھا جو ان دنوں معتز کہہ گا گوارہ تھا۔ وہاں مختلف و متباہن فرقے سکونت پذیر تھے یہ ذہنیت امام شافعیؒ سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں بھی پائی جاتی تھی بلکہ ان کے زمانہ میں حدیث نبوی میں دروغ باقیہ اضطراب اقوال اور صحیح اور غیر صحیح احادیث میں اختلاط مقابلہ زیادہ شدید تھا۔ کیونکہ ابھی تک حدیث کی تقد و جرح کے قواعد وضع نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی احادیث صحیحہ کی جمع و تدریس کا اہتمام کیا گیا تھا۔ فرق باطلہ مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے اور ہر کوئی اپنی الگ ڈنکی بجا رہا تھا۔ اس ہمہ گیر فتنہ کے زمانہ میں امت مسلمہ مجروحین و فقہاء کے دامنِ عاطفت میں پناہ لیتی تھی اور انہی کے یہاں نجات و اطمینان کا سامان ڈھونڈتی۔ ضلالت و جہالت کی اس تاریک فضا

سہ کشف الاسرار ص ۲۹۰ ج ۲ امام شافعیؒ جماع العلم میں ذکر کرتے ہیں کہ یہ مناظرین بصرہ میں تھے، ہم نے دیکھا کہ علماء خبر واحد کو عقلی اعتبار سے حجت نہ ماننے کا عقیدہ جہالتی کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتز کہہ گا مشہور امام تھا۔ وہ دلیل یہ دیتا تھا کہ شریعت کا وضع کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور وہ اس بات پر قادر ہے کہ شریعت کو لوگوں تک اس طریق سے پہنچائے جس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہ ہو۔ لہذا تبلیغ شریعت کا تقاضا تھا کہ اسے اخبار احاد کے علاوہ کسی دوسرے طریق سے پہنچایا جاتا۔ بعض شبہ نقلی اور صحیحی دلیل کی بنا پر اخبار احاد کو لائق احتجاج نہیں سمجھتے وہ یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ لا تفتن ما ییس لئلا یذہب علمہ (از مسند) اس قسم کے خدشات و وسوسوں کے جواب علمائے اہل نے اپنی کتابوں میں دیکھے ہیں۔ (ع سح) ۱۱ اور یہ صورت حال کو فہم اور اسکے اصول میں تھی جیسا کہ مصنف آئندہ بتائیں گے (ع سح)



میں انہی کے دم قدم سے مشعل اسلام فرزاد عقی اور لوگ ان سے رشد و ہدایت کا پیام حاصل کرتے تھے۔

اسی لئے جمہور فقہاء ثقہ اور عادل راوی کی روایت کردہ اخبار آحاد کو عمل میں قابل احتجاج نہ تھے مگر اعتقاد میں نہیں۔ اعتقادی امور کا ایسے یقینی دلائل پر مبنی ہونا ضروری ہے جن میں شبہ کی کوئی مجال نہ ہو کیونکہ عقائد قطعیات کے قبیل سے ہیں اور ظن و شبہ کا احتمال رکھنے والے دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتے۔ اس کے برعکس عمل ظن غالب پر مبنی ہونا ہے اور اس میں صرف اتنا کافی ہے کہ احتمال کسی دلیل سے پیدا نہ ہو رہا ہو۔ مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے۔

جب راوی ثقہ اور عادل ہو تو صدق کا پہلو کذب کے مقابلہ میں غالب ہوگا اس لئے کہ کذب کا احتمال قطعی طور سے بلا دلیل اور صدق کا احتمال مؤید بالدلیل ہوگا لہذا وہ موجب عمل ہوگا۔ لوگوں کے فیصلے اعمال اور معاملات باہم اس طرح چلتے ہیں۔ اور اگر اعمال کے لئے قطعی دلائل کی شرط لگائی جائے تو معاملات معطل ہو کر رہ جائیں اور سارا نظام کائنات درہم برہم ہو جائے۔ نہ حق کا حکم دیا جاسکے نہ باطل کا دفع ممکن ہو۔

خبر واحد اور امام ابو حنیفہ | امام ابو حنیفہ اولین فقہ تھے جنہوں نے اخبار آحاد کو لائق احتجاج قرار دیا۔ اگر اپنی رائے کو مخالف حدیث پایا تو اس کو احادیث آحاد کے تقاضوں کے مطابق کر لیا۔ ہم قبل ازیں یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو بلا خطر

لے علمائے اہل حدیث۔ حضرت امام احمد بن حنبلؓ وغیرہ کے نزدیک اثبات عقائد کے لئے بھی صحیح حدیث۔ گو وہ اصطلاحاً خبر واحد ہی کیوں نہ ہو۔ کی حیثیت وہی ہے جو قرآن حکیم کی ہے۔ کشف الاستار و اصول بندوی ص ۶۹۱ ج ۱۲ اس طرح کی تفریق اس وقت پیدا کی گئی جب فلسفہ سے متاثر متکلمین کا گروہ پیدا ہوا۔ پہلے یہ شوشہ معتزلہ نے چھوڑا، بعد میں ان سے مناظرہ کرنے والے شاعر اور مارتید یہ بھی اس سے متاثر ہو گئے اور اس کو ایک مسلمہ اصول سمجھ لیا گیا۔ حافظ ابن القیم نے اسی سلسلے میں امام ابو المظفر منصور بن محمد سمعانی

متوفی ۶۸۹ھ سے نقل کیا ہے۔ دکان قصد طہور یعنی المعتزلہ منہ رد الاخبار و تلفقہ منہم بعض الفقہاء الذین لم یکن لہم فی العلم قدر ثابت ولم یقفوا علی مقصودہم من ہذا القول الخ (الاصول ص ۶۸۹ ج ۱۲)

امام احمد کے مسلک کی تفصیل "حیات امام احمد بن حنبل" ص ۲۳۲ میں بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ نیز دیکھئے حافظ ابن القیم کی الصواعق ص ۲۱۲-۲۲۲ ج ۲۔ انہوں نے صورتِ حال آج بھی ویسی ہے۔! دع سراج لکھا کہ انکا کاجزہ میں انہیں دخل پیدا ہوا تھا۔ دع سراج ص ۱۰۱ اور اہل حدیث مجاز تھے۔ (دع سراج)



کے غلام کی امان کے مسئلہ میں آپ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ جب صحابی کے فتوے کے بارے میں آپ کا رویہ یہ ہے خصوصاً جب کہ وہ فتوے خبر واحد کے طور پر مروی ہے تو ظاہر ہے کہ حدیث نبوی سے آپ کا بڑا ڈکٹاؤ الہانہ ہوگا۔ ہم اس کی مثالیں بیان نہیں کرنا چاہتے کہ آپ نے ان اخبارِ آحاد سے احتجاج کیا۔ قاری کے سامنے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دونوں کتاب الایمان وجود میں۔ ان پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ آپ کو اخبارِ آحاد سے کتنی وابستگی تھی اور کس طرح آپ اپنی فقہ کو ان پر مبنی قرار دیتے تھے۔ ان کی نصوص کو اخذ کرتے اور ان کے عمل الاحکام استخراج کرتے۔ پھر ان پر اپنا قیاس استوار فرماتے جس میں مصلحتِ عامہ ہمیشہ ملحوظ رہتی۔ ہم قاری ان کے مطالعہ کا مشورہ دیتے ہیں کیونکہ یہ دونوں کتب بڑی صادق النبتہ ہیں۔ ان کے انتساب میں برا بھلا شبہ نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اپنے تلامذہ کو بھی اس کی تلقین کیا کرتے تھے جس کو انہوں نے بھی قبول کیا نام محمدؒ نے اپنی کتاب الاصل و مبسوط میں کثرت سے صحیح احادیث ذکر کی ہیں جن سے اخبارِ آحاد کا حجت ہونا مستفاد ہوتا ہے اور فقہ حنفی کا ہر رمز شناس اس حقیقت ثابتہ سے آگاہ ہے کہ یہ اصل حنفی مسلک اور اس کے طرزِ فکر و نظر کی صحیح ترجمانی ہے۔ امام محمدؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے متعدد واقعات قلم بند کئے ہیں کہ کس طرح صحابہ اخبارِ آحاد کو اخذ کرتے تھے۔ آنحضرتؐ ان سے فعل کی تائید فرماتے۔ آپ کی وفات کے بعد بھی کسی کو ایسی احادیث کے قبول کرنے سے مجال انکار نہ تھی۔ اگرچہ کبھی ایسا ہوتا کہ بعض محتاط صحابہ دوسرے سے پوچھ کر ایک حدیث کی توثیق کر لیتے یا اس سے حلف اٹھواتے۔ مگر یہ سب کچھ اطمینانِ قلب کی خاطر تھا اخبارِ آحاد کی تردید کے لئے نہیں۔ امام محمدؒ نے سب امور اپنی کتاب الاصل کے باب استحسان میں ذکر کئے ہیں۔

اب ہم بطورِ مشتمل نمونہ از خروارے چند مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ عراقی میں کس حد تک احادیثِ آحاد پر اعتماد کیا جاتا تھا۔

۱۔ امام محمدؒ نے جَدَّہ (قادی) کو وارث قرار دینے میں منیر بن شعبہؒ کی روایت ذکر کی ہے جب انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے سامنے یہ ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جَدَّہ کو چھٹا حصہ دلایا تھا

تو حضرت ابو بکرؓ نے کہا کوئی اور شاہد لائیے۔ چنانچہ محمد بن مسلمہؓ آئے اور اس کی تائید کی  
حضرت ابو بکرؓ نے اس کو چھٹا حصہ دے دیا۔ یہ ایک دینی کام تھا اور اس میں خبر واحد  
کو تسلیم کیا گیا۔ گوردوسری بات ہے کہ آپ نے اس کی مزید تائید و توثیق کے لئے ایک  
شاہد بھی طلب فرمایا۔

۲- حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر شہادت دی کہ نبی اکرم صلی اللہ  
علیہ وسلم نے فرمایا: جب کوئی شخص تین مرتبہ اذن مانگے اور اس کو اجازت نہ دی جائے  
تو اسے واپس لوٹ جانا چاہیے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: کوئی اور شاہد لائیے۔ چنانچہ ابوسعید  
خدریؓ نے ان کے حق میں شہادت دی۔

امام محمدؓ مذکورہ بالا دونوں احادیث پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ  
کے شاہد طلب کرنے کی غرض صرف احتیاط تھی ورنہ خبر واحد کافی تھی۔

۳- خبر واحد کے موردین میں حجت ہونے پر امام محمدؓ نے اس حدیث سے بھی استدلال کیلئے ہے کہ  
نخاک بن سلیمان کلابیؓ نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر شہادت دی کہ رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے ان کے نام ایک خط میں تحریر فرمایا تھا: اشیم ضیابی کی عورت کو اس کے خاوند کی  
دیت (خوبہا) سے حصہ دو۔ حضرت عمرؓ نے ان کے قول کو قبول کر لیا۔ قبل ازیں آپ عورت  
کو خاوند کی دیت سے حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔

۴- امام محمدؓ یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحیہ کو خطوں کے قبضہ روم  
کی طرف بھیجا تھا اور وہ خطان پر حجت تصور کیا گیا (حالانکہ یہ بھی خبر واحد ہے)۔

۵- امام محمدؓ حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہیں: جب میں کوئی حدیث آنحضرتؐ سے بذاتِ خود نہ  
سنتا بلکہ کسی دوسرے صحابی کے ذریعہ یہ حدیث مجھے پہنچتی تو میں اس سے حلف طلب کرتا۔  
لیکن یہ حدیث مجھے ابو بکرؓ نے سنائی اور انہوں نے سچ فرمایا ان سے حلف لینے کی ضرورت  
نہیں) امام محمدؓ حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ حلف لینا حضرت علیؓ کا مفرد

۱- اس روایت میں صحابہ سے قسم لینے کا حکم صاحب تصریح امام بخاریؒ نے جس کی نسبت حضرت علیؓ کی جانب  
مشتبہ ہے (تہذیب ص ۲۶۷ جلد ۱) بحر العلوم نے بھی اسکو غیر ثابت لکھا ہے۔ دیکھئے شرح مسلم الثبوت ص ۲۱ طبع تہذیب  
دع۔ ۲۰

مسکبے۔ آپ گواہ کو حلف دیتے تھے اور مدعی کو بھی مع بیئہ کے حلف دیتے، اسی طرح راوی سے حلف لیتے تھے۔ گویا آپ کا مطلب یہ تھا کہ قسم ڈالنے سے روایت مز کی ہو جاتی ہے جیسا کہ یومی خاوند کی شہادت مسئلہ لعان میں کہ ان میں بھی قسم دی جاتی ہے۔ جو شخص کذب سے معصوم نہ ہو تو قسم کے تزکیہ کئے بشیر اس کی خبر حجت نہیں ہوتی۔ پھر حضرت ابو بکرؓ کے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو صدیق کا لقب عطا کرنا ہی آپ کی شہادت کے معتبر ہونے کے لئے کافی ہے۔

یہ شخص ہے امام محمدؒ کے ان اقوال کا جو آپ نے خبر واحد کے دینی امور میں حجت ہونے، تو دلیل میں اسے معتبر سمجھنے اور ان سے حلال و حرام کا اثبات کرنے کے بارے میں ذکر کئے ہیں۔ حنفی فقہ میں یہ ایک تقیقت مسلمہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے تلامذہ کو اس کی تلقین کی اور وہ آپ کے ہمنوا ہو گئے۔ لہذا اس میں ذرہ بھر شبہ کی گنجائش نہیں کہ حلال و حرام وغیرہ دینی امور میں اخبار آحاد حجت ہیں۔ اسی مسئلہ کی تائید و اثبات کے لئے امام محمدؒ نے یہ احادیث ذکر کیں جن میں سے ہم نے بعض کا ذکر کیا ہے اور جب اخبار آحاد دینی امور میں لائق احتجاج ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ فقہی استنباط میں قابل قبول نہ ہوں۔ خصوصاً جب کہ وہ متعدد طرق سے منقول ہوں۔

الغرض فقہ حنفی کے اصول و فروع کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد کو حجت مانتے تھے اور اپنے قیاسات و اصول کے لئے ان سے سند لیتے تھے۔

امام ابو حنیفہؒ، آپ کے تلامذہ اور متاخرین اجماع حدیثین و فقہاء کی طرح راوی میں عدالت اور ضبط کی شرط ضرور قرار دیتے تھے۔ لیکن حنفیہ نے ضبط کی تفسیر میں دوسروں کی نسبت شدت سے کام لیا۔ چنانچہ فخر الاسلام زبیدی ضبط کی دقیق تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

و ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ کلام کو ایسے طریق سے سنا جائے جیسے سنتے کا حق ہے۔ پھر اس کے معنی مراد کو سمجھا جائے۔ امکانی جہد و سعی سے لے یا د کیا جائے۔ پھر اس کی حدود کی حفاظت کر کے اس کی پابندی کی جائے اور اسے ادا یعنی دوسرے شخص تک روایت پہنچانے کے لئے وقت تک اس کے مذاکرات کا اہتمام کرتے رہنا چاہیے۔ مبادا وہ ذہن سے اتر



جائے..... اور وہ دو قسم ہے۔ متن کو بجمہ صیغہ و معنی ضبط کر لینا۔ دوسرا یہ کہ لغوی معنی کے ساتھ ساتھ اس کا شرعی اور فقہی مفہوم بھی ضبط کیا جائے۔ یہ مکمل ضبط ہے جب مطلقاً ضبط کا ذکر کیا جائے گا تو اس سے یہی قسم مراد ہوگی۔ چنانچہ جس شخص میں شدید غفلت پائی جاتی ہو خواہ اس کی یہ تغافل شعاری پیدا لٹی ہو یا چشم پوشی ادا اغماض کا نتیجہ ہو۔ اس کی جو حجت قرار نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس میں ضبط کی قسم اول مفقود ہے۔ اسی طرح غیر فقہی راوی کی روایت فقہیہ کے مقابلہ میں قابل تزییح نہیں سمجھی جائے گی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ضبط کا مفہوم حنفیہ کے یہاں بڑا دقیق ہے۔ وہ ضبط کامل میں راوی

۱۔ اصول فقہ الاسلام در جاشیہ کشف الاسرار ص ۶۱۶، ۶۱۷ ج ۲۔ (مصنف) نے ضبط کا یہ مفہوم دقیق ضرور ہے لیکن ہے خارجی چیز ضبط کا تعلق فی نفسہ خبر اور پھر خبر رسول سے جس کی جامع مانع تعریف وہی درست ہے جس کو اہل فن یعنی محدثین نے اختیار کیا ہے اس بارہ میں امام حاکم کی یہ تصریح ملاحظہ کیجئے۔ ان الصیغ لا یعرف بروایتہ فقط وانما یعرف بالفہم والحفظ وکثرة السماع ولم یس لہذا النوع من العلو من اکثر من مذاکرۃ اهل الفہم والمعرفة لیظہر ما یخفی من علۃ الحدیث الخ (معرفة علوم الحدیث ص ۶۰) یعنی صحیح حدیث میں ہم مطالب حفظ ہوتے ہیں اور کثرت سماع و مذاکرہ بہت ضروری ہے اس کے بعد اس کی عمدہ تفصیل کی ہے۔

یہ تحقیق ظاہر و باہر ہے کہ صحابہ آنحضرت کے ارشادات، افعال اور تقریری احکام کو عقیدہ و عمل کی غرض سے عموماً بیان فرماتے تھے یعنی غرض بیان فقاہت و تشریح ہوتی تھی۔ پھر بے سوچے سمجھے کیسے روایت کر سکتے خود کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے حنفیہ کی یہ تشریح ضبط تخریجی قسم کی ہے اور جس کا پس منظر تخریجی فقہ کے لئے گنجائش رکھتا تھا یعنی اس کو فقہی تزییح کے لئے بنایا گیا ہے۔ جن سے اس کا تعلق نہیں جس پر بڑا قرینہ منقولہ عبارت کا آخری حصہ ہے۔ جیسا کہ اس غرض کیلئے بعض دیگر تخریجی اصول بتائے گئے ہیں کی طرف شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ اور شاہ عبدالعزیز نے فتاویٰ میں اشارہ کیا ہے۔ ضبط کا یہ دقیق مفہوم تصحیح و تصنیف احادیث کے لئے معیار نہیں ہو سکتا۔

جہاں تک نفس روایت کے لئے معیار تحقیق کا تعلق ہے اس کے شرط بمقابلہ اہل کوفہ، اہل حجاز کے زیادہ سخت تسلیم کئے گئے ہیں۔ حجازیوں کے منہل امام مالک تھے جن کی جانشینی کا شرف (باقی بر صفحہ ۲۳۹)

کی ہارتِ فقہ کو شامل کر لیتے ہیں۔ اگرچہ ان کے یہاں راوی کی فقہ دانی قبولِ روایت کے لئے شرط نہیں البتہ ترجیح کی اساس ضرور ہے۔ جب دو روایتیں باہم متعارض ہوں۔ ایک کا راوی فقیہ ہو اور دوسری کا غیر فقیہ۔ تو وہ فقیہ کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس میں ضبط و تخریج اور دین کا فہم و شعور دوسرے راوی کی نسبت زیادہ پایا جاتا ہے۔

ہم محسوس کرتے ہیں کہ امام اوزاعی سے مناظرہ کرتے وقت امام ابو حنیفہ نے فقہ راوی کی بنا پر ترجیح دینے کے اصول کو خود ذکر کیا تھا۔ ہم ذیل میں مناظرہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

(فقہ حاشیہ از صفحہ ۴۳۸) (بواسطہ اساتذہ) حضرت امام بخاری اور امام مسلم وغیرہ کو حاصل ہوا۔ چنانچہ فقہ ابن خلدون (ص ۳۷۳) میزان شعرائی (ص ۶۲ ج ۱) حجتہ اللہ (ص ۱۳۲-۱۳۳ ج ۱) میں اس قسم کی تصریحات موجود ہیں کہ عمادین حجاز اپنے شرط میں فقہاء کو ذمہ کی نسبت تشدد تھے۔ (ع ۱۰ ج ۱)

لہ اگرچہ اس مناظرہ کی نقل در نقل چلی آرہی ہے یہاں تک کہ شاہ صاحب نے بھی اسے نقل کر لیا۔ حالانکہ اس مناظرہ کی نسبت حضرت امام ابو حنیفہ کی طرف سخت مشکوک ہے، بلوجہ ذیل :-

۱- حضرت امام رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ کرام سے بھی کسی نے اس کا اشارہ تک نہیں کیا خصوصاً صاحبین جو فقہ الامام کے مدون تسلیم کئے گئے ہیں بالکل خاموش ہیں۔

۲- سب سے پہلے اس کا ذکر کرنے والے ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب حارثی متوفی ۳۱۰ھ میں جن

کے حوالہ سے جامع المسانید خوارزمی (ص ۳۵۳ ج ۱) اور مناقب امام ابو حنیفہ توفیق معتزلی (ص ۳۰ ج ۱) میں

مگر خود ان حارثی صاحب کی حالت پہلے کہ علماء حدیث و فقہ کے نزدیک بحیثیت ایک راوی سخت مخدوش

ہیں۔ وضع حدیث تک کرنے سے نہیں چوکتے تھے (الجواہر المفیئہ ص ۲۸۹-۲۹۰ ج ۱ الفوائد البہیہ ص ۴۲)

۳- حارثی صاحب نے مناظرہ کی اس کہانی کی جو سند ذکر کی ہے اس میں ان کا اپنا شیخ محمد بن ابراہیم رازی ہے

جس کے متعلق علاوہ دوسرے علماء کے حافظہ از قطنی کی یہ رستہ ہے دجال یضع الحدیث لسان المیزان

(ص ۲۲ ج ۲) اس کے بعد سلیمان بن داؤد شافعی کوئی کانبر آتا ہے۔ اس کے بھی سخت کمزور اور مشتبہ ہونے

پر تقریباً علمائے جرح و تعدیل متفق اللسان ہیں (لسان ص ۸۲-۸۸ ج ۲) خود علامہ مارونی حنفی نے

ان کو بالکل ناقابل اعتبار قرار دیا (الجواہر المفیئہ فی الرد علی البہقی ص ۸۲ ج ۲)

واضح رہے کہ اسی سلیمان کی روایت سے ایک مناظرہ امام اوزاعی اور امام سفیان ثوری (باقی صفحہ ۴۳۰)



”سفیان بن عیینہ ذکر کرتے ہیں۔ ابو حنیفہؒ اور اوزاعیؒ مکہ کے دارالنجیاطین میں جمع ہوئے گفتگو کے دوران اوزاعیؒ نے ابو حنیفہؒ سے پوچھا: آپ رکوع کو جلتے وقت اور اس سے اٹھتے وقت، رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ ابو حنیفہؒ نے کہا: اس لئے کہ رفع یدین رکوع کو جلتے اور اس سے اٹھتے وقت رسول اللہؐ سے ثابت نہیں رہا۔ اوزاعیؒ نے کہا: ”یہ کیونکر ہو سکتا ہے مجھے زہریؒ نے بتایا۔ انہوں نے سالمؒ سے اور سالمؒ نے اپنے باپ سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شروع کرتے وقت، رکوع کو جلتے اور اس سے اٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔“ امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا: ”مجھے حمادؒ نے بتایا انہوں نے ابراہیمؒ سے سنا۔ ابراہیمؒ نے علقمہ اور اسود سے سنا اور انہوں نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کرتے تھے اور پھر اسے دہراتے نہ تھے۔“ اوزاعیؒ نے پھر جواب میں کہا: ”میں آپ کو زہریؒ سے سنا اور ان کے والد (عبداللہ بن عمرؒ) کی روایت سنا ہوں اور آپ ہیں حماد اور ابراہیمؒ کی روایت کردہ حدیث سناتے ہیں۔“

ابو حنیفہؒ جو آیا پورے۔ حمادؒ، زہریؒ سے بڑے فقیہ تھے۔ ابراہیمؒ، سالمؒ سے بڑھ کر عالم فقیہ تھے اور علقمہ کا یا یہ کسی طرح ابن عمرؒ سے کم نہیں ہے۔ اگر ابن عمر صحابی ہیں تو اسود بھی متعدد

(یعنی حاشیہ از صفحہ ۱۳۹) کے باہر بھی سنن بیہقی ص ۸۲ ج ۲) میں ہے جو شافعیہ کے حق میں جاتا ہے کیونکہ میں رفع یدین کے مسئلہ میں امام اوزاعیؒ کے مقابلہ میں امام سفیانؒ کو لاجواب دکھایا گیا ہے۔ کیا عجب کہ اسے دونوں کہانیاں گھڑی ہوں کہ ایک شافعیوں کو دے دی اور دوسری حنفیہ کو۔ پھر امکان کے باہر یہ بھی نہیں شافعیہ کی کہانی کے جواب میں شاذ کوئی کے نام سے دوسری کہانی گھڑی گئی ہو۔

(۴)۔ فرض روایت کے اعتبار سے حضرت امامؒ سے یہ کہانی قطعاً ثابت نہیں اور نفس واقعہ کے لحاظ سے دیکھتے تو ایسے مناظرہ کا مددور حضرت امامؒ سے بہت بعید ہے جس میں ایک جلیل القدر صحابی پر ایک تابعی کو کسی سے بھی فضیلت دی گئی ہو اور جس میں تاریخ رجال سے پوری واقفیت نہ ہونے کا حضرت امامؒ پر مدعا ذرا الزام عائد ہو سکتا ہو (دع شرح) (حاشیہ صفحہ ہذا)

لہذا ائمہ سلف میں تقابلی کوئی اچھی بات نہیں مگر حضرت امام ابو حنیفہؒ کی اس مناظرہ سے براءت (باقی بر صفحہ ۲۲۱)



فضیلتوں کے حامل ہیں۔ یہ آخری عبارت بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں۔

ابراہیمؑ، سالم سے بڑے فقیہ تھے۔ اور اگر صحابی ہونے کا پاس نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ علقمہؓ

عبداللہ بن عمرؓ سے بڑے عالم فقہ تھے۔ اور عبداللہؓ تو آخر عبداللہ بن عمرؓ

عبداللہ سے مراد عبداللہ بن مسعودؓ تھے۔ یعنی ان راویوں میں کوئی شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

کی تمہیری نہیں کر سکتا۔

(یقینہ تاشیہ از صفحہ ۲۴۰) ثابت کرنے کی غرض سے عرض ہے کہ رجال حدیث کی تاریخی فتاویٰ یزیدوں کی رو سے۔

دو) امام محمد بن مسلم زہریؒ کا مقام حدیث و فقہ دونوں میں امام حمادؒ سے بہت بلند ہے۔ انفقہ الحفاظ

متفق علی جلالہ و اتقانہ (تقریب) نیز دیکھئے طبقات الفقہاء (ص ۳۵) تذکرہ (ص ۱۰۸-۱۱۲ ج ۱)

والبدایہ (ص ۳۴۰-۳۴۸ ج ۹) وغیرہ۔ اور امام حماد کے بارے میں لکھا ہے حماد بن ابی سلیمان

الکوفی فقیہ صدوق لہ اوہام (تقریب) نیز دیکھئے میزان الاعتدال و تہذیب ترجمہ حماد بن ابی سلیمان

(دب) امام سالمؒ کے اٹھ ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ ان کا شمار فقہائے سبعہ میں ہوتا

ہے۔ جب کہ امام ابراہیمؒ کو یہ مقام نہ مل سکا۔ تقریباً تہذیب اور تذکرۃ الحفاظ وغیرہ میں دونوں کے

ترجمہ دیکھئے پر امام سالمؒ کی بہر حیثیت امام ابراہیمؒ کی پر فوقیت معلوم ہو سکتی ہے۔

(ج) حضرت عبداللہ بن عمرؓ جلیل القدر صحابی۔ حفظ حدیث میں ممتاز درجے پر فائز تھے اور ان کا شمار

فقہائے صحابہ میں کیا گیا ہے۔ تذکرۃ الحفاظ، احکام لابن حزم، اعلام الموقنین (

مصنفی (ص ۱۲ ج ۱) وغیرہ یعنی حضرت علقمہؓ تابعی سے یہ ہر نوع فائق۔

اور جہاں تک دونوں صحابیوں۔ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا تعلق ہے دونوں

حافظ حدیث اور دونوں فقیہ، دونوں میں فقیہ، غیر فقیہ اور فقیہ واقعہ کا تجزیہ غیر ضروری بلکہ

غیر مناسب ہے۔ ہاں! واضح ہے۔ زیر بحث رفیع یدین حضرت ابن عمرؓ کے سوا دوسرے بہت

سے حفاظ و فقہاء صحابہ سے بھی مروی ہے۔ غرض اس نقطہ نظر سے بھی اس مناظرہ کا

امام صاحبؒ کی طرف انتساب درست نہیں۔ واللہ اعلم (ع ۱۳)

(حاشیہ صفحہ ۲۴۱) لہ حجۃ اللہ البالغہ (ص ۱۳۱ ج ۱)

اس مناظرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعارض روایات میں ترجیح کے وقت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کی قناعت کو ملحوظ رکھتے تھے۔ وہ فقہِ راوی کی روایت کو کم نقیہ کی روایت پر ترجیح دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک غیر نقیہ راوی کی روایت نقیہ کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ کیونکہ نقیہ راوی حفظ و ضبط کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے۔ اس کا ادراک زیادہ پختہ ہے اور اس لئے وہ دوسروں سے زیادہ لائق اتباع ہے۔

ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس مناظرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ملکی و اقلیمی تعصب کے پیش نظر ہر نقیہ انہی محدثین اور شیوخِ حدیث کا طرف دار تھا جن سے وہ روایتِ حدیث کرتا تھا یا یوں کہتے کہ اسی جذبہ کے پیش نظر سہلک کے رہنے والے ان ہی شیوخِ حدیث سے استفادہ کرتے تھے جنہوں نے لیے صحابہؓ سے روایات اخذ کیں جو ان کے بلاد و اصاریں آپسے تھے۔

شخص الائمہ شریح نے امام ابو حنیفہؒ کی قلتِ روایت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ آپ ضبط کی تندرستی میں شدت سے کام لیتے تھے اور قلیل الروایۃ سلفِ صالحین کے نقشِ قدم پر چلتے تھے۔ چنانچہ شریح کہتے ہیں:

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قلیل الروایہ ہونے کی یہ توجیہ و تعلیل، تخریج و تکلف اور بلا ضرورت ہے۔

ادلائل و کثرتِ روایات اضافی سی چیز ہے جس کا تعلق احوال و ظروف سے تھا۔ ثانیاً قلتِ روایت نفس الامر میں کوئی معیوب بات نہیں۔ اگر حضرت امامؒ کے متعلق یہ بات مجازی حلقوں کی طرف سے کہی گئی تو ضرور

اس اعتبار سے کہ زیادہ روایات نہ ہونے کے باعث حضرتؒ کو قیاس سے کام لینا پڑا اور یہ تو ظاہر ہے کہ

ائمہ ثلاثہ کے مقابلہ میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مسائل قیاسیہ کی کثرت ہے۔ چنانچہ آپ کو قیاس کہا جاتا تھا۔

ثالثاً اس قلت کی کوئی توجیہ اگر کرنی بھی ہو تو ترجیح اسی کو ہونی چاہیے جسے حضرت امامؒ کے مناقب کو

علماء کے حوالوں سے جناب مصنف، شروع کتاب ص ۵۰-۵۳ میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ ابتدائے تحصیل

علم سے لے کر آخر تک حضرتؒ کی اصل توجیہ فقہ و فقہ کی طرف رہی اور سچ یہ ہے کہ یہ کمال اللہ تعالیٰ نے

اوپر درجہ کا آپ کو عنایت فرمایا تھا۔ اس نغرض کے لئے جتنا ذخیرہ حدیث پاک کا درکار ہوا اس کو بھی زیادہ

کو ذہنی سے حاصل فرمایا اور یہ تو مسلمہ ہی ہے کہ کو ذہن میں ذخیرہ حدیث بہ نسبت حجاز کے کم تھا و استغناء لہو و جوارحہ الحدیث

قلیل قدیمًا و حدیثًا و الانصاف ص ۷۷، ارشاد ولی اللہ یعنی اہل کو ذہن کا علم حدیث سے اشتغال ہمیشہ سے کم رہا

اور جب کچھ حاصل فرمایا اس کا اندازہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی تصانیف سے ہو سکتا ہے۔ اور ضبط

شدت پر بحث ص ۲۳۹ میں ہو چکی ہے۔ (دع ج)

ابو حنیفہ قبیل الروایہ تھے بعض مخالفین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ آپ من حدیث سے  
 پرہیز نہ تھے۔ دراصل معاملہ یوں نہیں بلکہ آپ اپنے معاصرین میں سب سے بڑے عالم  
 حدیث تھے۔ لیکن کمال ضبط کی شرط کو ضروری قرار دینے کی وجہ سے آپ کی روایات کی  
 تعداد زیادہ نہ ہو سکی۔

مندرجہ بالا بیانات کی نیا پر کیا جا سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اخبار آحاد کو قبول کرتے تھے اور اس  
 میں انہیں کوئی تردد نہ تھا لیکن راوی کے ضبط کے معاملہ میں متشدد تھے۔ جب روایات باہم متعارض ہوں  
 تو راوی کی قیامت کو وجہ ترجیح بنا لیں اور فقہ راوی کی روایت کو غیر فقہ پر اور بڑے فقہ کی روایت کو  
 کم درجہ فقہ پر ترجیح دیتے تھے۔

محل بحث یہ مسئلہ ہے کہ جب خبر واحد اور قیاس باہم  
 متعارض ہوں تو اس ضمن میں امام ابو حنیفہ کا موقف کیا ہے؟

ا) کیا اخبار آحاد کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جائے گا؟ اور اس مخالفت کو ضعیف  
 حدیث کا سبب گردانا جائے گا۔

ب) یا حدیث کو قبول کر کے قیاس کو ٹھکرا دیا جائے گا کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں ہے؟

ج) یا یہ کہ فقہ راوی کی روایت قبول کر لی جائے گی اور غیر فقہ کی نہیں۔

د) یا غیر فقہ کی روایت کو بھی قبول کر لیتے بشرطیکہ وہ یکسہ قیاس کے خلاف نہ ہو بلکہ کسی بھی توجیہ کے

مطابق وہ قیاس سے ہم آہنگ ہو سکے۔ یقیناً بشروط الایسداب الراوی۔

یہ مباحث بڑے معرکہ آرا ہیں۔

پہلا اختلافی مبحث علمائے اصول کے درمیان اس بارہ میں یہ ہے کہ اخبار آحاد جہاں قیاس یا فقہ  
 اسلامی کے کسی معروف اصول سے متعارض ہوں تو وہاں کیا موقف اختیار کرنا چاہیے۔

دوسرا مختلف ذمہ مسئلہ یہ ہے کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ کا موقف کیا تھا اور کس رشتے کو ان  
 کا نظریہ تصور کیا جائے۔

اب ہم پہلے تو اختلافِ اول کو بیان کرتے ہیں، بعد دو دوسرا جس میں روایات منقولہ کی مدد سے امام

کہ کشف الاستار ص ۱۸ ج ۲ ص ۱۵۱ اگر اسکی بنیاد مذکورہ بالا مناظرہ بابت دفع یدین پر ہے تو ابھی اوپر تحقیق کیا جا چکا ہے کہ وہ  
 امام صاحب سے ثابت نہیں (ص ۱۸ ج ۲)



البرخیہ کا موقف معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں زیر بحث مسئلہ میں علماء مختلف الجہاں ہیں۔ فقہائے حدیث کہتے ہیں کہ اعتباراً حدیث قیاس پر مقدم ہے۔ کیونکہ قیاس کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں نص موجود نہ ہو۔ اور جب نص موجود ہو تو قیاس کے لئے کوئی گنجائش نہ رہی۔ دوسرے یہ کہ قیاس بوقت ضرورت ہوتا ہے اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ایک حدیث موجود ہے تو وہ ضرورت پورا کرنے کے لئے کافی ہے۔ تیسرے یہ کہ قیاس بھی تو ظنی ہی ہوتا ہے اور خبر واحد کو زیادہ سے زیادہ بلحاظ ثبوت ظنی کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ظنی منسوب الی الرسول اور ظنی منسوب الی الفقیہ باہم متعارض ہوں تو عقل و منطق کا تقاضا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ترجیح دی جائے۔

چوتھی وجہ یہ کہ صحابہ کبار جیسے حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور تابعین کبار کو جب اپنی رائے کے خلاف حدیث رسول مل جاتی تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے عورت کو اس کے خاوند کی دیت سے ورثہ نہ دینے کے قول سے ضحاک کلابیؓ کی حدیث کی بنا پر رجوع کر لیا تھا اسی طرح ابن عمرؓ نے مزارعت دہانہ کی پزیر میں دیت کے بارے میں اپنی رائے کو رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث کی بنا پر ترک کر دیا تھا۔ ایسے ہی حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے فیصلہ دیا تھا کہ خریدی ہوئی چیز عیب کی بنا پر واپس کی جائے تو اس شے کی آمدنی بھی بائع کو واپس کر دینی چاہیے۔ لیکن جب ان کو حدیث الخراج بالمضمان یعنی آمدنی کا حق دار وہی جو اس کا ذمہ دار ہے مل گئی اور پتہ چل گیا تو فیصلہ واپس لے لیا۔

اس کے نظائر و امثال ہر شمار سے باہر ہیں۔

عام فقہاء حدیث کا مسلک ہے کہ حدیث کے ہوتے ہوئے... قیاس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ گو وہ حدیث خبر واحد ہو اور ضعیف بھی کیوں نہ ہو۔ وہ فقہ راوی اور موافقت قیاس کو شرط قرار نہیں دیتے۔ امام شافعیؒ اسی مسلک پر گامزن رہے اور اسے اپنے الرسالۃ میں نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ان بہت سی احادیث کو قابل احتجاج قرار دیا۔ جن کو امام مالکؒ نے بعض اصول عامہ اور قرآن و حدیث سے اخذ کردہ قواعد کے مخالف ہونے کی بنا پر رد کر دیا تھا۔

۱۔ یہ سب آثار کشف الاسرار میں ۶۶۸ جلد ۲ سے منقول ہیں۔ نیز دیکھئے روضۃ الناظرین ص ۲۶۹ ج ۱ (دع۔ ح)۔

۲۔ اس دعوے کی دلیل میں جب تک مثالیں سامنے نہ رکھی جائیں نہیں کہا جاسکتا کہ واقعی امام مالکؒ باقی برصغیر ۱۲۵۰

فقہاء حنفیہ میں سے ابو الحسن کہنجی کا بھی یہی قول ہے۔

حنفی فقہاء میں سے عیسیٰ بن ابان کا خیال

ہے کہ اگر خبر واحد کا راوی عادل اور فقیہ

عیسیٰ بن ابان کا خیال اور اسکے متمسکات

ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث، قیاس پر مقدم ہوگی ورنہ معاملہ محلی اجتہاد و غور و فکر رہے گا۔

اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ صحابہ قیاس سے کام لے کر عام طور پر غیر فقہیہ کی روایت کو نہیں تسلیم

کرتے تھے جیسا کہ ابن عباسؓ نے جب ابو ہریرہؓ سے یہ روایت سنی الوضوء بما مستہ النار آگ پر

پکی ہوئی چیز کے استعمال سے وضو کرنا پڑے گا تو ابن عباسؓ نے کہا "اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں

تو کیا اس سے پھر وضو کرنا ہوگا؟" اسی طرح ابن عباسؓ ہی نے جب ابو ہریرہؓ سے سنا من حمل

جنازة فليتوضا جو جنازہ اٹھے وہ وضو کرے تو ابن عباسؓ بولے "کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے

وضو کرنا لازم آئے گا؟" ایسے ہی حضرت علیؓ نے بروع کی روایت قیاس کے مقابلہ میں رد کر دی تھی۔ وہ

حدیث اس عورت کے بارے میں ہے جس کا ہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور اس کا خاوند مر جائے تو وہ ہر مثل کی

حق دار ہوگی۔

علیٰ ہذا قیاس صحابہ و تابعین سے بکثرت ایسے آثار منقول ہیں کہ انہوں نے قیاس کے مقابلہ میں خبر

واحد کو ناقابل احتجاج ٹھہرایا۔ علاوہ ازیں مزید دلائل یہ بھی دیتے ہیں کہ قیاس، اجماع صحابہ کی رو سے

حجت شرعی ہے اور خبر واحد کا قول رسول ہونا امر منطوق ہے۔ لہذا اجوبات قیاس سے ثابت ہو وہ گویا

اجماع سے ثابت ہونے کی وجہ سے خبر واحد کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگی۔ نیز قیاس اس لئے بھی خبر واحد

کے مقابلہ میں لائق ترجیح ہے کہ راوی میں کذب و سوہو کا احتمال ہے اور قیاس میں یہ چیز نہیں اور اس لئے

بھی قیاس میں تخصیص کا امکان نہیں۔ جب کہ خبر واحد میں یہ احتمال موجود ہے پس احتمال تخصیص سے جو

خالی ہوگا وہ لائق ترجیح ہے۔

اخبار آحاد کو ہدف تنقید بنانے کے لئے حنفیہ کے استدلالات کا سلسلہ

مذکورہ شہادت کے جواب

(فقہ حاشیہ از صفحہ ۲۲۲) نے قواعد عامہ کی بنا پر اخبار آحاد کو رد کیا اور امام شافعیؒ نے بیان کی مخالفت کی (دع ۱۰۸)

(دع ۱۰۸) نے کشف ص ۶۹۸ ج ۲ (دع ۱۰۸) نے نقلی متمسکات کے جواب کشف الارض ص ۶۹۸ ج ۲ میں آ

گئے ہیں (دع ۱۰۸)



توان کے دلائل کی زد تمام اخبار احاد پر پڑتی ہے۔ صرف غیر فقیہ راویوں کی روایات پر نہیں۔  
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ سارے مقدمات محل نظر ہیں کیونکہ ان سب کی اساس یہ مفروضہ ہے کہ  
 قیاس قطعی ہے جس میں کسی شبہ اور احتمال کی گنجائش نہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ قیاس میں ہر جانب سے  
 احتمال کی گنجائش موجود ہے کیونکہ قیاس کا انحصار اس وصف کے استخراج پر ہے جو کسی مفروضہ علیہ چیز  
 کے جملہ اوصاف میں مدار حکم کی حیثیت رکھتا ہو جس کو فقہی اصطلاح میں علت کہتے ہیں، اور یہ ایک قطعی  
 امر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مجتہد کا تجویز کردہ وصف حکم میں مؤثر ہو اور ہو سکتا ہے کہ مؤثر یہ نہ ہو کوئی اور وصف  
 ہو۔ گویا اس میں جو احتمال پایا جاتا ہے وہ خبر واحد میں پیدا کردہ احتمال سے کسی طرح کم نہیں۔ بلکہ ایک  
 اعتبار سے تو یہ احتمال زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ یہ احتمال اصل ثبوت میں ہے حالانکہ خبر واحد میں جو احتمال  
 پایا جاتا ہے وہ اصل ثبوت میں نہیں بلکہ وہاں صرف یہ شبہ لاحق ہے کہ راوی غلطی یا نسیان کا شکار نہ ہو گیا  
 ہو۔ جب کہ اصل یہ ہے کہ ایک صاحب مخطوط ضبط اس سے محفوظ رہی ہو۔

اس بحث کو کہ قیاس گاہے خبر واحد پر مقدم ہوتا ہے۔ ختم کرنے سے قبل یہ بتا دینا ہم  
 ضروری سمجھتے ہیں کہ اس نظریہ کے قائلین کا یہ دعوے نہیں کہ قیاس مطلقاً ان تمام اخبار احاد کے مقابلہ میں  
 قابل ترجیح ہے۔ جن کے راوی غیر فقیہ صحابی ہوں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ غیر فقیہ راوی کی روایت جو مخالف  
 قیاس ہو مطلقاً قابل رد نہیں بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اپنے اجتہاد سے اس میں غور و فکر کرے۔ اگر اس میں  
 کوئی وجہ تخریج موجود ہو یعنی اس حدیث میں قیاس کا دروازہ مطلقاً مسدود نہ ہو جاتا ہو تو بائیں طور قابل قبول  
 ہوگی۔ کہ اگرچہ ایک طرح سے یہ مخالف قیاس ہے مگر بعض تو حیثیات سے کسی دوسرے قیاس کے مطابق  
 ہے۔ اندر میں صورت یہ حدیث متروک نہیں ہوگی بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا اور یہی مطلب ہے حنفیہ کے  
 اس قول کا کہ

”عادل ضابط غیر فقیہ راوی کی خبر واحد صرف ضرورت کے تحت ترک کی جاتی ہے کہ اس پر  
 عمل کرنے سے قیاس کا دروازہ کلیتہً مسدود ہو جاتا ہے۔“

اور یہ صورت بھی اس وقت ہے جب راوی عادل ہو لیکن جب راوی مجہول غیر معروف العداۃ  
 ہو تو اس کی جو حدیث قیاس کے خلاف ہوگی وہ اس رائے کے قائلین کے نزدیک رد کر دی جاتے گی اور  
 قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اور مجتہد کو اس کی تخریج میں کسی موافق طریق سے کوشش کرنے کا حق



حاصل نہ ہوگا۔

فخر الاسلام نے علی بن ابان کی پشت پناہی کا سختی ادا کر دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب بھی ایسے رکھتے تھے مگر ہمیں اس کے تسلیم کرنے میں تاثر ہے جیسا کہ ہم بحث کے آخر میں اس پر تبصرہ کریں گے۔

ابو الحسن بصری نے خبر واحد اور قیاس کے تعارض پر بڑی اچھی گفتگو کی ہے اور قیاس کو چار قسموں میں منقسم کیا ہے۔

قسم اول :- وہ قیاس ہے جو نص قطعی پر مبنی ہو۔ بایں طور کہ منصوص علیہ حکم کسی قطعی الثبوت ماخذ میں صراحتاً مذکور ہو علت بھی منصوص علیہ یا منصوص علیہ کے قریب قریب ہو۔ اس صورت میں خبر واحد قیاس کا مقابلہ نہ کر سکے گی۔ کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ امر اس صورت خاص میں نص قطعی سے ثابت شدہ احکام کی طرح ہے کیونکہ اصل اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبر واحد ظنی ہے۔ پھر وہ نص قطعی کے مقابلہ میں کیونکہ ٹھہر سکتی ہے بلکہ خبر واحد کو رد کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اس کی نسبت آنحضرت کی جانب مشکوک ہے۔

قسم ثانی :- قیاس کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ کسی ظنی اصل پر مبنی ہو۔ اس کی علت استنباطی ہو نصی نہ ہو۔ انہیں صورت خبر واحد کو مقدم رکھا جائے گا کیونکہ وہ صراحتاً حکم پر دلالت کرتی ہے اور اس کے برخلاف قیاس چند واسطوں سے حکم کو واضح کرتا ہے اور اس لئے بھی کہ قیاس میں ہر جانب سے شکوک و ظنون آداخل ہوتے ہیں۔ مثلاً استنباط علت میں ظن کا دخل ہے اور جس اصل پر وہ مبنی ہے وہ ظنی ہے۔ جیسے اخبار آحاد ظنی الثبوت ہیں لہذا قیاس کو اس صورت میں خبر واحد پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ خبر واحد میں صرف ایک ظن ہے اور قیاس ظنون و شکوک سے گھرا ہوا ہے لہذا ایک ظن کی حامل اخبار آحاد اقرب الی الاطمینان ہوں گی۔

۱۔ ان توجیہات اور اقوال کے لئے دیکھئے کشف الاسرار ص ۶۹۸ ج ۲

۲۔ محمد بن علی بصری معتزلی متوفی ۲۶۳ھ یہ عبارت اس کی کتاب المعتمد فی اصول الفقہ سے لی گئی ہے (مع) اے ہماری راہیں یہ سب تدقیق و تحقیق اس معتزلی عالم سے اصول فقہ میں داخل ہوئی۔ بعد میں اس کو نقلیات سے مدلل کرنا جو شروع کیا تو جہاں شاذ واقعہ کہیں دیکھ پایا یا کسی امام کی کسی فقہی جریدی سے کچھ کشید کرنا پڑا سب کچھ کر کے اس کو اصول بنا لیا گیا (مع)

ابو الحسن بصری کا دعویٰ ہے کہ قسم اول میں سب علماء کے نزدیک خبر واحد ناقابل اتفاق ہے اور  
قسم ثانی میں قیاس بالاتفاق ناقابل قبول۔

قسم ثالث :- قیاس کی تیسری قسم یہ ہے کہ اصل قیاس، نص ظنی سے ثابت ہو اور علت کا اثبات  
بھی نص ظنی سے ہو رہا ہو۔ اندر میں صورت خبر واحد اور قیاس باہم معارض ہوتے ہیں۔ بصری اس  
صورت میں بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ سب علماء کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی کیونکہ وہ حکم پر  
ولایت کرتی ہے۔

قسم رابع :- قیاس کی چوتھی قسم یہ ہے کہ علت استنباطی ہو اور جس اصل پر قیاس کی بنیاد رکھی گئی ہو  
نص قطعی مثلاً آیت قرآنی یا حدیث متواتر ہو۔ یہ صورت علماء میں محل اختلاف ہے۔

ابو الحسن بصری نے اخبار آحاد اور قیاس کے معارضہ کی یہ چار صورتیں ذکر کی ہیں ان کا دعویٰ ہے  
کہ پہلی تین قسمیں علماء میں متفقہ ہیں اور اختلاف صرف آخری قسم میں پایا جاتا ہے۔ لیکن علماء کسی قید کے  
اختلاف کا ذکر کرتے ہیں اور مختلف فیہا صورت کی تعیین نہیں کرتے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم امام شافعی اور امام  
خبر واحد و قیاس میں معارض اور ائمہ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہائے طاہرین

کو چھوڑ دیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عصر صحابہ سے لے کر مجتہدین کے دور تک تمام فقہاء ایسی اخبار آحاد

یہ اقسام اربعہ کشف الاسرار ج ۲ ص ۶۹۷ میں مذکور ہیں۔ ابن حاحب اور علامہ آمدی کا قول ہے۔ مذہب

مختار یہ ہے کہ جب علت ایسی نص سے ثابت ہو جو ثبوت یا دلالت کا اعتبار سے خبر واحد پر فوقیت رکھتی ہو اور

ذرع بھی قطعی ہو تو قیاس کو مقدم کیا جائے گا اور اگر ظنی ہونے میں دونوں برابر ہوں تو مجتہد کو توقف کرنا پڑے گا

یا قواعد معارضہ کو دونوں خصوص پر چسپاں کرنا ہوگا۔ اگر علت استنباطی ہو تو حدیث کو مقدم کیا جائے گا۔ دیکھئے

التحریر لابن الہمام ص ۳۰۰ ج ۲ (مصنف) سہ یہ ایسا دعویٰ ہے جس کی تعالیٰ سلف ہرگز ناسید نہیں کرتا

یہ بات اس عہد کے دینی مزاج ہی کے خلاف ہے۔ کوئی اگا دگا شاذ واقعہ کہیں مل جاتا ہے تو اس سے

بڑا دور رس تاج کا حامل دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے جس سے حدیث پاک کے احترام کو ٹھیس لگتی ہو۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ان چند آثار سے یہ نتیجہ نکلتا ہی نہیں جیسا کہ ہم ابھی عرض کریں گے دوسرے یہ

یعنی صحابیوں کی ان آراء کو صحابہ کرام کے اجتماعی ذہن نے قبول ہی کب کیا تھا کما س کو ایک کلیہ دہا بقی بر صفحہ ۹

کو ترک کر دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کے انتساب کو غلط قرار دیتے تھے جن کو وہ اصول ثابتہ شریعت کے مخالف سمجھتے، یعنی ایسے اصول کے جنہیں قرآن یا احادیث مشہورہ سے مستنبط خیال کرتے تھے۔

مثلاً حضرت عائشہؓ نے حدیث ان الیبت لیعداب بیکاد اہلہ علیہ کو اس بنا پر رد کر دیا کہ یہ قرآن کے عام قاعدہ لا تزودوا ذرۃ ذرۃ و ذرا خری را لیتخا کے خلاف ہے یا مثلاً حضرت عائشہؓ ہی نے

رہیقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴۸) اور اصل کی حیثیت سے مسلمہ بنا لیا جائے۔ بلکہ قاعدہ تو یہ بیان کیا گیا ہے والصحابی اذا قال قولاً وخالفہ غیرہ منہ لم یکن قوله حجة رفوی شرح صحیح مسلم ص ۱۰۹ (صحابی کے قول کی صحابی ہی مخالفت کرے تو وہ حجت نہ ہوگا۔)

فقہار کا صحیح مذہب وہی ہے جسے حافظ ابن القیمؒ نے لکھا ہے۔ وقد انکر الائمة علی من رد احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا القرآن وقالوا لا ترد السنة یا القرآن کیف یمن ردھا بوای او قیاس او قاعداة ہو وضعھا را الصواعق ص ۲۳۹ ج ۲) یعنی ائمہ صلیت نے ایسے شخص پر بھی نیکر وارد کیا ہے جو ظاہر قرآن کی آڑ میں سنت کو مسترد کرنے پر جاٹیکہ وہ شخص جو کسی رائے قیاس اور اپنے وضع کردہ قاعدہ (عامہ) کی بنا پر حدیث کو رد کر دے (جو بدرجہ اولیٰ تردید کا مستحق ہے)

اس سلسلے میں حافظ ابن القیمؒ کا کچھ کلام (ص ۱۶۲ میں گزر چکا ہے۔ مصنف کے اس بلند بانگ دعوے کے برعکس مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائیح الرحموت میں لکھا ہے کہ قیاس اور خبر واحد میں تعارض کی صورت میں خبر واحد کو مطلقاً ترجیح دینا اور اس کو مقدم رکھنا امام احمدؒ، امام شافعیؒ، بلکہ امام مالکؒ کا بھی امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور اکثر حنفیہ کا مذہب ہے الاکثر من اهل الاصول ومنہم الائمة الثلاثة ابوحنیفۃ و الشافعی و احمد و الصاحبان ابو یوسف و محمد بل جل صحاب الامام ان ذلک فی الخبر مطلقاً و نسب الی الامام مالک ص ۲۶۲-۲۶۳) اس کے بعد دلائل دیشے ہیں۔ (دع۔ ح)

رہا حاشیہ صفحہ ۱۶۱ جناب مصنف کی اسی قسم کی ایک تقریر پر گزشتہ اوراق میں ایک جگہ تنقید کی جا چکی ہے۔ قارئین کرام ص ۱۶۱-۱۶۲ ملاحظہ کریں اور اس کے بعد مزید گزارشیں کیجئے کہ۔

رہی حضرت عائشہؓ کے دونوں اثروں کی یہ ترجمانی درست نہیں کی گئی۔ چنانچہ تعذیب و نوحۃ میت والے اثر میں انہوں نے حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایتوں کو اس امر پر عمول کیا کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ (باقی بر صفحہ ۴۵)



معراج کی رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی حدیث کو آیت لا تزدک الا بصار کے خلاف سمجھ کر دیا۔ ایسے ہی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہؓ دونوں نے ہاتھوں کو برتن میں ڈالنے سے قبل دھونے کی حدیث کو اس عام قاعدہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے نظر انداز کر دیا جو اسکا

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۲۴۹) صحیح یاد نہیں ہے یا وہ واقعہ مستحضر نہ رہا جو ارشاد نبوی کا پس منظر تھا۔ اس بیان کے

بعد انہوں نے آیت کریمہ لا تزدک وازرہ وذر اخری اپنی رائے کے لئے جوہر سبب تعذیب نہیں بن سکتا کیلئے بطور دلیل

پڑھی۔ صحیح بخاری، سنن نسائی، سنن ابی داؤد وغیرہ کتابوں میں تفصیلاً یہ روایات دیکھی جاسکتی ہیں۔ لہذا

حضرت عائشہؓ کے الفاظ سے یہ ہرگز نہیں نکلتا کہ قرآن کے قاعدہ عامہ..... کے معارض ہونے کی بنا پر اس

روایت کا انتساب آنحضرت کی طرف غلط ہے یا یہ کہ قرآن کے معارضہ کی وجہ سے اس حدیث کو مسترد کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں خود صحابہؓ اور ائمہ محدثین کے نزدیک حضرت عائشہؓ کی نہ یہ تعلیظ درست تھی اور نہ انکا

اجتہاد۔ صحیح راہ تطبیق کی وہ تھی جس کی طرف حضرت امام بخاری نے صحیح بخاری کی ترویج میں اشارہ فرمایا ہے۔ علامہ خطاب

لکھتے ہیں۔ وقد یحتمل ان یکون الامر فی هذا علی ما ذهب الیه عائشۃ لانہا رحت ان ذلک انما کان

فی شان یہودی والمخبر المفسر اولی من المجهل ثم اختلفت له بالآیۃ وقد یحتمل ان یکون ملوایۃ

ابن عمر صحیحاً من غیر ان یکون فیہ خلاف الآیۃ وذلك انہما کانوا یوصون اہلہم بالکفر

والنوح علیہم..... فالحیث انما تلزمہ العقوۃ فی ذلک بما تقدم من امرہ ایاہوں نے ذلک الخ

(معالم السنن ص ۳۰۳، ۳۰۴)

شاہ ولی اللہ صاحب حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اسباب اختلافات صحابہ و تابعین کے تحت لائے ہیں کہ بعض

ذفع ضبط الفاظ کے سلسلہ میں صحابہؓ میں اختلاف ہو جاتا تھا حجۃ اللہ ص ۲۳ (ج ۱) غرض کہ اصل قطعاً کی بنا پر حدیثی

کے مسترد اسکے لئے زیر بحث اثر کو دلیل بنانا پوری بات پر غور نہ کرنے کا نتیجہ ہے (ع۔ ح)

در حاشیہ صفحہ ۲۴) کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا تھا کہ آیا معراج کی رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو

دیکھا تھا، جواب میں فرمایا کہ میں نے خود آنحضرت سے سنا ہے کہ اپنے اللہ تعالیٰ کو نہیں بلکہ جبریل کو دیکھا تھا، اس کے

بعد یہ آیت بھی تلاوت فرمادی رفیع الباری ص ۴۴، ۴۵ بحوالہ صحیح مسلم و تفسیر ابن کثیر ص ۱۰۲ جلد ۱ طبع المنار بحوالہ

مسند امام احمد مطلب یہ کہ حضرت عائشہؓ سے مسئلہ رسویت کے انکار کی اصل وجہ حدیث رسول تھی، آیت کا معارضہ

نہیں تھا۔ آیت تو بطور تائید تلاوت فرمائی گئی (ع۔ ح) ۱۰۸ حدیث یہ ہے جو حضرت ابوہریرہؓ (باقی پر صفحہ ۲۵۱)

احکام کے تتبع سے ثابت ہوتا ہے اور دفع حرج کا قاعدہ ہے۔ اس طرح کے بکثرت واقعات مل جاتے ہیں جن میں اصل عام کی بنا پر خبر واحد ترک کر دی گئی۔

عصر مجتہدین میں فقہاء مدینہ کے سر تاج امام مالکؒ ان اخبار آحاد کو رد کرتے تھے جو عام اور قطعی اصولوں کے خلاف ہوتی تھیں۔ مثلاً یہ کہا ہوں کہ حدیث من مات و علیہ صیام صام عنہ ولیہ کو رد کر دیا۔ ایسے ہی وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے جن ہانڈیوں میں اونٹ اور بکریوں کا گوشت پک رہا تھا ان کو اٹھنے کا حکم دیا گیا تھا۔ کوئی تسلیم کیا کہ دفع حرج کے قاعدہ کے خلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کا خیال تھا کہ تقسیم غنیمت سے پہلے ضرورت مند آدمی مال غنیمت سے کھانا کھا سکتا ہے۔ نیز لفظ ابن العربی مالکیؒ، امام مالکؒ حدیث وارد ہونے کے باوجود شوال کے پھر روزوں سے منع کرتے تھے۔ اس میں آپ کا اعتماد سند ذریعہ کے اصول پر تھا۔

اسی طرح امام مالکؒ نے وہ حدیث تسلیم نہ کی جس میں آیا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھویا جائے۔ جن میں سے ایک مرتبہ پاک مٹی سے صاف کیا جائے۔ اسی طرح امام مالکؒ، اہل عراق کی طرح حدیث مصراۃ کے حدیث الخراج بالاضمان اور دوسرے بعض تباہی وجوہ کی بنا پر مخالف تھے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام اہل حجاز گہے اخبار آحاد کو قواعد قطعہ کے خلاف سمجھ کر متردک دیتے تھے۔

رقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۵۰ سے مروی ہے اذا استیقظ احدکم من نومہ فلیصل یدہ قبل ان یدخلھا فی وضوئہ صحیح بخاری ص ۲۸ ج ۱) یعنی سوکر انسان اٹھے تو برتن میں ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ دھو لے، لیکن یہ تردید اثر حدیث کی کسی کتاب میں موجود نہیں جیسا کہ فوائج الرحموت ص ۴۶۴ میں بھی لکھا ہے۔ پھر یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ مدلول حدیث میں حرج ہی کب ہے کہ دفع حرج کے قاعدہ وضعیہ کے خلاف اس کو تصور کیا جائے؟ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ تو یہ باہمی متبع ہیں پھر یہ نتیجہ کیسے صحیح ہوا؟ (ع۔ ص ۴۵۰ حاشیہ صفحہ ۴۵۰) لہٰذا بالکل خلاف واقعہ ایہی دو چار شاذ واقعات ہیں جن کو پہلے خبر واحد کو مٹھا کر دینے کے لئے پیش کیا جاتا رہا۔ جب اس کا زور تھا تو پھر تباہی اور اصول عامہ کی مخالفت کا شاخسانہ کھڑا کر دیا گیا۔ امام ابوالیوسفؒ نے ایسی شاذ روایتوں سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ (کتاب الامم ص ۳۰۸ ج ۴، ع۔ ح)

لہٰذا یہ تقریر شاطبی اور ابن العربی کی تشریحوں پر مبنی ہے جس کو جناب مصنف اور پر بیان فرما (باقی پر صفحہ ۲۵۲)



موقوف امام ابو حنیفہ کی تحقیق | یہ ہے اخبار آحاد اور قیاس کے تعارض میں علماء کے افکار اور اختلافات۔ ان آراء کے اثر و عام میں اب ہم امام ابو حنیفہ

کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کیونکہ امام صاحب کی رائے کے بارے میں علماء کا پھر اختلاف ہے ابن عبد البر لکھتے ہیں۔

اکثر اہل حدیث امام ابو حنیفہ کو مورد طعن بناتے ہیں کہ آپ ثقہ راویوں کی اخبار آحاد کو ترک کر دیتے تھے۔ دراصل اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ اخبار آحاد کو اپنے یہاں جمع کر وہ احادیث اور معانی قرآن پر پیش کرتے تھے۔ ان احادیث میں جو اپنے معنی میں مفرد ہوتی اسے ترک کر دیتے اور اس کا نام شاذ رکھتے۔

اس کلام سے استفاد ہوتا ہے کہ جب احادیث معانی قرآن کے خلاف ہوتی تھیں تو آپ انہیں ترک کر دیتے، خواہ وہ معانی قرآن نص سے ماخوذ ہوں یا احکام کی علتوں پر غور کے نتیجے میں مستنبط ہوں۔ اگر حدیث ان معانی یا اجماعی احادیث کے موافق نہ ہوتی اسے شاذ کہتے تھے۔

فخر الاسلام نے جس نظریہ کو امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے مسلک کی حیثیت سے پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر اخبار آحاد کے راوی صحابہ کبار ہوں۔ مثلاً خلفاء اربعہ، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر

رقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۱۴) چکے ہیں ہم نے بھی اسی جگہ (دیکھئے صفحہ ۱۵۹ تا ۱۶۹) حسب ضرورت تفصیل سے اس پر

ناقذانہ کلام کیا ہے اور امام مالک کے اپنے فتاویٰ کی روشنی میں بتایا ہے کہ امام مالک کا ہرگز وہ مسلک نہیں جو علامہ شاطبی کہتے ہیں۔ انہوں نے قیاس اور قاعدہ عامہ کی بنا پر کوئی ایسی خبر واحد مسترد نہیں کی جو ان کے نزدیک صحیح ہو۔

اصول بزودی کے شارح علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں وانا اجل منزلة مالک عن مثل هذا القول ولا يداری

ثبوتہ منہ رکشف ص ۶۹ ج ۲) کہ امام مالک کی شان ایسے قوی سے بہت بلند ہے اور اس کا ان سے ثبوت

بھی نہیں۔ دراصل جیسا کہ ہم نے ص ۱۶۹ میں لکھا ہے یہ بات مالکیہ کے قیاس و کلام کے دلدادہ طبقہ نے امام مالک کے

فتاویٰ سے تخریج کرنے کی کوشش کی ہے۔ مالکیوں کے اس طبقہ کی طرف حافظ ابن عبد البر نے الانتقاد ص ۵۱ میں

اہل الرائے کہہ کر اشارہ کیا ہے (دع ص) (حاشیہ صفحہ ۱۶۹) الانتقاد ص ۱۶۹ حاشیہ اس طرز عمل

کی بنیاد امام ابو یوسف کے کلام میں ملتی ہے جس کو حضرت امام شافعی نے کتاب سیر الاوزاعی (مذہب کتاب اللام ص ۵۵)

۳۰۹ ج ۱) میں ذکر کر کے اس کا رد کیا ہے۔ نیز دیکھئے جامع بیان العلم ص ۴۸ جلد ۲ (دع ص)



یہ بین ثابت۔ معاذ بن جبل۔ ابو موسیٰ اشعری۔ حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابہ جو علم و فضل میں معروف ہیں تو ان کی روایت کردہ احادیث قیاس پر مقدم ہوں گی۔ اور اگر ان کے راوی معتقد عدالت میں مشہور ہوں مگر فقہ میں نہیں جیسے ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ تو ان کی روایت اگر قیاس کے موافق ہو تو تسلیم کر لی جائے گی اور اگر مخالفت قیاس ہو تو جہاں ضرورت ہوگی یا راستے کے سدباب ہونے کا خطر ہوگا وہاں ترک کر دی جائے گی۔ فخر الاسلام اس کی توجیہ میں لکھتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث نبوی کا حفظ و ضبط بڑا گھٹن کا کام ہے صحابہ میں روایت بالمعنی کا عام رواج تھا۔ اگر راوی حدیث کے معنی معلوم کرنے اور اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہو تو اس بات کا خطرہ درپیش ہوتا ہے کہ حدیث کا کوئی جزو اس سے رہ نہ جائے اور اس طرح حدیث میں قیاس سے ایک شبہ زائد داخل ہو جائے گا لہذا اس میں احتیاط بھی زیادہ چاہیے کہ ایسی خبر واحد کی نسبت قیاس میں شبہ کم ہے اور اس تصور فریم سے ہمارا مطلب صرف مقابلہ کے وقت فقہ حدیث میں ہے۔ صحابہ کی تحقیق ہرگز مقصد نہیں۔ (معاذ اللہ) چنانچہ امام محمد متعدد مواقع میں ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے انس بن مالکؓ کے مسلک کو حجت قرار دیا اور ان کی تقلید کی اور حضرت ابو ہریرہؓ تو ان سے روایت حدیث میں بڑھ کر ہیں۔ اس باب میں ہمارے صحابہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے راویان حدیث کی روایت اس وقت ترک کی جائے گی جب اس کے قبول کرنے میں کسی بھی طریقہ سے گنجائش نہ رہے۔ جب قیاس کے سبب دروازے بند ہو جائیں اس وقت وہ حدیث کتاب اور سنت مشہورہ کی ناسخ تصور کی جائے گی اور جماع کی بھی معارض سمجھی جائے گی جیسے ابو ہریرہؓ کی حدیث مصرۃ۔

ماہ صاحب کشف الاسرار۔ حدیث میں جب قیاس کی کسی طرح گنجائش نہ نکلتی ہو اس وقت اس کے ناسخ اجماع و حدیث مشہورہ اور ناسخ قرآن ہونے کی وجہ میں لکھتے ہیں۔ جب حدیث میں قیاس کی کوئی صورت نہ نکل سکے اس وقت اس کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ اگر حدیث پر عمل کیا جائے اور قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ حدیث قرآن کی ناسخ ٹھہرے گی اس لئے کہ آیت قرآنی ذاتیہ و اولی الالبصار سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر عمل ضروری ہے، نیز قیاس کو نظر انداز کرنا حدیث معاذ کے بھی خلاف ہے جس میں قیاس سے کام لینے کا ذکر ہے اور یہ معارض اجماع بھی ہے اس لئے کہ امت کا اجماع ہے کہ کسی زیادہ قوی دلیل کی عدم موجودگی میں قیاس حجت شرعی ہے۔ (باقی صفحہ ۲۵۴)

فخر الاسلام نے مندرجہ بالا نظریہ کو امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے مذہب کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مگر تقریر و التجہیر علی التقریر میں اس کے برعکس مذکور ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ امام شافعی اور علماء حدیث کے ہمنوا تھے اور اخبار آحاد کو علی الاطلاق قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ بلاوی فقہ ہو یا غیر فقہ۔ قیاس کا دروازہ بند ہو جاتا ہو یا کھلا رہتا ہو۔ التقریر کی عبارت (کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے۔) جب خبر واحد اور قیاس باہم متعارض ہوں اور جمع و تطبیق کا کوئی امکان نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک حدیث کو مطلقاً ترجیح دی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مسلک یہی تھا۔

اس سے دیکھا جاسکتا ہے کہ علماء نے خبر آحاد اور قیاس کے تعارض کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے منقول فقہی فروعیت سے آپ کا مسلک اخذ کرنے میں بڑا اختلاف کیا ہے۔ ابن عبد البر کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔ فخر الاسلام کے بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ آپ مختلف صحابہ کی روایات میں فرقی کرتے ہیں اور سب کو یکساں نہیں سمجھتے۔

ابن عبد البر اور فخر الاسلام کے علاوہ دوسرے لوگ اس الزام سے امام صاحب کی براءت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ ہمیشہ اخبار آحاد کو ترجیح دیتے تھے۔ اگرچہ حدیث و قیاس میں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور روایت کرنے والا صحابی غیر فقہی ہو۔

اصل قصہ یہ ہے کہ آپ سے مختلف فروعیات مروی ہیں۔ بعض میں حدیث پر عمل کیا گیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ اور بعض اس کے برعکس ہیں جس میں خبر واحد سے احتجاج کر کے قیاس کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ اس کی پہلی مثال حدیث فقہیہ ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو نماز پڑھانے لگے تھے۔ اس اثنا میں ایک باندھا کھڑا ہوا۔ بعض صحابہ سنیں پڑھے آپ نے انہیں وضو اور نماز

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۲۵۳) قیاس ترجیح کے تین صدیاں بعد پیدا ہوئے لہذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں۔ کشف الاستار ص ۷۰ جلد ۲ (مصنف) کیسی خام قسم کی باتیں ہیں (ادع - ح) (حاشیہ صفحہ ۲۵۳)

۱۔ دیکھئے تقریر و التجہیر شرح التقریر ص ۳۱۸ جلد ۲۔ ابوالحسن کرخی بھی اسی کے قائل بلکہ اکثر حنفیہ اسی کی طرف مائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک بھی یہی قرار دیا گیا ہے (مصنف)

کا اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ اس حدیث میں فقہیہ کا نماز کی حالت میں ناقض وضو ہونا خلاف قیاس ہے کیونکہ یہ نماز سے باہر ناقض وضو نہیں۔ نیز اس لئے کہ ناقض وضو وہ چیز ہوتی ہے جو مسابین سے خارج ہو اور فقہیہ البیان میں ہے مگر بایں ہمہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے خبر واحد ہونے کے باوجود اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی اور فقہیہ کو نماز کی حالت میں ناقض وضو قرار دیا مگر چہ نماز سے باہر وہ ان کے یہاں ناقض وضو نہیں۔ اس کا مطلب صرف خبر واحد کو قیاس پر مقدم کرنا ہے۔ اس کی دوسری مثال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ جو شخص روزہ میں بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ امام ابو حنیفہؒ صراحتہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قیاس سے مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ لولا الروایۃ لقلت بالقیاس۔ اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس پر عمل کرتا، اس کے نظائر و امثال لاتعداد ہیں۔ فقہ حنفی کا یہ مسلم اصول ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس کو فقہی اصطلاح میں استحسان کہتے ہیں۔

دوسری قسم کی مثال حدیث مصراۃؓ کو ناقابل احتجاج قرار دینا ہے کیونکہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ اس لئے قیاس کو قبول اور حدیث کو رد کر دیا گیا ہے۔ اس میں دودھ روکنے کو عیب اور

۱۔ سنن دارقطنی ص ۶۰-۶۱ میں متعدد روایتیں اس مضمون کی مروی ہیں اور حسب کو امام دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے (ع-ح) ۲۔ جن لوگوں کی رائے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک حسب بیان عیسیٰ بن ابان ہے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث فقہیہ خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے لیکن یہ محل نظر ہے (مصنف) ۳۔ حدیث مصراۃؓ اوپر ص ۱۶۸ میں گزر چکی ہے (ع-ح) ۴۔ فخر الاسلام اس حدیث کے مخالف اصول ہونے کی کئی وجوہات بیان کرتے ہیں۔

(۱) دودھ کے عوض میں ایک صلح بھجور کا دینا ضروری سمجھا گیا۔ ظاہر ہے کہ دودھ خریداری اور بکری پر قابض ہونے

کے بعد ہی دوا گیا ہوگا۔ لہذا وہ خریداری کی ذمہ داری میں داخل ہے کیونکہ وہ اس کا مالک بن چکا ہے۔ پس یہ بھی

نہیں کہا جاسکتا کہ مشتری نے کوئی زیادتی کی ہے اور وہ اس کا تافان ادا کر رہا ہے کیونکہ اس نے بکری پر کوئی زیادتی

نہیں کی۔ مشتری عقد بیع کی بنا پر بھی دودھ کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ضمان عقد قبضہ کرنے سے ختم ہو جاتی ہے

جب مشتری عقد بیع کے بعد پیدا ہونے والے دودھ کا ضامن نہیں ہے تو سابقہ پیدا شدہ دودھ کا ضامن کیونکہ ہوگا

(۲) خلاف اصول ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ دودھ مال کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ ایسے ہے جیسے بکری کا

بچہ۔ لہذا مشتری کے ضامن ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

دیاتی بر صفحہ ۴۵۶



عقیدہ میں دھوکے کا سبب نہیں سمجھا گیا کیونکہ مشتری فریب خوردہ ضرور ہے مگر اسے کسی نے دھوکا نہیں دیا۔  
 نیز حدیثِ عرایا بھی اسی میں داخل ہے۔ یہ حدیث زید بن ثابت سے مروی ہے۔ کہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "عرایا" کو فروخت کر کے اس کے عوض میں کھجوریں لینے کی اجازت  
 دی "عرایا" بقرہ کی تھیں۔ عریہ کھجور کے درخت کو کہتے ہیں۔ اس کا مفہوم دراصل یہ ہے کہ کھجور کے  
 درخت کا پھل ہینہ کر دیا جائے۔ پھر اس کا اطلاق خشک کھجور پر ہونے لگا۔ یہاں وہی مراد ہے۔ امام  
 ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے اس حدیث کو خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا۔ کیونکہ  
 کھجور ان اموال میں سے ہے جن میں ربا کا امکان ہے۔ لہذا اس کی بیع برابر ہونے کی صورت میں درست  
 ہے اور اس میں زیادتی ربا ہے۔ اندازہ سے فروخت کرنے میں ربا کا خدشہ ہے اور ربا کا شبہ بھی ربا  
 سے کم نہیں۔ لہذا یہ بیع حرام ہوگی۔

"حدیثِ قرعہ" بھی اسی قبیل سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے فوت ہوتے وقت اپنے  
 چھ غلاموں کو آزاد کر دیا تھا۔ غلاموں کے سوا اس کے پاس کوئی مال نہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ان غلاموں میں قرعہ اندازی کی۔ دو غلاموں کے نام قرعہ نکلا۔ چنانچہ آپ نے ان کو آزاد کر دیا اور باقی  
 چار کو غلام رہنے دیا۔ اس حدیث کو بھی امام ابوحنیفہؒ نے خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے رد کر دیا کیونکہ  
 "عتق" ان غلاموں میں سرایت کر چکا تھا اور یہ بات اجماع سے ثابت شدہ ہے کہ "عتق" اگر ایک مرتبہ وار  
 ہو جائے تو اسے دو رہا نہیں کیا جاسکتا۔ حریت، نسب اور اس قسم کے حقائق شرعیہ ایک مرتبہ جب ثابت  
 ہو جائیں تو ان کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ لہذا ایسی صورت میں عتق سب غلاموں میں ثابت ہو جائے گا  
 اور چار غلاموں سے کہا جائے گا کہ وہ کوشش کر کے اپنی دو تہائی قیمت ادا کر دیں اور آزاد ہو جائیں

دلیلیہ حاشیہ از صفحہ ۴۵۵ (۳) نیز یہ کہ اگر دو دھوکا مال فرض کر بھی لیا جائے تو یہ اون کی طرح بکری کے تابع  
 ہوگا لہذا مشتری اس کا ذمہ دار نہیں۔

(۴) چونکہ وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار کے ضامن ہونے کی وجہ عقیدہ بیع ہے تو دو دھوکے مقابلہ میں بکری کی قیمت  
 اتنی کم کر دینی چاہیے اور اگر اس کی وجہ مشتری کی زیادتی ہے تو وہ اتنا دو دھوکا پس کرے یا اس کی قیمت ادا کرے  
 دونوں صورتوں میں ایک صلح تمردینے کی کوئی وجہ جواز نہیں (مصنف)

ان وجوہ کی حقیقت اور اس موضوع پر مزید بصیرت کے لئے ملاحظہ ہو حیاتِ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۴۷-۹  
 مرجع تعلیقات و مباحثہ لکھنؤ السنیہ لاہور (درجہ صح)

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اخبار آحاد کو مخالف قیاس ہونے کی بنا پر ناقابل التفات سمجھتے ہیں۔  
 لیکن سوال یہ ہے کہ دوسری مثال (حدیث عرایا) میں حدیث کو کیوں رد کر دیا گیا جب  
**تنقید و تبصرہ** کہ اس کے راوی ایک عظیم فقیہ صحابی زید بن ثابتؓ تھے جو فقہ کے علاوہ علم  
 و دانش کے بھی ماہر خصوصی تھے لہذا اس کو رد کرنے کی یہ وجہ ممکن نہیں کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے  
 اور اس کا راوی فقیہ نہیں۔ حضرت زید کی نسبت تو یہ تعلیل درست نہیں کیونکہ وہ بڑے فقیہ تھے۔  
 یہ چند مثالیں ہم نے ذکر کی ہیں۔ بعض مثالوں میں امام ابوحنیفہؒ نے حدیث پر عمل کیا اور قیاس کو  
 چھوڑ دیا اور بعض دوسری میں اس کے برعکس عمل کیا۔ یعنی قیاس یا قواعد عامہ کے مقابلہ میں اخبار آحاد کو  
 رد کر دیا۔ ان مثالوں کے ذکر کرنے سے مقصود استقصاء نہیں بلکہ بطور نمونہ چندا مثلاً ذکر کی ہیں۔  
 تخریجی طور پر اب ہمارے سامنے دو درجے ہیں۔

۱۔ پہلی عیسیٰ بن ابان کی رائے ہے جس کی رو سے ایسی اخبار آحاد رد کر دی جائیں گی جن کے  
 لئے کسی صورت قیاس میں گنجائش نہ نکل سکے اور جس کا راوی غیر فقیہ ہو۔

۲۔ حدیث زید بن ثابت کے الفاظ بروایت حضرت عمرانؓ یہ ہیں۔ ان رجلا اعتق ستة مملوکین له عند موتہ لم یکن  
 له مال غیرہم فدعا الیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرأھم اثلاً ثلاثاً اقرع بینہم فاعتق اثین  
 وادق اربعۃ وقال قولاً مشدداً رواہ مسلم و مشکاۃ حضرت امام شافعیؒ نے اس حدیث کی توجیہ و تشریح  
 کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ عتق مرض الموت میں ہونے کی وجہ سے چار غلاموں (دو ثلث) پر نافذ ہی نہیں ہوا  
 یہ غلام اس کا سارا مال تھے۔ لہذا ثلث سے زائد مال وارثوں کا تھا جس میں متوفی کا تصرف صحیح نہیں تھا۔  
 (کتاب الامم ص ۷۳ ج ۱) نیز دیکھئے اعلام الموقعین ص ۲۵ ج ۲ (ع - ح) لے اس حدیث کا ترجمہ گذشتہ  
 صفحات (۱۶۸) میں گزر چکا ہے۔ پورے الفاظ یہ ہیں۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن المملکت والمزانیۃ  
 الاذ قد اذن لاهل العرایا ان ینبیحوا بشل خرصھا رفق الباری بحوالہ جامع ترمذی) اس ضمنوں کی اور بھی  
 حدیثیں صحیح بخاری وغیرہ میں آئی ہیں اور اسی کے موافق بعض ذیلی اختلافات کے ساتھ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے  
 حضرت امام شافعیؒ کی اس سند میں دلیل گفتگو مطالعہ کے لائق ہے۔ ملاحظہ ہو المرسلہ ص ۳۳۳-۳۳۴ و ۵۵۸  
 اور کتاب الامم ص ۷۳ ج ۱-۲۔ بدایہ المجتہد ص ۱۸۹ ج ۲ میں بھی حنفیہ کے اس قول پر تنقید کی گئی ہے۔



(۲) دوسرا کہ خی کا نظریہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب اخبار آحاد کا راوی عادل اور نفعہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ ہمیشہ ان کو ترجیح دیتے تھے۔ اگر آپ نے بعض اخبار آحاد کو قابل استناد نہ سمجھا تو اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ وہ خلاف قیاس نہیں بلکہ اس کے وجوہ کچھ اور تھے۔

ہم مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں ان دونوں نظریات میں مقابلہ کرنا چاہتے ہیں اور اس ضمن میں ہم امام ابو حنیفہؒ کی تعلیمات اور آپ کے قابل اعتماد اصحاب کی روایات کو بھی پیش نظر رکھیں گے۔ اس میں ذرا بھر شبہ نہیں کہ اوپر کے شواہد اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت کردہ اقوال عیسیٰ بن ابانؒ و فخر الاسلام اور ان کے ہم خیال لوگوں کے افکار و نظریات سے میل نہیں کھاتے جس کی تین وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ حدیث فقہہ کا راوی معتمد حنبلی ہے اور اس کا فقیہ ہونا معروف نہیں۔ اس حدیث کو مشہور قرار دینا بھی دعویٰ بلا دلیل ہے۔

۲۔ حدیث عراقی کے راوی زید بن ثابتؓ ہیں۔ اگر حدیث کو رد کرنے کی وجہ مخالفت قیاس اور راوی کا غیر فقیہ ہونا ہو تو اس حدیث کو قابل استناد سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ فقہ کا قول ہے کہ جب راوی فقیہ ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث قابل قبول ہوگی۔ قیاس کے مخالف ہو یا موافق۔ قیاس کی من کل الوجوہ مخالفت ہو یا کسی طور اس میں موافقت کا پہلو نکل سکتا ہو۔

۳۔ بھول کر ذرا یہ میں کھاپنی لینے والی حدیث میں امام ابو حنیفہؒ نے صراحت کی ہے کہ وہ قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں جو فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تصریحات کے مطابق غیر فقیہ ہیں۔

نیز یہ کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک قیاس وہاں قابل قبول ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور صورت اضطراری صورتیں ہی ہیں اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے لہذا ہمارا خیال ہے کہ فخر الاسلام اور عیسیٰ بن ابان کی تصریحات سے امام ابو حنیفہؒ کے اصل مسلک کی صحیح تصویر سامنے نہیں آتی۔ پس ہم ان لوگوں کے قول سے فی الجملہ اتفاق کرتے ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سنت بلکہ اخبار آحاد تک کو قیاس مستنبط کے مقابلہ میں ترجیح دیتے تھے۔

لہذا کتب الاسرار کی جو عبارت مصنف ذکر کر رہے ہیں اس میں حدیث کو قیاس من غیر تفصیل پر مقدم کرنا حنیفہ کا راجح مذہب قرار دیا گیا ہے۔ یعنی قیاس کے ساتھ مستنبط کی قید نہیں ہے (ع-ح)



یہ ابو الحسن کرخ کا مسک ہے اور اکثر علماء ان کے ہمنوا ہیں۔ کشف الاستار میں ابو الحسن کرخ سے منقول ہے  
 "علی بن ابان کا نظریہ ہمارے اصحاب سے منقول نہیں ہے بلکہ ان سے یہ قول روایت کیا گیا  
 ہے کہ خبر واحد علی الاطلاق قیاس سے مقدم ہے۔ اس ضمن میں کوئی تفصیل مذکور نہیں (کہ راوی  
 فقیہ ہو یا غیر فقیہ)"

ملاحظہ فرمائیے! انہوں نے ابو ہریرہ کی اس حدیث پر عمل کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی بھول کر روزہ کی  
 حالت میں کھاپی سے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہ خلافت قیاس ہے۔

امام ابو حنیفہؒ نے تو یہاں تک فرمایا۔ لولا الروایۃ نقلت بالقیاس۔ ابو یوسفؒ کے بعض امانی  
 میں مذکور ہے کہ انہوں نے حدیث "مصرۃ" کو قابل استناد سمجھا اور خریدار کو اختیار دیا کہ وہ ایسا مویشی واپس  
 کرے۔

نیز امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول منقول ہے۔ ما جاء عن الله وعن رسوله فعلى الراى والعین  
 (خدا و رسول کا حکم سر آنکھوں پر)

سلف صالحین میں کسی سے منقول نہیں کہ انہوں نے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط لگائی ہو۔

ثبت ان هذا القدر مستحدثا من سے ثابت ہوا کہ یہ قول اختر اعمی ہے۔

ابو الحسن کرخ حدیث "مصرۃ" حدیث "غرایا" اور اس قسم کی دیگر احادیث کا جواب دیتے ہوئے

کہتے ہیں۔

تمہارے اصحاب ان احادیث پر اس لئے عمل نہیں کرتے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف  
 ہیں۔ نہ کہ اس لئے کہ ان کے راوی فقیہ نہیں۔ حدیث "مصرۃ" کتاب و سنت دونوں کے خلاف ہے  
 جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔ حدیث "غرایا" سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ راوی کا فقیہ نہ

یہ حدیث "مصرۃ" جس آیت کے خلاف ہے وہ یہ ہے فمن اعتدى علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدى علیکم

نیز ان احادیث کے خلاف ہے جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ ضمان (معاوضہ) مثل سے ہر یا قیمت سے (اور یہاں دونوں نہیں انہی

میں وہ حدیث ہے جس میں ارشاد ہے کہ اگر دو شخص ایک غلام میں شریک ہوں اور ایک شخص اپنا حصہ آزاد کر دے تو دوسرے

شریک کے حصہ کی قیمت مقرر کر لی جائے تاکہ وہ اسے آزاد کر دے اور غلام پوری طرح آزاد ہو جائے بشرطیکہ وہ مالدار (مستفاد)

اس قسم کے سب شبہات کا ہلکا ازالہ علامتے فقہ الحدیث نے کر دیا ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الباری (ص ۲، ۳، ۴، ۵) و شرح العمود

(لابن تیمیہ مؤثری ۲۰۲) ص ۱۱۹-۱۲۲ ج ۳ طبع میریہ (ع۔ج)

ہونا اس کا سبب نہیں۔ اور وہ سنت مشہورہ ہے التمر بالتمر مثل البتل کیل  
بکیلی (بھور کے عوض بھور برابر برابر)

تسلیم کرتے۔ کے لئے تیار نہیں کہ ابوہریرہؓ فقیر نہ تھے آپ یقیناً ایک بڑے فقیہ تھے اور آپ میں پوری  
طرح اسباب اجتہاد جمع تھے صحابہ کے زمانہ میں آپ فتویٰ دیا کرتے تھے حالانکہ اس زمانہ میں ایک مجتہد فقیر  
کو ہی فتویٰ لوسی کا اہل سمجھا جاتا تھا۔ آپ رسول اکرمؐ کے جلیل القدر صحابہ میں سے تھے آپ نے ان کے حق میں دعائیں بھی  
فرمائی تھی واللہ تعالیٰ آپ کی دعا قبول فرمائی۔ آپ نے بڑا نام پایا اور آپ سے روایت کردہ احادیث کا بڑا پوچھا جاتا ہے

بعض احادیث کے ترک کی اصل وجہ

مذکورہ بالا تجزیہ کرنے سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جس استنباط  
قیاس میں اوصاف متعارض اور امور ات احکام متضادم ہیں

ان کو امام ابوحنیفہؒ حدیث پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔ لہذا بعد میں آنے والے حنفیہ اہل تخریج یا زیادہ صحیح  
الفاظ میں بعض اہل تخریج کا یہ کہنا کہ حدیث کا صحابی راوی فقیر نہ ہونے کی صورت میں امام صاحب قیاس کو ترجیح  
تھے۔ اس کی نسبت آپ کی طرف درست نہیں کیونکہ اس قول کے وہ مقدمات صحیح نہیں جن سے معلوم ہوتا ہے  
کہ یہ آپ کا قول ہے۔ پھر یہ مقدمات آپ سے منقول اقوال و فروعات سے بھی منکر تے ہیں۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ آپ کی بعض فروعات مالورہ بلاشبہ اخبار آحاد کے خلاف ہیں۔ تو پھر کیا  
پیدا ہوتا ہے کہ کیا آپ نے دانستہ ان حدیثوں کی خلاف ورزی کی؟ اور اگر آپ ان سے آگاہ تھے تو  
آپ نے انہیں چھوڑ کر دوسرے راستہ پر چلنا کیوں گوارا کیا؟

اس کے جواب میں دو باتوں سے ایک الاحمالہ ماننی ہوگی یعنی یا تو آپ نے ان احادیث کو  
دانستہ رد کیا یا پھر ان احادیث سے آپ ناواقف تھے۔

اس صورت میں یہ بات کہنا تو آسان ہے اور اس میں پیچیدگی بھلی کوئی نہیں کہ آپ کو ان احادیث  
کا علم نہ تھا۔ لہذا پیش آمدہ مسائل میں اس لئے اجتہاد سے کام لیا کہ حدیثیں اس بارے میں معلوم نہیں  
جو اگر اجتہاد کے وقت آپ کو معلوم ہو جاتیں تو ضرور ان کو مقبرہ گردانتے اور ان کے مقتضی کے مطابق فتاویٰ

مذ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی سنیہ کی صورت میں اس کی اجازت  
دے دی ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔ نیز دیکھئے کتاب الامم ص ۱۸۲ ج ۷ (دع - ح)

۱۸ کشف الاستار ص ۷۰۳ ج ۲

دیتے۔ یہ فرض کرنا بڑا سہل ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ اس طرح فقہ حنفی کے پڑے ہوئے عقائد کو غلط اسرار پر  
مبنی تسلیم کرنا پڑے گا۔

لیکن توجیہ ہی درست قرار دی جانی چاہئے۔ مذکورہ بالا اقوالِ امام کے بعد جن کو مصنف نقل کر آئے ہیں۔ علامہ  
سرخانی لکھتے ہیں۔

”ہمارا اور ہر منصف کا اعتقاد ہے جس پر مذکورہ صدر ارشاداتِ امام قرینہ ہیں جن میں رائے (مذہب) کی مذمت  
اس سے بیزاری، اور نص کو مطلقاً قیاس پر مقدم کرنے کی صراحت ہے کہ اگر حضرت امام کو وہ وقت مل جاتا جبکہ  
محدثین کرام و امام بخاری، امام مسلم اور دیگر اصحاب صحیح شہانہ نے دور دراز علاقوں کے مسافروں کی محنتیں برداشت کر کے  
اور ہر طرح کی مشقتیں اٹھا کر نہایت دیر سے تحقیق و تدقیق اور پوری ذمہ داری سے روایات کو منقح کیا اور سینوں  
کے خزانوں کو سفینوں میں منتقل کر دیا! قابلِ اعتماد کتابیں مدون فرمادیں۔ اگر یہ دور امام صاحب پالیتے تو یقیناً بہت  
ہی کم قیاس کی ان کو بھی ضرورت پڑتی۔ وہ پر خلاف شد قول ترک کر دیتے اور آپ کے مذہب میں بھی قیاس  
اسی طرح کم ہوتا جس طرح دوسرے مذاہب میں کم ہے۔ واعتقادنا واعتقاد کل منصف فی الامامی  
حنیفة بقرینة ما رویناہ انفا عنہ من ذم الراي والتبری عنہ ومن تقدیہم المنص علی  
القیاس انه لو عاش حتی دونت احادیث الشریعة ولعد رجیل الحفاظ فی جمعها من البلاد والشعور  
وظفر بہا لآخذ بها وترك کل قیاس كان قاسدہ۔ لیکن لما كانت ادلة الشریعة مفرقة فی عصرہ مع التابعین  
وقالہ التابعین فی المدائن والقری والشعور کثیر القیاس فی مذہبہ بالنسبة الی غیرہ من الائمة۔۔۔۔۔  
فان الحفاظ كانوا قد رحلوا فی طلب الاحادیث وجمعها فی عصرہم۔۔۔۔۔ فجاءت احادیث الشریعة  
بعضہا بعضاً الخ (میزان ص ۶۲ ج ۱)

ہماری دلالت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کی صحیح پوزیشن یہی سمجھنی چاہیے نہ یہ کہ جو آئندہ جناب مصنف فرما رہے  
ہیں کہ قیاس میں تطہی کے خلاف آپ حدیث ترک دیتے تھے۔ دراصل حضرت امام کے متعلق ایسے شبہات رکھنے کا موقعہ  
بقول علامہ شعرانی خود فقہاء حنیفیہ کی فرط عقیدت نے دیا جنہوں نے حضرت امام کے خلاف کوئی بھی حدیث دیکھ کر حدیث کو  
لمننے کی بجائے طہنے کی فکر کی ان الذی اضاف الی الامام ابی حنیفہؒ انه یقدم القیاس علی النص ظفر بذلک  
فی کلام مقلدین الذین یلزمون العمل بما وجدوا عن امامہم من القیاس ویترکون الحدیث الذی صح بعد  
موت الامام (ایضاً) اور یہ امر سلف میں اختلاف کے اسباب میں ایک سبب۔ دیکھئے رفع الغلام (مجموعہ رسائل صخری بن تمیمہ (ع ۱۷۸)  
صفحہ ۱۷۸) اور یہ ایک دعویٰ ہے جب تک واقعات کی شہادت نہ ہونا قابلِ التفات ہے۔ (ع ۱۷۸)



لہذا ہم سمجھتے ہیں یہ مفروضہ ہر اس جگہ صحیح نہیں جہاں آپ نے اخبارِ احاد کی مخالفت کی بلکہ یہ فرض کرنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ امام صاحب نے علم کے باوجود خاص وجوہات کی بنا پر بعض اخبارِ احاد کو رد کیا تاہم اس کی وجہ وہ نہیں جو بعض فقہاء نے ذکر کی ہے کہ ان کا راوی صحابی فقہ نہ تھا یا یہ کہ اس روایت میں قیاسی توجیہات کے سبب دروازے بند تھے۔

فقہائے عراق کی بعض حدیثوں کی مخالفت اور اس کا پس منظر

نظر ڈال کر ان وجوہ و اسباب کی نشان دہی کرنا چاہتے ہیں جن کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ انحضرتؐ کی یہاں منسوب بعض احادیث کو رد کیا کرتے تھے۔

یاد رہے کہ کوفہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علومِ اسلامیہ کا گہوارہ تھا اور کوفی فقہ کی اساس عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، عمر بن خطابؓ سے منقول فتاویٰ تھے۔ ان اکابر کا علم کوفہ میں یوں پہنچا کہ حضرت علیؓ اپنی امت خلافت میں یہاں مقیم رہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنی زندگی کا طویل عرصہ کوفہ میں گزارا ابن مسعودؓ اجتہاد و فتوے میں حضرت عمرؓ کے طریق کار سے متاثر تھے۔

مندرجہ بالا فقہاء صحابہ کی تعلیمات کو قاضی شریح، علقمہ بن قیس، مسروق بن ابی اجدع نے کوفہ میں خوب خوب پھیلایا۔ پھر ان سے ابراہیم نخعیؒ نے اکتسابِ علم و فضل کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے اقتدارِ حجاز کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی اس فقہ کو امام صاحبؒ کی طرف منتقل کر دیا جس کا اصل منبع مذکورہ اکابر تھے اور اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے امام شعبہؒ کی فقہ بھی نقل کی جو اہل حدیث کے زیادہ قریب تھے۔ تاہم حجاز پر امام نخعیؒ کی فقہ زیادہ غالب تھی جو حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ اور علیؓ کے فتاویٰ پر مشتمل تھی۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ ابراہیم نخعیؒ نے ان تین اکابر کی فقہ نقل کر کے حجاز تک پہنچائی۔ پھر یہ فقہی ورثہ امام ہمام ابو حنیفہؒ کے ہتھ میں آیا تو کوئی وجہ نہیں کہ امام نخعیؒ نے نقدِ حدیث میں ان کے طرز فکر اور وقت نقل میں ان کی شدید حرص کو حجاز تک نہ پہنچایا ہو۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عالم

کہ اس سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی غرض حدیث کی تنقید ہرگز نہ تھی بلکہ غایتِ درجہ تھا جس کا تعلق ان کی اپنی ذات تھا۔ امام ابو حنیفہؒ ایسی کھلی بات سے مخالفین نہیں آسکتے تھے۔ (درع سراج)

تھا کہ حدیث روایت کرتے وقت ان پر کبھی طاری ہو جاتی تھی مبادا وہ ایسی چیز بیان کر دیں جو آپ  
نے فرمائی نہ ہو۔ مگر اپنی رائے سے فتوے دینے میں انہیں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ اور حضرت عمرؓ لوگوں  
کو قلت روایت کی تلقین کرتے تھے۔ مبادا وہ حدیث رسولؐ میں دروغ گوئی کا ارتکاب نہ کر بیٹھیں۔  
ایسے ہی حضرت علیؓ کی یہ حالت تھی کہ اگر کوئی ثقہ راوی بھی حدیث بیان کرتا تو اسے حلف دلاتے اور اس  
طرح ان کی روایت کا تذکرہ کرتے۔ اس اصول پر اس سختی سے پابند تھے کہ صرف حضرت ابو بکرؓ کو مستثنیٰ  
کیا اور کسی کو نہ چھوڑا۔

ظاہر ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ ان حضرات کے نقل کردہ فتاویٰ و قضایا سے متاثر تھے تو کوئی وجہ  
نہیں کہ آپ شدت روایت کے معاملہ میں ان سے اثر پذیر نہ ہوئے ہوں، خصوصاً جب کہ آپ ایسے  
راویوں سے آشنا نہ ہوں اور آپ کو یہ معلوم بھی نہ ہو کہ ضبط و عدالت کے اعتبار سے ان کا کیا مقام  
ہے؛ آپ بعض لوگوں کی حدیث کو شاید اس لئے ناقابلِ استناد سمجھتے تھے کہ وہ آپ کی نگاہ میں اس  
قابل نہ تھے کہ ان کی بات پر اعتماد کر لیا جائے۔ اگرچہ آپ نے علانیہ یہ بات کبھی نہیں کہی۔ کیونکہ آپ  
کو کسی کی علانیہ عیب گوئی گوارا نہ تھی۔ اور نہ آپ لوگوں میں سوؤ ظن پھیلانا چاہتے تھے۔ آپ اسی بات

سے حضرت عمرؓ سے مروی ایسی روایتیں سنداً قابلِ حجت پلٹے کی نہیں لیکن بر تقدیر ثبوت اس کی وجہ نقد حدیث نہیں  
بلکہ یہ تھی کہ لوگ مجتہد رسولؐ کے جوش میں حکایت احوال میں ایسے محو نہ ہو جائیں کہ تلووت قرآن کی طرف سے توجہ کم  
ہو جائے۔ اس بات کو نقد حدیث سے کوئی تعلق نہیں (ع-ج)۔ اٹھ اوپر گذر چکا ہے کہ حضرت علیؓ کی طرف اس کی نسبت  
سنداً صحیح نہیں۔ (ع-ج)۔ ۳ مصنف کا امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ مذکور کسی طرح قرین قیاس نہیں۔ حدیث نبوی میں  
دروغ گوئی سے کام لینے والوں کی نشان دہی اصل دین ہے اور کسی طرح اخلاقِ حسنہ سے متصادم نہیں۔ اسلامی زاویہ نگاہ  
سے یہ دامنہت فی الدین ہے کہ ایسے لوگوں سے دانستہ انغاض برپا جائے۔ اسماء الرجال کے فن سے آشنا حضرات اس  
حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ ائمہ کرامؒ اس ضمن میں کبھی مسامحت نہیں فرماتے تھے۔ نتائج سے بے پرواہ ہو کر حق بات  
کہتے تھے اور حدیث نبویؐ میں افترا پر دازی کرنے والوں سے کوئی رعایت انہیں گوارا نہ تھی۔ دیکھئے کتبِ اصول

حدیث تدریب الراوی۔ الکفایہ للخطیب معرقہ علوم الحدیث للحاکم۔ مقدمہ ابن الصلاح وغیرہ

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض راویوں پر جو خود حضرت امام سے مروی ہے مثلاً جابر جعفی وغیرہ۔ ہاں حدیث کے راویوں نے  
سے قطع نظر عام اخلاق کی حیثیت سے حضرت امامؒ واقعی لوگوں کے ذاتی عیوب سے تعرض نہیں فرماتے تھے اور یہی روش اس دور  
میں عام ائمہ حدیث و فقہ کی تھی (جہم اللہ تعالیٰ رحیم بری عنہ مترجم)



کو کافی سمجھتے کہ جس مسئلہ پر اطمینان ہوتا اسی کا فتویٰ دیتے اور ایسے لوگوں کی روایات نظر انداز کر دیتے۔ اصل بات یہ ہے کہ تابعین و تبع تابعین کے زمانہ میں مختلف فقہی مکاتب خیال بن گئے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر مدسئہ فکر کے لوگ اپنے اپنے راویوں پر اعتماد کرتے تھے اور دوسروں کی روایات کو آسانی سے قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ لکھتے ہیں۔

تابعین میں سے ہر عالم کا ایک الگ مذہب بن گیا۔ ہر شہر میں کسی نہ کسی شخص کو پیشوائی کا منصب تفویض کیا گیا۔ مثلاً مدینہ میں سعید بن مسیبؒ اور سالم بن عبد اللہ بن عمرؒ۔ پھر ان کے بعد زہریؒ، قاضی یحییٰ بن سعید اور ربیع بن عبد الرحمنؒ۔ اور مکہ میں عطاء بن ابی رباحؒ۔ کوفہ میں ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ۔ بصرہ میں حسن بصریؒ۔ یمن میں طاؤس بن کیسانؒ۔ شام میں یحییٰ بن یحییٰؒ۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں میں ان بزرگوں کے علوم کے لئے پیاس پیدا کر دی۔ دلوں میں ان کے علوم کا شوق پیدا ہوا۔ وہ کشاں کشاں ان کی خدمت میں حاضر ہوتے، احادیث رسولؐ، اقوال و فتاویٰ صحابہؓ اور ان کی اپنی ذاتی تحقیقات اخذ کیں۔ پھر خود ان حضرات سے فتاویٰ دریافت کئے جانے لگے۔ علمی مسائل کا چرچا ہوا۔ مقدمات فیصل ہونے کے لئے ان کے یہاں آئے۔

سعید بن مسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور ان جیسے دوسرے حضرات فقہی علوم کا گنجینہ تھے۔ ہر باب میں انہوں نے اسلاف سے کچھ اصول اخذ کر رکھے تھے چنانچہ سعید بن مسیبؒ اور آپ کے اصحاب کا خیال تھا کہ اہل حرمین فقہ میں مرتبہ بلند پر فائز ہیں کیونکہ ان کے مسلک کا ماخذ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کے فتاویٰ اور قضات مدینہ کے فیصلہ جات ہیں۔ انہوں نے جس قدر ذخیرہ ممکن تھا جمع کیا۔ پھر اس پر تحقیقات تنقیدی نگاہ ڈالی۔ اسی طرح ابراہیم نخعیؒ اور ان کے اصحاب، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ کو امام فقہ تصور کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ علقمہ نے مسروق کو مخاطب ہو کر کہا۔ کیا کوئی شخص فقہ میں عبداللہ بن مسعودؓ سے بڑھ کر ہے؟

ادھر سعید بن مسیبؒ فقہاء مدینہ کے ترجمان تھے۔ آپ حضرت عمرؓ کے فیصلہ جات اور حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث کے سب سے بڑے حافظ تھے۔ اور ابراہیم نخعیؒ فقہاء کوفہ کے



اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں کس حد تک ملکی اور اقلیمی اختلاف پایا جاتا تھا جس کا سبب دراصل ان صحابہ کرام کے اختلافات تھے۔ جو مختلف بلاد و اقصا میں متوطن رہے۔ پھر وہاں کے رہنے والوں نے جن مرویات، فتاویٰ، فیصلہ جات، طریق اجتہاد، قیاسات اور ان کے نقل کرو یا استنباط کردہ فقہی آثار کو ان سے ورثہ میں پایا۔

اس علاقائی رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر خطہ ارضی کے رہنے والے صرف اسی صحابی کی روایات فیصلہ جات اور فتاویٰ پر قائل ہو گئے جو ان کے وطن میں اقامت پذیر رہے تھے۔ ہر اقلیم کا ایک الگ ذخیرہ احادیث و فتاویٰ تھا جن پر اس مخصوص صحابی نے اپنا استنباط کو مبنی قرار دیا تھا، لہذا دوسروں کی روایات و فتاویٰ کا وہاں بار پانا آسان نہ تھا۔ اپنی روایات پر انہیں جس قدر اعتماد تھا وہ اس کی اجازت ہی کب دیتا تھا کہ دوسری طرف توجہ کی ضرورت محسوس کریں۔

شاہ ولی اللہ دہلوی کی نقل کردہ کلام سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عراقی فقہ میں حضرت ابوہریرہ کی مرویات کس لئے کم تھیں اور کیا وجہ تھی کہ جن مسائل میں حضرت ابوہریرہ سے روایت کردہ احادیث موجود تھیں اہل عراق ان میں بھی قیاس کام لیتے تھے؟ یعنی یہی وجہ کہ حضرت ابوہریرہ کی مرویات کے راوی اور حافظ صرف ابن مسیب اور اہل مدینہ تھے۔ جیسے کہ فقہاء کوفہ، ابن مسعود کی مرویات اور فتاویٰ پر عبور کی خصوصیت رکھتے تھے۔ بنا بریں حضرت ابوہریرہ کی روایات کو فقہ حنفی میں رد کرنے کی وجہ ان کا غیر فقیہ ہونا نہ تھی جیسا کہ ابن ابان اور فخر الاسلام کا خیال ہے بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اقلیمی حد بندیوں کی وجہ سے یہ حدیثیں عراق میں پہنچ نہ سکیں یا ملکی و اقلیمی رجحانات کے باعث ابوہریرہ کی مرویات عراق میں قبول عام حاصل نہ کر سکیں۔

لیکن آگے چل کر حیب مختلف فقہی مکاتب خیال کو آپس میں ملنے کا موقع ملا۔ باہم تبادلہ افکار ہونے لگا۔ ایک ملک کی احادیث دوسرے ملک میں پھیلنے لگیں تو اس کے نتیجہ میں آراء ایک دوسرے کے قریب آگئیں۔ ہر فرقہ دوسرے فرقہ کے خیالات کو اخذ کرنے لگا۔ عراقی اور حجازی فقہ کے ڈانڈے مل گئے۔ مختلف رجحانات و میلانات میں تذبذب پیدا ہوا۔ مگر یہ سب کچھ حضرت امام ابوحنیفہ کے بعد ہوا۔

تقدیر روایات کے عراقی اصول کا کہ ایک علاقہ والے اپنی اقلیم کے معارض دوسری اقلیم کی

رالف) غرضیکہ اقلیمی اختلاف بھی ایک سبب ہوا اس بات  
 روایات کو رد کرتے تھے اور یہ ایک فطری بات بھی ہے کہ تلامذہ کے نزدیک ہمیشہ اپنا ساتھ سے  
 حاصل کردہ امور ہی زیادہ الاثق اعتماد ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں تلامذہ کو اپنے اساتذہ کا خوب علم ہوتا تھا  
 ان پر انہیں پورا اطمینان تھا۔ جب کہ اس کے مقابلہ میں وہ دوسروں سے نا آشنا تھے۔ لہذا ضروری  
 تھا کہ وہ واقف کار حضرات کی بیان کردہ روایات اور ان کے منہج استنباط کو ان لوگوں کی احادیث اور  
 طرز فکر و نظر پر ترجیح دیتے تھے جن کی ان کو براہ راست کوئی معرفت حاصل نہ تھی۔ عراقی لوگوں نے قبول  
 روایت میں جو تشدد ابن مسعود، علی ابن ابی طالب اور عمر بن خطاب سے ورثہ میں پایا تھا۔ اس کا نتیجہ  
 یہ ہوا کہ وہ مشکوک روایات کے مقابلہ میں صحابہ کے فتاویٰ کو ترجیح دینے لگے۔ امام شعبی جو فقہ ہمدانی  
 میں تمسک بالحدیث میں مشہور تھے فرمایا کرتے تھے: حضرت علیؓ کے اقوال پیش کرنا ہمیں حدیث نبویؐ  
 بیان کرنے سے محبوب تر ہے۔ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم پورے وثوق سے یہ کہہ سکیں کہ حضرت  
 علیؓ کا قول ہے یہ بہتر ہے سبائے اس کے کہ ہم حدیث نبویؐ ذکر کریں اور اس میں ہمیں یقین نہ ہو۔ کیونکہ  
 اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر غلط انتساب کا خدشہ ہے۔ اہل الرائے اور کوفہ میں غالب  
 اکثریت ان ہی کی تھی۔ کے امام ابراہیم نخعی کا قول ہے: قال عبد اللہ اور قال علقمہ کہنا ہمیں  
 زیادہ پسند ہے۔

دیکھئے فقہائے عراق کا قبول روایت میں تشدد ان کو اس پر آمادہ کرتا تھا کہ وہ صحابہ کے فتاویٰ  
 پر عمل کر لیں اور جن روایات کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے میں انہیں شک ہوا ان کو  
 رد کر دیں۔

دب) تشددین فی الروایۃ صحابہ سے والتسکی کے علاوہ بھی فقہائے عراق کے قبول روایات میں  
 تشدد کی ایک وجہ تھی اور وہ یہ کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں ہر زمین عراق مختلف فرق و مذاہب

سہ حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۰۱ ح ۱۵ صحابہ و تابعین کا حدیث کے مرفوع بیان کرنے میں احتیاط اور چیز سے اور شک  
 بالکل دوسری شے ضروری نہیں کہ احتیاط کی بنا شک ہی ہو۔ یہ آثار نہ تو شاہ صاحب بہ غرض شک لائے ہیں، نہ امام  
 دارما، جہاں سے شاہ صاحب نے نقل کئے۔ پھر اہل عراق کے طرز عمل کی یہ کیسے بنیاد ہو سکتے ہیں، (ع ۱۰۱ ح)

کا اکھاڑہ بن چکی تھی۔ وہاں شیعہ اور خوارج اپنے تمام فرقوں سمیت بستے تھے۔ مرحومہ، جہمیہ اور قدریہ تھے۔ اور زناؤں بھی وہاں سکونت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ ان فرقوں کو تخفیر دین متین اور اپنے مخصوص عقائد کی تائید کے لئے حدیث نبوی میں دروغ باقی سے کوئی دریغ نہ تھا۔ فقہائے عراق کی آنکھوں کے سامنے یہ سب کچھ ہو رہا تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ آنحضرت کی ذات گرامی ہدفِ کذب و افترا بنی ہوئی ہے۔ حدیث نبوی کو دروغ گوئی سے بچانے کی خاطر ان میں شک کی روح پیدا ہوئی اور وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوئے کہ دین متین میں وثوق و حفاظت کا یہ تقاضا ہے کہ صرف انہی لوگوں کی روایت اخذ کی جائے جن کی زندگی کے نشیب و فراز سے انہیں پوری واقفیت ہے جن کے منہاج علمی سے وہ بخوبی آگاہ ہیں اور ان کے دینی اذکار میں کوئی انحراف و اعراض نہیں پایا جاتا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل عراق نے ان روایات کو ناقابلِ استناد ٹھہرایا جن کے راوی گو بذاتِ خود ثقہ تھے اور ان کو جاننے پہچاننے والے بھی ان پر اعتماد کرتے تھے لیکن خود عراقی ان سے آشنا نہ تھے۔ دروغ گوئی کا یہ عالمگیر طوفان دیکھ کر ان میں شکوک و شبہات غالب تھے اور وہ ایسی روایات کو ذکر کرنا گناہ سمجھتے تھے۔

(ج) ایک وجہ مخالفتِ احادیث کی اور بھی ہے جو یہ ہے کہ عراقی فقہ میں عمومِ الفاظ کو اخذ کیا جاتا ہے اور بیانِ قرآن کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے کہ عراقی فقہاء قرآن کے خاص احکام کی وضاحت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس ضمن میں وارد شدہ احادیث کی انہوں نے مخالفت کی۔ جبکہ اہل حجاز ان احادیث کو حکمِ خاص کے بیان میں معتبر سمجھتے ہیں۔ عراقی فقہاء کے نزدیک یہ احادیث قابلِ اعتماد نہیں اور ان کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب مشکوک جانتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں خاص بذاتِ خود واضح ہوتا ہے اور محتاجِ تشریح نہیں۔ ہم قبل ازیں بتا چکے ہیں کہ اس کی وجہ ان کی نگاہ میں ان روایات کا مشکوک و مشتبہ ہونا تھا۔

(د) اہل کوفہ کا خیال تھا کہ احادیثِ احادِ عمومِ قرآن کا معارضہ نہیں کر سکتیں۔ لہذا یہ عمومِ قرآن کی تخصیص کے قابل نہیں۔ بلکہ عمومِ قرآن بدستور رہے گا اور مخالف احادیث کی نسبت آپ کی طرف مشتبہ تصور کی جائیگی کیونکہ حدیثِ قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ احادیثِ احاد ان کے نظر میں قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتیں۔ اور تخصیص ان کے نزدیک نسخ ہی کے درجے کے قریب ہے۔ بلکہ بہت سے صحابہ و تابعین تخصیص کو نسخ کے لفظ سے



الغرض اہل عراق کا فیصلہ تھا کہ اخبار احاد میں عموم قرآن کے معارضہ کی تاب نہیں کیونکہ ان کی روایت میں شیعہ پایا جاتا ہے۔ لہذا وہ خاص پر عمل کرتے اور اسے توضیح و تشریح سے بے نیاز تصور کرتے۔ چونکہ وہ راویان حدیث کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لہذا انہوں نے قرآن کے عموم و خصوص کے استنباط کر کے فتاویٰ لکھے اور ان احادیث سے احتجاج نہ کیا جو انہی مسائل میں دوسرے فقہاء کے یہاں یہ سند صحیح روایت کی گئی تھیں۔ بعد میں آنے والوں نے اس کی وجہ یہ قرار دی کہ وہ قیاس کو اخبار احاد پر ترجیح دیتے تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ <sup>ؒ</sup> مطلق قیاس کو خبر واحد پر ترجیح نہیں دیتے تھے اور جو آپ کے قیاسات حدیث کے مخالف ہیں وہاں

بناء اختلاف یہ امر نہیں کہ آپ قیاسات کو حدیث کے مقابلہ میں ترجیح دیتے تھے باوجودیکہ آپ ان راویوں کی درست بیانی اور کمال ثقاہت سے آگاہ تھے بلکہ اس کے اسباب کچھ اور تھے جن میں سے بعض کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔

لیکن ہم یہ بتادینا چاہتے ہیں کہ قیاس کی ایک قسم ان اصول عامہ پر مبنی ہوتی ہے جو اسلامی شریعت کے مجموعہ احکام سے ماخوذ ہوں۔ یہ اصول علماء کے یہاں عام طور سے مقبول ہوں۔ اور انہیں خصوص قطعہ سے ماخوذ نیز یہ اصول امور قطعہ کے درجہ سے کم نہ ہوں۔

اب سوالیہ یہ ہے کہ کیا اخبار احاد کو ان قطعی اصولوں سے مقدم سمجھا جائے گا؟ اور ہر قابل اعتماد قیاس کو خبر واحد کی وجہ سے رد کر دیا جائے گا؟ اور کیا امام ابو حنیفہ <sup>ؒ</sup> ایسے اصولوں پر مبنی قیاسات کو خبر واحد کے مقابلہ میں رد کر دیتے ہیں؟ یہ جملہ امور محل غور و فکر ہیں۔

ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ ابو الحسین بصری کی رائے میں علماء کا اجماعی بیان ہے کہ قیاس کی علت جب

سہ ابو الحسین محمد بن علی الطیب البصری الحنفی متوفی ۲۳۶ھ معتزکہ کی بڑی ممتاز شخصیت بلکہ امام معتزکی کلامیات میں متعدد کتابوں کا مصنف۔ جیسا کہ اوپر ایک جگہ سچکا ہے کہ اصول فقہ کی کتاب المعتمد اسی کی تصنیف ہے جس سے

حسب بیان ابن خلکان علامہ رازی کی المحصول ماخوذ ہے۔ ذاریح بغداد ص ۱۰۰ ج ۱۲ الجواہر المصیثہ فی طبقات الحنفیہ

ص ۹۴ ج ۲۔ تاریخ ابن خلکان ص ۸۲ ج ۱ (باقی بر صفحہ ۴۶۹)

عہ لیکن وہ "سنخ" لغوی تھا ابو حنیفہ کے اس نسخہ مزعوم کیلئے دلیل نہیں بن سکتا۔ (ع-ح)

منصوص علیہ ہو یا اس کا اعتماد کسی اصل قطعی پر ہو۔ نیز قطعی الاصل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ قطعی الفرع بھی ہو تو ایسے قیاس کو خبر واحد سے مقدم سمجھا جائے گا۔ اور خبر واحد کو شاید تصور کیا جائے گا لیکن کیا امام الخلیفہؒ بھی اس اجماع میں داخل ہیں؟

یہ مقام محتاج تفصیل ہے۔ ہم تطویل سے احتراز کرتے ہوئے مختصر اس پر روشنی ڈالیں گے۔  
**شرعی دلائل کی تقسیم** شرعی دلائل دو قسم میں ظنی اور قطعی۔ اور اخبار آحاد بالاتفاق قسم اول سے ہیں۔ یہ بات فقہاء کی متفقہ ہے کہ حسب دلیل قطعی اور دلیل ظنی باہم متعارض ہوں تو قطعی پر عمل کیا جاتا ہے ظنی پر نہیں۔ یہ ایک بدیہی بات ہے۔ نقلی دلائل بھی اس کے مؤید ہیں۔ بلکہ یہ نقلی دلائل کا مغز و خلاصہ ہے۔

کیونکہ دین کا ایک وہ مسئلہ جو قطعی طور سے ثابت ہو اس کے مقابلہ میں ظنی کی کوئی حیثیت نہیں۔ بلکہ اس کے دلیل قطعی سے متصادم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ تنازعہ ہے۔ اس کے متن میں کوئی خرابی پائی جاتی ہے اور

دقیقہ حاشیہ از صفحہ ۲۶۸) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: "یہ شخص عقل و فضل کے اعتبار سے معتزلہ میں بے نظیر تھا مگر سنن نبویؐ معانی قرآن اور طریقہ سلف صلح سے اس کی واقفیت کم تھی خلیل العرفۃ بالسنن ومعانی القرآن وطریقۃ السلف۔"

درجہ تفسیر ابن تیمیہؒ ص ۱۵۹) (عجلاً حاشیہ صفحہ ہذا) لہٰذا اولاً یہ تقسیم کلامی عمل کی پیداوار ہے۔ عہد سلف میں اس کا وجود قطعی سے نہ صحیح بنیاد۔ ثانیاً بقول حافظ ابن القیمؒ (الصواعق ص ۲۳۲ ج ۱۲) یہ بات امور اضافیہ سے ہے جو دلیل اہل الحدیث کے نزدیک قطعی ہو اس کو دوسرے لوگ ظنی کہہ سکتے ہیں اور جو ثانی الذکر کے نزدیک مقطوع ہو وہ اول الذکر کے ہاں مظنون ہو سکتی ہے پس قطعی یا ظنی کا فیصلہ کیسے ہوگا؟ (ع۔ ح) لہٰذا محدثین عظام اور علمائے مذاہب اربعہ کے ایک معتد بہ طبقہ کے نزدیک ہر خبر واحد جو ان کے نزدیک صحیح و ثابت ہو وہ قطعی ہوتی ہے اس کے مضبوط دلائل حافظ ابن حزمؒ کی الاحکام اور الصواعق لابن القیمؒ میں موجود ہیں۔ پھر اتفاق کیسے؟

غلاوہ ازین شاہ ولی اللہ صاحب نے طبقہ اولیٰ۔ موطائے امام مالکؒ۔ صحیح بخاری صحیح مسلم کی احادیث کو قطعی فرمایا ہے اور صحیحین کے بارے میں لکھتا ہے کہ ان کی ہر متصل و مفروع حدیث قطعاً صحیح ہے جو کوئی ان دونوں کی اہمیت گھٹاتا ہے یعنی ان میں وارد ہونے والی کسی حدیث کو کسی بہانے سے متروک کر لے، تو شخص مبتدع اور شذوذ کا مرکب ہے۔ نذافق الحدیث علی ان جمیع ما فیہا من المتصل المفروع صحیح بالقطع وان کل من یدون

امرہا فهو مبتدع متبع غیر سبیل المؤمنین رحمۃ اللہ ص ۱۳۲ ج ۱) (ع۔ ح)



اس کے راوی بھروسہ کے لائق نہیں۔

ظاہر ہے کہ دین کا ایک قطعی اصل وقاعدہ جو دین کے مجموعی احکام کا پتھر ہے دلیل قطعی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگرچہ بظاہر وہ نص سے ثابت شدہ نہ ہو۔ مثلاً قاعدہ "دین میں تنگی نہیں"۔ قاعدہ "سید ذرائع" قاعدہ "کہ ایک شخص کے گناہ کی ذمہ داری دوسرے پر عائد نہیں کی جاسکتی" یا سچو قسم کے قواعد جو دین کے اصلی سرچشمہ قرآن حکیم میں صراحتہ مذکور ہوں۔ وہ قیاسات جن کے علل اصل قطعی سے ثابت ہوں۔ وہ قیاسات جو احکام شرعیہ کے مجموعہ سے اخذ کئے گئے ہوں۔

علامہ محمد بن ابراہیم الازہری متوفی ۳۸۸ھ لکھتے ہیں ان کثیرا من المتکلمین یظن فی بعض الشیخ انہا دلیل قطعی

فیما لفت الحدیث لذلک معتقداً فہم عمل بالحدیث انہ یقدم الظن علی العلم وھذا جھل مفروض

الروض الباسم ص ۵۰ ج ۲) یعنی بہت سے متکلمین پرانے اور نئے اپنے بعض شبہات کو "دلیل قطعی" سمجھ کر حدیث

پاک کی مخالفت کرتے اور کہتے ہیں کہ عامل بالحدیث ظن "گو علم" پر مقدم کرتے ہیں لیکن یہ سراسر جہالت ہے اور اس

طرح صحیح سے صحیح تر حدیث کو شبہ پیدا کر کے متروک کر دیا جاتا ہے اور بات یہ بنا لی جاتی ہے کہ یہ روایت شاذ ہوگی۔

کسی راوی نے گڑبڑ پیدا کر دی ہوگی وغیرہ وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حدیث صحیح سے یہ سلوک اس کے معنی

اور محقق علماء کی تصریحات کے خلاف ہے اور اس سے احترام سنت اور عمل بالحدیث کا جذبہ جو اسلام کا مطلوب ہے

مخروج ہوتا ہے

اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی صاف و صریح دلیل نہ ہو حدیث کا ترک جائز نہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں والمخ

ان کل ما یاتی بالروای فظاہر انہ کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان ظہر حدیث اخرا ودلیل اخر وجب اللصیر

الیہ الخرجتہ اللہ ص ۱۵۶ ج ۱) دع ۱) ح ۱) ان اصولوں پر جراح تبصرہ حافظ ابن القیم کے حوالہ سے ص ۱۶۰ میں گزر چکا ہے

واضح رہے کہ ایسے قواعد عامہ کے معارضہ کی طرف سے نصوں صحیحہ صحیحہ کا انترداد، بڑا پرانا اصول ہے جو معتزلہ کے علمی ذہن

کی پیداوار ہے جو سیکڑوں نصوص کو روکنیکے لئے وضع کیا گیا۔ انہی کے ہاں سے شعوری یا غیر شعوری طور پر بعض مذاہب اربعہ

کے مصنفین اصول فقہ میں آیا اور وہاں سے متکلم قسم کے جادہ فقہاء اس سے کام لینے لگے کہ اس اصل فاسد کی بنیاد

اپنے مخالف بہت سی احادیث سے جان چھڑانے کی کوشش کی گئی۔ حافظ ابن القیم نے ایسے نصوص صحیحہ و صحیحہ کی

تصرف نشان دہی کی ہے بلکہ بڑی تفصیل سے معتزلہ اور فقہاء دونوں کے اس طرز عمل کا جائزہ لیا۔ ملاحظہ ہو اعلام المؤمنین

ص ۲۲۰-۲۳۳ ج ۲، اور مختصر سا ذکر الصواعق ص ۲۳۴-۲۳۹ ج ۲ میں بھی ہے۔

(باقی بر صفحہ ۲۷۱)



جمہور علماء کا خیال ہے کہ وہ قیاسات قطعیہ جو مبنی برنصوص ہوں یا ان کا اعتقاد قطعی اصولوں پر ہو  
 ان سے خبر واحد کو رد کر دیا جائے گا اور تصور کیا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اس کی  
 نسبت مشتبہ ہے۔

مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں معلوم کیا جاسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے جو بعض اخبار آحاد کو قبول  
 نے اور بعض کو دانستہ رد کر دینے کی روایات منقول ہیں وہ اسی اصل پر مبنی ہیں۔ چنانچہ آپ روزہ میں  
 بھول کر کھاپی لینے کی روایت کو قبول کرتے ہیں کیونکہ یہ روایت خلاف قیاس ہونے کے باوجود کسی اصل  
 طبعی سے معارض نہیں اور بقول شاطبیؒ آپ نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر اس لئے مقدم کیا کہ  
 یہ مسئلہ اجماعی نہیں اور قرعہ والی حدیث رد کر دی اس لئے کہ وہ مخالف اصول ہے۔ اور اصول قطعی  
 پر ہے اور خبر واحد قطعی۔ اس حدیث میں ذکر کردہ عتق تمام غلاموں میں سہریت کر چکا ہے اور اس پر  
 جماع قائم ہو چکا ہے کہ جب عتق اپنے محل میں سہریت کر چکا ہو تو اسے رد نہیں کیا جاسکتا۔

رقبہ از صفحہ ۱۷۰، نقباء کے اسی طریقہ کو دیکھ کر شاہ ولی اللہ کو لکھنا پڑا لا ینبغی ان یرد حدیثا واثرا تطابق  
 لیبا القوم لقاعدة استخرجها هو واصحابہ فان رعایة الحدیث اوجب من رعایة تلك القاعدة المنخرجة  
 بحجة الله ص ۱۵۷ علاوہ ازیں کسی قاعدہ عامہ کے تحت کسی مسئلہ کو داخل کرنا بھی کپاٹنی نہ ہوگا؛ اور یہ انطباق  
 طبعی کیسے ہو جائے گا؟ پھر اس قاعدہ عامہ کے احترام میں حدیثی نص کو کیوں ترک کیا جائے۔ نیز کیا اس اصول کی  
 رد سے کوئی بھی حدیث بچ سکتی ہے۔ کیا ہر حدیث کسی نہ کسی قاعدہ عامہ کے معارض قرار دے کر اس کو رد نہیں کیا  
 جاسکتا؟ یکتون الکتاب باید یہاں تم یقولون هذا من عند الله! (ع۔ ح)

باشیہ صفحہ ۱۷۱) لہ یعنی علمائے معتزلہ اور متکلمین اشاعرہ و ماتریدیہ۔ ان کے علاوہ جمہور علماء اس اصل کو نہیں تسلیم  
 کرتے (ع۔ ح) لہ دل نہیں مانتا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اس اصل کے قائل و عامل ہوں۔ اس سلسلے میں  
 صل معاملہ وہی ہے جسے شعرانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ کہا مر (ع۔ ح)

لہ حدیث قرعہ سے مراد وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے مرتے وقت چھ غلام آزاد کر دیئے  
 پھر قرعہ ڈال کر دو کو آزاد کیا گیا۔ دیکھو کہ وصیت صرف ثلث مال میں ہو سکتی ہے (مصنف) اس کی تحقیق ص ۱۵۷ کے  
 باشیہ میں آپ کی ہے (ع۔ ح)

کہ المواقفات ص ۲۳ جلد ۳۔ طبع التجاریہ مصر۔

علیٰ ہذا القیاس حدیث مصراۃ اور دوسری ان تمام احادیث کو ناقابل اتفات قرار دینے میں نبیوں  
قرآنی کے خلاف ہیں یا ایسی علت منصوصہ سے متصادم ہیں جو فرع میں موجود ہے۔ آپ نے یقیناً قطعیات  
پر اعتماد کیا ہوگا۔

علامہ شبلی نے ابن العربی سے علماء کے مختلف نظریات نقل کئے ہیں جن کا تعلق اس مسئلہ سے ہے  
کہ خبر واحد جب معارض اصول ہو تو وہاں کیا کیا جائے، وہ لکھتے ہیں۔

”جب خبر واحد ایک شرعی قاعدہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کیا جاسکتا ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ  
ہوا کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ جائز فرماتے ہیں۔ امام مالکؒ نے کوئی فیصلہ صادر نہیں فرمایا مگر  
مشہور اور قابل اعتماد قول یہ ہے کہ اگر کوئی اور قاعدہ حدیث کی تائید کر رہا ہو تو وہ قابل عمل ہوگی  
ورنہ نہیں (مثلاً) حدیث صحیحہ اگر یہ قاعدہ ربل کے خلاف ہے مگر احسان اور حسن سلوک کا اصول  
اس کا مؤید ہے۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حدیث قابل احتجاج نہ تھی کہ تازہ کھجور کی بیخ خشک کھجور  
کے عوض اسلام میں ناجائز ہے۔

مندرجہ بالا بیان سے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نظریات میں نقطہ امتیاز معلوم کیا جاسکتا ہے  
جو یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ہر حال میں اصل قطعی کو ترجیح دینے کے حق میں ہیں۔ جب کہ امام مالکؒ اصل قطعی  
کو اس وقت قابل ترجیح تصور کرتے ہیں جب کوئی دوسرا قاعدہ حدیث کی تائید نہ کرتا ہو۔ لیکن اس بارے میں  
حق یہ ہے کہ اگر کوئی اور قاعدہ حدیث کی تائید کر رہا ہو تو حدیث من کل الوجہ مخالف اصول نہ ہوئی۔ بلکہ  
ایک اصل اس کا بھی مؤید ہے۔ گویا موضوع زیر بحث میں دو اصول باہم متصادم ہوں گے۔ ایک اصول حدیث  
کی تائید کر رہا ہے اور دوسرا عدم موافقت میں ہے تو بلاشبہ ایسی صورت حال میں امام ابو حنیفہؒ حدیث کو  
معارض اصول نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جب کوئی ایک بھی اصل قطعی حدیث کا شاہد ہو تو  
امام ابو حنیفہؒ بھی ایسی حدیث کو کبھی نہیں ٹھکراتے۔ وہ خبر واحد کو صرف اسی صورت میں ناقابل اتفات

۱۔ شبلی کا یہ کلام مکرر آگیا ہے۔ مصنف پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں (ص ۱۶۶-۱۶۸) اس لئے اس کا غیر ضروری حصہ یہاں

حذف کر دیا گیا ہے۔ (دع۔ ج) ۲۔ المواقعات ص ۲۴ ج ۳ طبع التجاریہ۔ یہ بیان پہلے گزر چکا ہے (مصنف) یعنی صفحات

۱۶۶ تا ۱۶۹ میں اور اسی جگہ اس تقریر پر تنقیدی نظر بھی ڈال دی گئی ہے جس کا مطالعہ ضروری ہے (دع۔ ج)

نصو کر تے ہیں۔ جب وہ شاذ ہو کسی قاعدہ سے موافق نہ ہو اور جملہ اصول شرعی اس سے نکر رہے ہوں۔  
باقی حدیث عرایا میں حقیقہ و مالکیہ کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ اس اساس پر مبتنی  
ہیں کہ حقیقہ کسی مصدر ق و مؤید قاعدہ کے ہوتے ہوئے حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مالکیہ دوسرے کسی  
اصول کی وجہ سے قبول کر لیتے ہیں بلکہ بنائے خلاف یہ ہے کہ حدیث عرایا حدیث ربانہ کے معارض  
ہے جو حدیث مشہور کی حیثیت رکھتی ہے اور اس سے قوی تر ہے اور خبر واحد اور خبر مشہور میں جب تعارض  
ہو تو خبر مشہور پر عمل کیا جاتا ہے۔ لہذا یہ مسئلہ قیاس کے باب سے خارج ہے۔

سابقہ مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر سے اخبار آحاد  
خلاصہ اگر قیاس سے معارض نہ ہوں تو قبول کی جائیں گی لیکن اگر

(۱) ایسے قیاس سے معارض ہوں جس کی علت (وہ وصف جو مقیس علیہ و مقیس کے درمیان  
وجہ اشتراک ہو) اصل طنی سے استنباط کی گئی ہو۔ (ب) یا اس قیاس سے متصادم ہوں جس کی  
علت گو اصل قطعی سے مستنبط ہو مگر یہ استنباط لغتی نہ ہو (ج) یا مستنبط تو ہے اصل قطعی سے۔ اور  
علت بھی قطعی ہو لیکن فرع پر تطبیق طنی ہو۔ تہ ان صورتوں میں اخبار آحاد مقدم ہوں گی۔ جس کی وجہ یہ ہے  
وہیسا کہ اوپر قریب ہی گزر رہے کہ ان قیاسات کی بنیاد ظن و ظن پر ہے لیکن اخبار آحاد گو طنی ہیں مگر یہ  
اخبار آحاد اس قسم کی طنی ہیں جن کی بنیاد اعتماد نسبت الی الرسول پر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
شریعت کے زجران اور احکام قرآن کے شارح ہیں۔

لیکن جہاں اخبار آحاد دین کے کسی ایسے اصل عام کے منافی ہوں جس کا قطعی ہونا کسی شبہ سے  
بالا ہو اور اس کی فرع پر تطبیق بھی قطعی ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ احادیث کی تضعیف کرتے تھے  
اور ان کی نسبت الی الرسول کی نفی کرتے اور اس عام قاعدہ کے مطابق فیصلہ کرتے تھے جو شک و شبہ  
پاک ہو۔ ایسی صورت میں قیاس کو ترجیح دینے کے وجوہات یہ تھے۔

۱۔ عموماً قرآن پر عمل۔ ۲۔ خاص محتاج بیان نہیں۔ ۳۔ صرف رواۃ کوفہ اور فقہاء عراق  
پر اعتماد۔ ۴۔ مدینہ منورہ کی احادیث عراق میں نہ پہنچ سکتا۔

غرض یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر امام ابو حنیفہ عموماً قرآن پر عمل کرتے تھے اور بعض مسائل میں  
اخبار آحاد کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔



(۳۹)

# امام ابو حنیفہ اور حجیت حدیث مرسل

**تعریف** مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث روایت کرنے والے صحابی کا ذکر چھوڑ کر کہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا اس تعریف سے حدیث مرسل تابعی میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔ فخر الاسلام کی ذکر کردہ تعریف میں زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ مرسل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مسند مذکور نہ ہو۔ یہ تعریف ارسال صحابی کو بھی شامل ہوگی جب کہ اس نے وہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہو نیز ارسال تابعی بھی اس میں داخل ہے۔ اور اسی طرح ہر قابل اعتماد راوی کا ارسال خواہ کسی زمانہ میں ہو اس میں شامل سمجھا جائے گا۔

**حجیت میں اختلاف** حقیقہ کا قول ہے۔ صحابی، تابعی اور تبع تابعی کا ارسال قابل قبول ہوگا۔ بعد کے لوگوں کا نہیں۔ ان کی پیرائے دوسرے دو اقوال کے بالمقابل

۱۔ یہاں یہ کہ مرسل احادیث ناقابل قبول ہیں۔ محدثین کی ایک جماعت کثیر یہی خیال رکھتی ہے۔ امام

نودی شارح صحیح مسلم سے جمہور کا مذہب بنتے ہیں۔ وہ تقریب میں لکھتے ہیں۔

حدیث مرسل جمہور محدثین، بہت سے فقہاء اور اصحاب اصول کے نزدیک ضعیف ہے۔ اس

کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ جب مجہول احمال راوی کی روایت اس سے تسلیم نہیں کی جاتی کہ

اس کی صرف حالت معلوم نہیں یا نام معلوم ہوتا ہے (تو مرسل روایت بالاولیٰ قابل قبول نہیں

ہوگی کہ اس میں نام ہی تدارک ہوتا ہے)

مرسل کے ضعیف ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ متروک راوی ممکن ہے۔ صحابی ہو اور اس بات کا بھی امکان کہ وہ تابعی ہو۔ تابعی ہونے کی صورت میں اس کے ضعیف ہونے کا احتمال ہے اور ثقہ ہونے کا بھی۔

بیز یہ کہ جس تابعی کا ذکر بیان نہیں کیا گیا ہو سکتا ہے کہ اس نے صحابی سے یہ حدیث روایت کی ہو یا تابعی سے۔ پھر تابعی میں دونوں احتمال ہوں گے۔ وہ ثقہ ہوگا یا ضعیف۔ اتنے احتمال کی موجودگی میں اس حدیث کا حجت ہونا ممکن نہیں۔

۲۔ دوسرا نظریہ امام شافعیؒ کے ہے۔ وہ دو شرطوں سے مرسل حدیث کو قابل احتجاج سمجھتے ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ مرسل روایت کرنے والا تابعی کبار تابعین میں سے ہو اور بہت سے صحابہ سے شرف ملاقات حاصل کر چکا ہو جیسے سعید بن مسیب۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ارسال کا کوئی مؤید موجود ہو۔ مثلاً

۱۔ دوسری سند سے وہ روایت متصلاً مذکور ہو۔ یہ مرسل کی قوی ترین صورت ہے۔

۲۔ اس کی ہم معنی دوسری مرسل حدیث موجود ہو جس کو اہل علم قبول کر چکے ہوں۔ یہ دوسرا درجہ ہے۔

۳۔ حدیث مرسل صحابہ کے اقوال و افعال کے موافق ہو۔ یہ مرسل کا تیسرا درجہ ہے۔

۴۔ اہل علم کی ایک جماعت حدیث مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہو یہ چوتھا مرتبہ ہے۔

اگر مرسل کو اس طریق سے تقویت حاصل نہ ہوئی ہو تو اس پر عمل کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے اپنا مسلک قرار دینا ہی صحیح ہے۔

ان شرطوں کے پائے جانے کے وقت اگرچہ حدیث مرسل امام شافعیؒ کی رائے میں قابل عمل ہو جاتی ہے

مگر اسے حدیث مبند کا مقام حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ سند متصل سے آنحضرتؐ تک نہیں پہنچتی۔ لہذا حجت ہونے

کے اعتبار سے اسے وہ درجہ حاصل نہیں جو متصل حدیث کو امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ ممکن ہے وہ حدیث

ایسے راوی سے اخذ کی گئی ہو کہ اگر اس کا نام لے کر روایت کی جائے تو وہ اسے پسند نہ کرے۔

دوسری نزل حدیث اگر اس کی مؤید ہو تو بھی وہ حدیث متصل کی حیثیت نہیں رکھتی کیونکہ اس بات

کا احتمال باقی رہتا ہے کہ دونوں کا راوی ایک ہی ہو اور اسے اپنے نام کا اظہار گوارا نہ ہو۔

۱۳۸۹  
۱۲۲۰۱۱۷ طبع جدید  
۱۲۲۰۱۱۷ طبع جدید  
(۲۶ ص)



یہ ہیں مرسل حدیث کے بارے میں مختلف افکار و نظریات حنفیہ کی رائے  
**مرا سیل اور کتب حنفیہ** میں حدیث مرسل تبع تابعین تک قابل قبول ہے گو یا حنفیہ صرف

تابعین کی مرا سیل ہی کو قبول نہیں کرتے بلکہ تبع تابعین کی بھی۔

امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب مسندات اور کتب الآثار پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے مندرجہ  
 بالا امر واضح ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار کا کوئی صفحہ مرسل احادیث سے خالی نظر نہیں  
 آتا۔ چندا مثلاً ملاحظہ فرمائیے۔

- ۱۔ ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں اور وہ زید بن ابی انیسہ سے اور وہ ایک مصری آدمی  
 سے کہ ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے۔ آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے  
 میں سونا۔ فرمایا یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال ہے۔
- ۲۔ ابو یوسفؒ ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ وہ بیٹیم سے انہوں نے ایک شخص سے سنا جو نبی اکرم  
 صلی اللہ علیہ وسلم سے سن چکا تھا کہ جب رمضان کا مہینہ آتا تو آپ نماز پڑھتے اور روزے رکھتے اور  
 جب آخری عشرہ ہوتا تو کمر بستہ ہو جاتے اور رات کو جاگتے رہتے۔

- ۳۔ ابو یوسفؒ ابو اسطہ ابو حنیفہؒ از حدیث از ابراہیم نخعی روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت  
 عائشہؓ کو فرمایا۔ حضرت ابو بکرؓ سے کہئے کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے عائشہؓ سے کہا  
 تم جا کر عرض کرو۔ میرا والد ایک نرم دل بوڑھا آدمی ہے جب رسول اللہ کی جگہ پر کھڑا ہوگا تو  
 برداشت نہ کر سکے گا لہذا آپ حضرت عمرؓ سے کہئے! حضرت عائشہؓ نے بارگاہ رسالت میں یہ  
 عرضداشت پیش کر دی۔ آپ نے مکر فرمایا۔ ابو بکرؓ سے کہو لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے  
 حضرت عائشہؓ کو کہلا بھیجا کہ تم اور حفصہؓ دونوں رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرو۔  
 ابو بکرؓ رقیق القلب ہیں۔ حضرت عمرؓ کو مامور فرمایئے! آنحضرت نے یہ سن کر فرمایا تم یوسف  
 والیاں ہو۔ جا کر ابو بکرؓ سے کہئے لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ راوی کا بیان ہے۔ نماز شروع ہو گئی  
 آپ نے قدم سے تخفیف محسوس کی اور دو آدمیوں کے سہارے نماز کے لئے تشریف لائے۔

۱۔ کتاب الآثار لابن یوسف ص ۲۳۔ زید بن انیسہ تبع تابعین میں سے ہیں۔ آپ کی وفات علی اختلاف الروایات  
 ۱۲۴ھ یا ۱۲۵ھ میں ہوئی ۱۔ کتاب الآثار ص ۲۱۔ بیٹیم تبع تابعین میں سے تھے و مصنف



حضرت عائشہؓ نے عرض کیا۔ آپ کو تکلیف ہوگی۔ فرمایا مجھے نماز میں سکون قلب ملتا ہے۔  
چنانچہ مسجد میں تشریف لائے۔ حضرت ابو بکرؓ نے آہٹ پا کر پیچھے ہٹنا چاہا۔ آپ نے اشارہ فرمایا  
اپنی جگہ بیٹھے۔ چنانچہ آپ بیٹھ گئے اور ابو بکرؓ آپ کے دائیں جانب کھڑے ہو گئے۔ پہلے  
آپ نے تکبیر کہی۔ پھر ابو بکرؓ نے تکبیر کہی۔ ابو بکرؓ کی تکبیر سن کر لوگوں نے بھی تکبیر کہی۔ ابو بکرؓ  
آنحضرتؐ کی اقتدا میں نماز پڑھتے تھے اور لوگ حضرت ابو بکرؓ کی اقتدا کرتے تھے۔

۲۔ ابو یوسف بواسطہ ابو حنیفہؒ از حاد از ابراہیمؒ روایت کرتے ہیں کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سے بیان کرتے ہیں۔ چار پاپیہ سے کوئی نقصان ہو جائے تو اس کا مالک ذمہ دار نہیں، کنوئیں اور  
کان کے مالک پر بھی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

۵۔ ابو یوسفؒ، ابو حنیفہؒ سے اور وہ ہشتم سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ  
سے عسنان کے مقام پر بچالت احرام نکاح کیا۔

یہ امام ابو حنیفہؒ کی مرویات ہیں  
ان سے واضح ہوتا ہے کہ دوسرے

مراہیل علی الاطلاق آپ کے یہاں قابل احتجاج نہ تھیں

اور غیرے طبقہ کی مرسل احادیث کو آپ قابل قبول سمجھتے تھے۔ احناف آپ کے اتباع میں مراہیل کو قبول  
کرتے تھے اور اس میں وہ کسی تخریج و استنباط سے کام نہیں لیتے تھے۔ بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی صریح روایا  
کی پیروی کرتے تھے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف انہی لوگوں کی مراہیل قبول کرتے تھے

۱۔ کتاب الآثار لابن یوسف ص ۵۰۔ ابراہیم سے مراد ابراہیم نخعی ہیں جو حاد بن ابی سلیمان کے استاد تھے۔ یہ

تابعی تھے۔ پہلے ان کا ذکر ہو چکا (مصنف) ۱۔ کتاب الآثار لابن یوسف ص ۸۹۔ اس حدیث میں جبار کے لفظ میں جیم

پر پیش اور پاپر زبر ہے۔ اس کے معنی ہیں رائگاں۔ حاد۔ امام محمد اپنی کتاب الآثار میں اسکی تفسیر کرتے ہیں۔ جبار

کا معنی ہلا ہے۔ جب کوئی آدمی کسی جانور پر سوار ہو۔ اگر کوئی شخص اس کے پاؤں تلے آکر مر جائے یا زخمی ہو

جائے تو سوار بے قصور ہے۔ عجماء وہ جانور جو تھان سے بھاگ گیا ہو اور اس کا کوئی ہانکنے والا نہ ہو، نہ کوئی سوار۔

جو شخص اس کے پاؤں تلے کچلا جائے یا مر جائے تو شرعاً اسے کچھ نہیں دینا آتا۔ کان اور کنوئیں سے مراد یہ ہے کہ

کسی نے کنواں یا کان کھودنے کے لئے کوئی مزدور مقرر کیا وہ اس میں گر کر مر گیا تو مالک بے قصور ہے۔ (مصنف)

۱۔ کتاب الآثار لابن یوسف ص ۱۱۶ (مصنف) حسب تصریح امام ابو داؤد بہ راوی کا دم ہے۔ خود میمونہ کی صراحت اس کے

خلاف ہے (سنن ابی داؤد باب المحرمیت زوج (ع س ج)

جن سے آشنا ہوتے تھے جن کے طریقہ سے متاثر تھے جو آپ کے یہاں قابل اعتماد تھے اور ان کی روایتوں میں شبہ کی کوئی مجال نہ تھی۔

ابراہیم نخعی کو دیکھئے وہ آپ کے استاذ الاستاذ ہیں۔ آپ ان کے طرز فکر و نظر سے متاثر ہیں کی فقہ کے راوی اور ان کی مخالف و موافق روایات پر پورا اعتماد کرتے ہیں۔

حسن بصری عراق کے مشہور داعظ تھے اور ابراہیم کی طرح لائق اعتماد الغرض وہ تمام راویان کی حدیث جن کی مراسیل آپ کے یہاں قابل قبول تھیں سب اسی پایہ کے بزرگ تھے۔ ایسے لوگوں کی مراسیل روایات سے استناد کرنے کا یہ معنی نہیں کہ آپ علی الاطلاق مراسیل کو قبول کر لیتے تھے۔ کچھ راویان ایسے بھی تھے جن کی متصل روایات بھی آپ کے یہاں لائق اخذ و استفادہ نہ تھیں۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں اس درجے کے لوگوں کی مراسیل کو حجت قرار دینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ آپ مطلقاً مراسیل روایات کو قبول کر لیتے تھے۔ لہذا یہ امر آپ کے پیش نظر رہا ہوگا کہ وہ تابعین یا تبع تابعین خود بھی قابل اعتماد ہوں اور ضعیف اور ناقابل اعتماد راویوں سے روایت نہ کرتے ہوں۔ لہذا امام ابوحنیفہؒ کے متعلق یہ کہ درست نہیں کہ آپ کسی قید و شرط کے بغیر تابعین و تبع تابعین کی مراسیل کو حجت سمجھتے تھے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں مراسیل احادیث سے اس قدر مرسل کا عام رواج کرنے کا عام رواج تھا۔ کیونکہ جن ثقہ تابعین اور ان کے تلامذہ سے امام ابوحنیفہؒ مل چکے تھے اور وہ بر ملا اعتراف کرتے تھے کہ جب انہوں نے کوئی روایت مستند صحابہؓ سے اخذ کی ہو تو وہ صحابی کا نام ظاہر نہیں کرتے۔ حسن بصریؒ کہا کرتے تھے۔

”جب کوئی روایت چار صحابیوں سے مروی ہو میں اس وقت اسکو مرسل روا کرتا ہوں۔“ نیز حسن کا قول ہے:-

”جب میں تم سے یہ کہوں کہ مجھے فلاں شخص نے بتایا تو یہ صرف اسی سے روایت ہے اور جب کہوں۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو وہ حدیث میں نے مستتر یا ان سے زائد صحابہؓ سے سنی ہوئی ہے۔“ اعمش کہتے ہیں۔ میں نے ابراہیم سے کہا جب عبد اللہ سے سن کر تم مجھے کوئی روایت بتایا کرو تو سند بیان کیا کرو۔ ابراہیم نے جواب میں کہا۔

”جب میں تجھے یہ کہوں کہ فلاں شخص نے مجھے عبد اللہ سے سن کر بتایا تو اس کا راوی صرف

وہی ہے۔ اور جب کہوں بحمد اللہ نے یوں کہا تو اس صورت میں مجھے بحمد اللہ سے سن کر بتانے والے متعدد اشخاص ہوتے ہیں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں شیوع کذب سے پہلے تابعین میں ارسال عام طور سے شائع و ذائع تھا۔ اسی لئے تو سند کی ضرورت لاحق ہوئی تاکہ راوی کے مسلک و مذہب کا پتہ چل سکے ابن میرین کہتے ہیں: ہم حدیث کی سند ذکر نہیں کیا کرتے تھے یہاں تک کہ غنہ کا دور دورہ ہوا۔ اسی لئے مذکورہ بالا حدود کے اندر رہ کر امام ابو حنیفہؒ مر اسیل کو قبول کر لیا کرتے تھے۔ یعنی یہ حدود کہ ایسی روایات بیان کرنے والے ثقہ راوی ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ کی بابت منسوب کتب آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ مرسل حدیث کو آپ خبر واحد کے برابر سمجھتے تھے۔ لہذا مرسل اور خبر واحد کے متعارض ہونے کی صورت میں آپ کا طریقہ ان کی ترجیح میں وہی تھا جو عام متعارض اخبار آحاد کا ہوتا تھا۔ بعد میں حنفیہ مختلف الخیال ہو گئے کہ جب مرسل اور خبر واحد باہم متعارض ہوں تو کس کو ترجیح دی جائے۔ بعض مرسل کو ترجیح دیتے اور بعض متصل کو۔ اور یہ بڑا طویل مسئلہ ہے۔ اس کی تفصیلات اپنے موقع پر موجود ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے رجحانات معلوم کرنے میں اس سے کوئی مدد نہیں ملتی۔ کیونکہ یہ اختلاف آپ کے انداز فکر سے بہت دور ہے۔

یہ ہیں حدیث کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کے افکار و آراء۔ حدیث آپ کے یہاں دین کا رکن رکین ہے۔ اگر قابل اعتماد ثقہ راویوں سے مروی ہو اور شک و شبہ کی آلائش سے پاک ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسے قیاس سے مقدم سمجھا جائے گا۔ اخبار آحاد و عموماً قرآن سے متاخر ہوں گی۔ جب احادیث دین کے کسی مسلم قاعدہ سے ٹکراتی ہوں جس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہو تو ایسی حدیث مطعون اور شاذ سمجھی جائے گی کیونکہ وہ اسلامی شریعت کے مسلمات کے خلاف ہے اور یہ بات امام ابو حنیفہؒ کے دماغ کی اختراع نہ تھی بلکہ جمہور فقہاء اور علماء حجاز کے انجیل امام مالکؒ بھی اس مسئلہ میں ان کے ہمنا ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد اور مر اسیل کو بھی قابل احتجاج خیال کرتے تھے بشرطیکہ وہ کتاب اللہ احادیث مشہورہ اور شرعی مسلمات سے متضام نہ ہوں۔

۱۰ ہم نے اپنے حواشی میں بحمد اللہ ثابت کر دیا ہے کہ امام مالکؒ کا ہرگز یہ اصول نہ تھا۔ مغالطہ (باقی بر صفحہ ۴۸۰)



(۴۰)

## ۳۔ فتاویٰ صحابہ

احیاء

بِسْمِ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ اَجْمَعِیْنَ

امام ابو حنیفہؒ کے اصول ذکر کرتے وقت ہم نے آپ کا یہ قول ذکر کیا تھا۔

”اگر کتاب و سنت میں مجھے کوئی مسئلہ نہیں ملتا تو میں اقوال صحابہ پر عمل کرتا ہوں جس کا

قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا چھوڑنا چاہتا ہوں ترک کر دیتا ہوں۔ لیکن ایسا کبھی

نہیں ہوتا کہ ان کے اقوال سے تجاوز کر کے کسی اور کا قول اخذ کروں۔ جب نوبت ابراہیمؒ

شعبیؒ، ابن سیرینؒ، حسنؒ، عطاءؒ اور ابن مسیبؒ کے اقوال تک آتی ہے (آپ نے چند نام گنا)

(فقہ حاشیہ از صفحہ ۲۷۹) جو کچھ ہوا ہے، مشکلم قسم کے فقہاء مالکیہ کے بیان سے ہوا ہے جن کے تخریجی خیالات کو حضرت

امام مالکؒ کا نقطہ نظر یاد رکھ لیا گیا اور یہ خود جناب مصنف نے صراحت کر دی ہے کہ امام مالکؒ کی طرف منسوب

اصول، امام صاحب سے منقول نہیں بلکہ علمائے مالکیہ کے نکالے ہوئے ہیں۔ والحقیقۃ ان ہذا لیست اقوال ال

ماثورۃ فلا ذکر ہابل ہی مستخرجة من الفروع التي اشرت عند وادلتها التي ذكرت بجوارها او ذکرها

الفقہاء من بعدہ لہا (مالک ص ۲۵۵) نیز علامہ ابن زحون متوفی ۷۹۹ھ لکھتے ہیں اجاز الاحاد عند عدم

الکتاب والمتواتر متھا وحی مقدمۃ علی القیاس والاجماع الصحابة و ترکہم نظر انفسہم متی بلغہم

خبر الثقة و امتثالہم مقتضاہ دون خلاف متہم فی ذلک (الذی الیسیاح المذہب ص ۱۷) اس تصریح

بھی ہمارے موقف کی شہادت ملتی ہے۔ ایسے ہی حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی اس نظریہ کا انتساب ہمارے

نزدیک محل نظر ہے۔ جس کی تحقیق یقیناً ضرورت اور تعلیقات میں آگئی ہے۔ (دع۔ ح)

تو میں بھی ان کی طرح اجتہاد کروں گا۔

اس قول سے استفادہ ہوتا ہے کہ آپ اقوال صحابہؓ کو اخذ کرتے اور انہیں واجب الاتباع سمجھتے تھے۔ جب آپ کسی پیش آمدہ مسئلہ میں اجتہاد کرتے اور اس میں صحابہؓ کے اقوال بھی ہوتے تو ان میں سے کوئی قول انتخاب کرتے اور ان کے ہوتے ہوئے دوسروں کے اقوال کو تسلیم نہ کرتے۔ جب صحابہؓ کا کوئی قول موجود نہ ہوتا تو اجتہاد فرماتے اور تابعی کی تقلید نہ کرتے۔ کسی نہ کسی صحابی کی تقلید کر لیتے۔

یہ خلاصہ ہے آپ کے صریح اقوال کا! آپ کا منہج اجتہاد ہونے کے اعتبار سے ہمارے لئے اس کا قبول کرنا از بس ضروری ہے۔ کیونکہ یہ متعدد روایات میں مذکور ہے۔ اپنے مسلک اجتہاد کا اعلان کرنے میں آپ بڑے صادق القول واقع ہوئے تھے۔ جب آپ کا بیان موجود ہو تو ہمیں دوسروں کے اقوال کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں۔ لیکن ان فروعات کی پہچان کے لئے جن پر آپ نے ان اصولوں کو منطبق کیا۔ یقیناً ہم دوسروں کے اقوال کے محتاج ہیں اس لئے کہ آپ نے خود اپنے مذہب کی فروعات مدون نہیں فرمائیں۔ جب ہم اپنی توجہ فرد عقیقہ کی جانب مبذول کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ فخر الاسلام نزدیکی جنہوں نے بڑی کاوش سے احناف کے طریق استنباط کے اصول اساسی ذکر کئے ہیں بیان کرتے ہیں کہ تقلید صحابی کا مسئلہ اختلافی ہے وہ لکھتے ہیں۔

”ابو سعید بروعی کا قول ہے کہ تقلید صحابی واجب ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ ہم نے اپنے شارح کو اسی طریق پر گامزن پایا۔ گرضی کہتے ہیں کہ صحابہؓ کی تقلید صرف ان امور میں کی جاسکتی ہے جو قیاس سے معلوم نہ کئے جاسکتے ہوں۔ اس باب میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابو یوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں۔ بیع سلم میں راس المال کی مقدار مقرر کرنا شرط نہیں۔ ابن عمرؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاملہ عورت کو سنت کے مطابق تین طلاقیں دی جاسکتی ہیں۔ جابرؓ اور ابن مسعودؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔

ابو یوسفؒ اور محمدؒ کہتے ہیں کہ اجیر مشترک ضامن ہوتا ہے۔ انہوں نے حضرت علیؓ سے بھی

لے یعنی جب راس المال کی طرف اشارہ کر دیا جائے (کشف الاسرار ج ۱) اجیر مشترک جو مطلق کام کی اجرت

پر کام کرے جیسے دھوبی۔ درزی وغیرہ (ع۔ ح)



یہی مسلک روایت کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اپنے اجتہاد کی بنا پر اس کے خلاف ہیں۔

یہ فخر الاسلام کا بیان ہے۔ اس سے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ صحابہ کے اقوال کی مخالفت کرتے تھے۔ مثلاً امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے خلاف فتویٰ دیا اور جب اس المال اپنے اوصاف سے متعین ہو تو اس کی تعین کو ضرور قرار نہیں دیا۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا فتویٰ حاملہ عورت کو طلاق سنت دینے میں جائز اور ابن مسعودؓ کے خلاف ہے۔ ان کے خیال میں حاملہ کو سنت کے مطابق تین طلاقیں دی جائیں گی۔ وہ اس کو حیض یا یوس اور صغیر السن عورت پر قیاس کرتے ہیں۔

ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ اجیر مشترک کے ضامن ہونے کے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ کے فتویٰ کے خلاف ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اجیر مشترک اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب اس نے خود زیادتی کی یا ہو۔ جب کوئی نقصان ہو جائے اور اس میں اجیر مشترک کی عداوت یا کسی کا دخل نہ ہو تو امام صاحبؒ کے میں وہ نقصان کا ضامن نہ ہوگا خواہ وہ سبب ایسا ہو کہ جس سے اجتناب ممکن تھا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ضمان کا سبب موجود نہیں۔ ان کی رائے میں ضامن ہونے کے اسباب صرف دو ہیں۔ تیسرا سبب کوئی نہیں۔ (۱) دست درازی اور تصرف (۲) عقد یعنی معاملہ کے وقت کوئی بات طے کر لی گئی ہو۔

اور یہاں تعدی اور عقد دونوں میں سے کوئی امر موجود نہیں۔ اور اس عقد معاملہ میں کوئی شرط نہ لگائی جاسکتی جس میں کوئی ضمان مترتب ہوتی ہو۔ بخلاف ازب حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ جب نقصان ایسے کام میں واقع ہوا ہو جس سے احتراز ممکن تھا تو اجیر ضامن ٹھہرے گا۔ آپ دھوبی اور درزی کو نقصان کے کئی صورت میں ضامن ٹھہراتے تھے اور فرماتے تھے کہ لوگوں کے احوال کے تحفظ کے لئے یہ فتویٰ زیادہ موزوں ہے اور لوگوں کے حالات سے زیادہ میل کھاتا ہے۔

اس بیان سے مستفاد ہوتا ہے کہ جس مسئلہ میں رائے کا امکان ہوتا ہے صحابہؓ کی مخالفت کر لیتے اور جو مسئلہ ایسا ہو جس میں قیاس کا دخل نہ ہو سکتا ہو اور سماع پر موقوف ہو جیسے کسی چیز کی مدت تو ایسے امور میں صحابہؓ کی تقلید کرتے اور مخالفت نہ کرتے۔ اسی لئے آپ نے مدت حیض کے بیان میں حضرت

۱۔ اصل فخر الاسلام من کشف الاستدراج ص ۹۲۴ ج ۳ دیاب متابعتاً صحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ع۔ ح)



انس۔ اور عثمان بن ابی العاص کا قول اخذ کیا کہ حیض کی کم از کم مدت تین روز اور نہ زیادہ سے زیادہ دس روز۔  
ایسے تمام امور میں جہاں یہ معلوم ہوتا ہو کہ صحابی نے یہ مسئلہ اجتہاد سے اخذ نہیں کیا بلکہ سماع  
سے حاصل کیا ہے آپ صحابہ کی تقلید کرتے تھے جیسے حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا اس عورت کو جس نے  
کوئی چیز پہلے زید بن ارقم کو آٹھ سو درہم کے عوض بیچ دی اور پھر قیمت وصول کرنے سے پیشتر خود  
ہی چھ صد میں خرید کر لی کہ گونے خرید و فروخت کے دونوں کام بدترین طریق سے انجام دیئے۔ زید بن  
ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انہوں نے توبہ نہ کی تو ان کا جہاد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت  
میں سرانجام دیا ہوا حج دونوں باطل ہو گئے۔

زید بن ارقم معذرت کے لئے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضرت عائشہؓ نے یہ  
آیت تلاوت فرمائی۔ فمن جاءه موعظة من ربہ فانتہی قلما سلف بالبقۃ ہم کے پاس خدا کی جانب  
سے پند و موعظت پہنچی اور وہ سو دی کاروبار سے رک گیا تو اس کے سابقہ گناہ معاف ہو گئے۔ کیونکہ صرف بیح  
کی وجہ سے حج اور جہاد کا باطل ہونا اسی صورت میں ثابت کیا جاسکتا ہے۔ جب انہوں نے آنحضرتؐ سے  
سن کر یہ بیان کیا ہوا اور جس میں رشتے کا دخل نہ ہو۔ وہاں صحابی کا کلام سماع پر محمول کیا جاسکتا ہے۔  
خلاصہ کلام کرنی نے فروعاً سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جہاں رشتے کا دخل ہو وہاں حنفی مسلک  
کے مطابق صحابی کے فتویٰ کی تقلید کرنا درست نہیں اور جہاں رشتے کا دخل نہ ہو وہاں صحابی کا قول  
معتبر ہے کیونکہ ایسی بات وہ اپنی رشتے سے نہیں کہہ سکتے لہذا ان کی رشتے کا احترام کو یا عمل بالحدیث ہے  
لہذا الاحوال ان کا فتویٰ سماع از رسول پر محمول ہوگا۔ اور حدیث ہونے کے اعتبار سے ان کا قول قابل احتجاج  
تصور کیا جائے گا۔ اس تجزیہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جب تک صحابی کا قول ایک رشتے  
کی حیثیت رکھتا ہو امام ابو حنیفہؒ اس کے پابند نہ تھے۔

مگر کرنی نے فروعاً سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ آپ کے اقوال صریحہ کے خلاف ہے۔ تو اب  
سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے صریح اقوال پر عمل کیا جائے یا فروعاً سے استنباط کردہ نتیجہ پر؟ جواب تو  
بلاشبہ یہی ہوگا کہ ہمارے لئے آپ کے صریح اقوال قابل عمل ہوں گے۔ اور یہ فروعاً آپ کے واضح اقوال  
سے متصادم ہونے کی بنا پر نظر انداز کئے جائیں گے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ان فروعاً کی تشریح و توجیہ اس  
انداز سے کر لی جائے کہ یہ اقوال صریحہ معارض ہی نہ رہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان میں تعارض ہے بھی نہیں۔

کیونکہ تعارض ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مدعی پہلے یہ ثابت کرے کہ امام ابوحنیفہؒ صحابی کے فتویٰ سے آشنا تھے اور دستاویز اس سے قیاس کی طرف عدول کیا۔ نیز یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے کہ صحابہؓ میں کوئی شخص فتویٰ دینے والے صحابی کا مخالف نہیں۔ مگر فخر الاسلام اور ابوالحسن کوخجی نے ایسی کوئی بات ثابت نہیں کی۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہؒ نے جب اہل مشرک کے ضامن نہ ہونے کا فتویٰ دیا تو قطعی طور سے نہیں کہا جاسکتا کہ آپ حضرت عمرؓ یا علیؓ یا موزوں الفاظ میں خلفائے راشدین کے عمل سے آگاہ تھے جو کہ ان سے مروی ہے مگر دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو چکا تھا اور جب صورت حال یہ ہے تو کسی شخص کو یہ دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ صحابی کا فتویٰ چھوڑ کر قیاس پر عمل کرتے تھے خصوصاً جب کہ آپ سے اس کے خلاف منقول ہے اور وہ نقل متعدد روایات سے ثابت ہو چکی ہے اور بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کا استنباط بھی اس کا مؤید ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ امان عبد کے مسئلہ میں آپ نے حضرت عمرؓ کے فتویٰ پر عمل کیا اور قیاس کو نظر انداز کر دیا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی امان قبول نہ کی جائے۔ عام مسلمانوں کے تحفظ کے پیش نظر بھی اسکی امان قابل قبول نہیں۔ ذہن عقل و دانش بھی یہی ہے کہ جو شخص عین لڑائی کے موقع پر غلام بنایا گیا ہو پھر وہ مشرف باسلام ہو کر تمام مسلمانوں کی جانب سے کفار کو امان عطا کرنے لگے تو اس کا یہ اقدام کیونکر درست سمجھا جائے گا۔

مگر جو نبی آپ کو حضرت عمرؓ کا فیصلہ غلام کی امان کے بارے میں ملا تو اپنا قیاس یا استحسان چھوڑ دیا اور حضرت عمرؓ کی اتباع میں ان کے مطابق فتویٰ دینے لگے۔

شمس اللہ تہجدی نے تمام احوال میں اتباع صحابی کے  
**صحیحیت اقوال صحابہ کے عقلی و نقلی دلائل** | وجوب کو ثابت کرنے کے لئے متعدد دلائل دیئے

ہیں بشرطیکہ وہاں کوئی نص معارض نہ ہو۔ یہ دلائل عقلی بھی ہیں اور نقلی بھی۔

نقلی دلائل یہ ہیں۔ ارشاد باری ہے۔ **وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رِئَاسَةً**

۱۔ خداوند کریم نے آیت نداء میں ہاجرو انصار صحابہ اور تابعین کی طرح فرمائی ہے الذین اتبعوہم

۲۔ صفحہ میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

میں لفظ موصول سے واضح ہو رہا ہے کہ تابعین کی ستائش کی وجہ ان کی اتباع صحابہؓ ہے۔  
تابعین کی مدح و ستائش سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ جہاں نصوص کتاب و سنت موجود نہ ہوں  
وہاں صحابہؓ کی اطاعت کرنا چاہیے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ان کے دینی نظریات  
کو تسلیم کیا جائے۔

۲۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

”انا امان لاصحابی واصحابی امان لامتنی۔“ (میں صحابہؓ کے لئے باعثِ امان ہوں اور صحابہؓ

میرے لئے امن و سکون کا سبب ہیں)۔

عقلی دلائل کئی وجوہ و اسباب پر مبنی ہیں۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ صحابہؓ باقی سب لوگوں کی نسبت آنحضرتؐ کے زیادہ قریب تھے۔ وہ نزولِ قرآن  
کے شاہدِ عادل تھے۔ انہوں نے چشمِ خود وہ مقامات ملاحظہ کئے تھے جہاں قرآن اترا۔ وہ اپنی  
عقل، اخلاص اور حسنِ فہم کی بنا پر شریعتِ اسلامیہ کے غایات و مقاصد کو سب لوگوں سے بہتر سمجھ  
سکتے تھے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے وہ حالات دیکھے تھے جن کے بارے میں قرآن اترا اور  
ان مقامات سے بھی آگاہ تھے جن کی وجہ سے بعض اوقات شرعی احکام بدل جاتے ہیں۔ وہ دینی  
حقائق میں طلب و جستجو، اقامتِ دین اور تقویتِ یقین کے باعث سب لوگوں سے گہرے سبقت  
لے گئے تھے۔

۲۔ اقوالِ صحابہؓ کے حجّت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کے نظریات کے سنتِ نبوی ہونے کا احتمال  
بڑا قریب قیاس ہے۔ کیونکہ وہ بسا اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ احکام کو ذکر کرتے  
وقت ان کو آپ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے۔ ان سے کوئی پوچھتا بھی نہ تھا کہ یہ آپ کا ذاتی قول  
ہے یا حدیثِ نبوی ہے۔

اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذاتی اقوال بھی قدرِ قیمت سے خالی نہ تھے۔ لہذا ان کی رائے

قریبِ نقل اور قریبِ عقل ہونے کی بنا پر اولیٰ بالاتباع ہے۔

۳۔ تیسری عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سے کوئی ایسی رائے منقول ہو جو مبنی برقیاس ہو اور ادھر ہماری



راٹے بھی کسی دوسرے قیاس پر مبنی ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی راٹے کی پیروی کی جائے  
کیونکہ حدیث نبوی میں ہے۔ خیر القرون قرنی السدین بعثت فیہم رسل سے بہتر میرا  
زمانہ ہے جس میں میں مبعوث کیا گیا۔

اس لئے بھی کہ کبھی ان کی راٹے اجماعی ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی ان کا مخالف ہوتا تو ان کے  
آثار کا تتبع کرنے والے علماء اس سے بے خبر نہ ہوتے جس صورت میں ایک صحابی سے ایک  
راٹے منقول ہو۔ اور دوسرے صحابی سے ایک اور بات مروی ہو تو ان دونوں کو ترک کرنے کا  
مطلب ان کے خلاف بغاوت کرنا ہوگا۔ اور یہ طرز فکری تشدد ہے مسترد کر دینے کے قابل ہے  
کبھی بھی نہیں ماننا چاہیے۔

اقوال صحابہ کی حجیت کے اثبات کے پیش نظر یہ چند دلائل ذکر کئے گئے  
ہیں۔ نیز اس لئے کہ اقوال صحابہ قیاس پر مقدم ہیں۔ ہم قبل ازیں ذکر کر  
چکے ہیں کہ صریح روایات کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا مسلک یہی تھا جو فروعات فقہیہ آپ سے  
منقول ہیں اور حنفی فقہ کی کتب میں مدون ہیں ان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اقوال صحابہ کو حجیت تصور نہ کرنے یا بالفاظ صحیح تر ان کی تقلید  
کے عدم جواز میں ہمیں کرنی کے دلائل ذکر کرنا چاہیے۔ کرنی کے قول کی اساس یہ ہے کہ راٹے کی بنا پر  
حکم دینا صحابہ میں معروف تھا اور ظاہر ہے کہ اجتہاد میں خطا کا احتمال ضرور ہوتا ہے کیونکہ صحابہ غلطی سے  
معصوم نہ تھے، خصوصاً جب کہ وہ ایک دوسرے کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ بنا بر ا خلاص وہ لوگوں کو  
اپنے اقوال کی تقلید کرنے کی دعوت نہیں دیتے تھے۔ ان کے اقوال کی صحت بھی ان کی نگاہ میں مشتبہ تھی۔  
عبداللہ بن مسعود اپنی راٹے کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

فان یکن خطاء فمینی ومن الشیطان ۱۰ (اگر میری راٹے غلط ہو تو اس کی ذمہ داری مجھ پر اور

شیطان پر عائد ہوتی ہے)

جب ہم پر صحابہ کی پیروی لازم ہے تو ہمیں چاہیے کہ اسی شاہراہ پر گامزن ہو کر ان کی طرح اجتہاد کریں  
یہی وہ اقتدا ہے جس کا حکم ہمیں اس حدیث میں کیا گیا ہے۔

۱۰ دیکھئے مجمع الزوائد ص ۱۹ ج ۱۰ ص ۱۰۰ میں اس کے ہم معنی الفاظ کی متعدد روایات ہیں (ع-ح) ۱۱ سنن ابی داؤد باب فین تزوج  
ولیسیم صداقا حتی مات (ع-ح)

اصحابی کا لفظ بالیہم اقتدا یتم اھتد یتم۔ میرے صحابہ آسمان کے ستاروں کی طرح تابندہ  
و درخشندہ ہیں۔ تم جس کی پیروی کرو گے راہ ہدایت کو پا لو گے۔

مذرجہ بالا بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اقوال صحابہ کا اتباع کرتے  
تھے۔ آپ کے بعض محترمین مذہب نے بعض فروع کے بل بوتے پر یہ دعوے  
کیا ہے کہ اقوال صحابہ کے مقابلہ میں آپ قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن ہم نے ان کے اپنے اقوال  
پر بھروسہ کیا ہے۔ کیونکہ آپ کا مسلک واضح کرنے میں آپ کے اپنے اقوال ہی بہترین ترجمان ہو سکتے  
ہیں۔ فروع مختلفہ بھی اسی کے حق میں ہیں۔ آپ کے ورع و تقویٰ اور اجلال و اکرام اسلاف  
کے پیش نظر یہی بات قرین عقل و قیاس ہے کہ آپ صحابہ کے اقوال کا اتباع کرتے ہوں گے۔  
مگر امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تابعین کے فتاویٰ واجب الاتباع نہیں سمجھے جاتے تھے۔

اسلامی اصول و قواعد  
میں سے

۱۔ فتوح الرحمن ص ۲۳ بحوالہ رزین۔ نیز مشکوٰۃ ص ۵۵ اس روایت کے صحت و ضعف میں اختلاف ہے  
محدثین کے نزدیک ضعف راجح ہے۔ (دع۔ ح)

(۴۱)

## ۴۔ اجماع

**اجماع کی تعریف** جن علماء کی رائے میں اجماع فقہ اسلامی کے اصولوں میں ایک اصول کی حیثیت رکھتا ہے ان سب کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے

کسی زمانہ میں امت اسلامیہ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر جمع ہو جانا اجماع کہلاتا ہے یہ اجماع کی صحیح ترین تعریف ہے۔ جمہور علماء اصول کے نزدیک یہی تعریف پسندیدہ ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے الرسالۃ میں یہی تعریف ذکر کی ہے۔ امام شافعیؒ اولین شخص تھے جنہوں نے اس کی تعریف لکھی۔ اس کا حجت ہونا واضح کیا اور اسے فقہ اسلامی میں معتبر سمجھا۔

**امام ابو حنیفہ کا موقف** سوال یہ ہے کہ کیا امام ابو حنیفہؒ اجماع کو اصول کی حیثیت دیتے تھے اور کیا آپ کا اجتہاد اس پر مبنی تھا، علماء احناف نے اس کا جواب

اثبات میں دیا ہے جب کہ فقہی فروع کی بنیاد اجماع پر قائم کی گئی اور بتایا گیا کہ امام ابو حنیفہؒ آپ کے اصحاب اجماع کی سب مختلف اقسام کو دین میں حجت سمجھتے تھے۔

اجماع قوی اور اجماع سکوٹی دونوں سے حجت لیتے تھے بلکہ فقہائے حنفیہ اس صورت کو بھی اجماع کی مخالفت ہی قرار دیتے ہیں کہ مثلاً کسی مسئلہ میں علماء کے دو قول ہوں اور مدت تک وہی چلے آ رہے ہوں۔ ان کے علاوہ تیسرا قول نہ پایا جائے۔ پھر اس کے بعد ایک اور شخص آئے اور ایسی بات کہے جو سابقہ دونوں سے بالکل الگ ہو یعنی اس کا قول نہ دونوں اقوال سے

لہ ملاحظہ ہو حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ مع حواشی صفحہ ۶۸۳-۶۸۴ (ع-ج)





اور غازیوں پر خرچ کیا جائے۔ اس مسئلہ میں صحابہ کے مابین اختلاف واقع ہوا اور دور و نزدیک بحث و مباحثہ کا بازار گرم رہا۔ حضرت عمرؓ نے صحابہ کو دوسرے جمع کیا۔ آخر فیصلہ یہ ہوا کہ یہ اراضی خلیفہ کے قبضہ میں رہے۔ اس پر اجماع ہونے کے بعد اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہ رہی۔

۲۔ اجماع کی دوسری اساس یہ ہے کہ دورِ اجتہاد میں ہر امام کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ ان سے کوئی ایسا شاذ قول صادر نہ ہو جو ان کے یہاں کے فقہاء کے خلاف ہوتا کہ اسکے منہاج فکر تک کو اجنبی نہ سمجھا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ فقہائے کوفہ کے اجماع کا بڑی سختی سے اتباع کرتے تھے۔ امام مالکؒ اہل مدینہ کے اجماع کو حدیثِ احوال پر ترجیح دیتے تھے۔ اسی طرح اجماعِ امت کا نظریہ ایک حجّت کی شکل اختیار کر گیا جس کی خلاف ورزی درست نہیں خیال کی جاتی تھی۔

۳۔ اجماع کی تیسری بنیاد وہ دلائل ہیں جن سے حجیتِ اجماع ثابت ہوتی ہے جیسے حدیثِ نبویؐ اور  
تجتمع امتی علی ضلالةٍ میری امت گمراہی پر مجتمع ہوگی)

بیر شارة المسلمون حسنا فهو عند الله حسنٌ (جس کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھا ہے)

اور وہ حدیث جو امام شافعیؒ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ فرماتے تھے۔ الامن سرہ یجیبتہ الجنة خلیزہ الجماعۃ فان الشیطان مع القذا و هو من الاثنینین العذۃ (جو جنت کے وسط میں جانا پسند کرے وہ جماعت سے وابستہ رہے کیونکہ شیطان لکھے آدمی کے ساتھ ہوتا ہے اور دوسے بہت دور ہوتا ہے)۔

دورِ اجتہاد میں اجماع کا مفہوم متعین نہ تھا۔ دورِ اجتہاد میں حجیتِ اجماع ان اساسات پر مبنی تھا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان دنوں اجماع کا معنی واضح نہ تھا۔ لہذا بہت سے مسائل کے متعلق علماء میں اختلاف پایا جاتا تھا کہ ان میں اجماع واقع ہوا ہے یا نہیں۔

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الرد علی سیر اللذراعی میں اجماع کے مفہوم میں امام اوزاعی کی مخالفت

ملاحظہ ہو اور شاذ اقوال میں ام، اور تخریج و تحقیق کے لئے دیکھئے تلخیص الجہیر ص ۲۸۹ (ج ۱) تخریج کے لئے دیکھئے ص ۳۴۴ (ج ۱) یہ استدلال امام شافعیؒ کے ہے (الرسالہ ص ۴۴) طبع احمد شاہ مروج (ج ۱) ص ۱۰۱

کرتے ہیں جب کہ امام اوزاعی نے جہاد میں گھوڑے کو مال غنیمت سے دو حصے دینے جانے کا فتویٰ دیا ہے  
 ہوئے ترکی گھوڑے کو حصہ نہ دینے کی رائے ظاہر کی۔ یہ کہہ کر کہ ترکی گھوڑا معروف نہیں لہذا اسے  
 حصہ نہیں ملے گا۔ امام اوزاعی فرماتے تھے کہ گذشتہ زمانہ میں ائمہ اسلام ولید بن یزید کے قتل سے پہلے  
 ترکی گھوڑوں کو حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔

امام ابو یوسفؒ ان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں میں نہیں سمجھتا تھا کہ اوزاعی فرس و برزوں  
 (ترکی گھوڑے) میں فرق کرتے ہوئے ایک موٹی سی بات بھی نا آشنا ہیں۔ حالانکہ عرب میں عام طور سے  
 راجح ہے اور اس میں ذرا بھرا اختلاف نہیں کہ عرب بولتے ہیں۔ ہذا الخیل (یہ گھوڑے ہیں) ہو سکتے  
 کہ وہ سب ترکی گھوڑے ہوں یا اکثر ان میں سے ترکی ہوں اور ہمیں معلوم ہے کہ لڑائی میں ترکی گھوڑے  
 عربی گھوڑوں کی طرح ہوتے ہیں۔ وہ بڑے نرم مزاج اور نفیس ہوتے ہیں۔ اور عربی گھوڑوں کی غرض  
 کہ بہت اچھی طرح پورا کرتے ہیں۔ باقی رہا اوزاعی کا یہ کہنا کہ سلف صالحین کا لفظ یہ یہی تھا ہو سکتا ہے  
 کہ آپ نے اہل حجاز یا مشائخ شام میں سے کسی ایسے شخص کو دیکھا جسے نہ دیکھا کرتا یا پھر مشہد سے  
 آشنا ہونہ اصول فقہ سے اسے کوئی لگاؤ ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ اجماع سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ العقاد  
 اجماع کا انکار کرتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں کہ یہ علماء حجاز اور بعض ان شامی لوگوں کا خیال ہے جو علماء  
 میں شمار نہیں ہوتے۔ امام ابو یوسفؒ اجماع کو حجت تصور کرتے ہیں مگر ان کے خیال میں یہاں اجماع واقع  
 نہیں ہوا۔

امام شافعیؒ متعدد مسائل میں علماء سے مناظرہ کرتے ہیں۔ موضوع بحث یہ ہے کہ آیا ان مسائل  
 میں اجماع منتقد ہوا ہے یا نہیں؟

مناظرہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آپ اصول دین کے سوا کسی اور مسئلہ میں اجماع کے قائل نہیں رہتے  
 بالیسے مسائل میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں جن میں توازن عملی ہو مثلاً ظہر کی چار رکعتیں وغیرہ۔  
 دیکھئے دورِ اجتہاد میں علماء العقاد و اجماع کے بارے میں کس قدر مختلف خیال تھے تاہم اس

۱۔ الرد علی سیر اللاداعی ص ۲۱ طبع مصر دینر بلا خطمہ الرود علی سیر اللاداعی کا جواب از امام شافعیؒ مندرجہ کتاب الام  
 ص ۳۰۶ ج ۴ - ع ۷ - ع ۸ ۱۔ دیکھئے کتاب الام باب جماع العلم ص ۲۵۱ - ج ۴



کی اصل حجیت میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ شاید امام شافعی پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنی کتاب الرسالہ میں اجماع کی تعریف منقح کر کے لکھی جسے ہم نے بیان کیا ہے۔

**اجماع سکوتی** | پھر حنفیہ کا دور آیا تو انہوں نے بھی اجماع کی حجیت تسلیم کرتے ہوئے اس کی نسبت امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے صاحبزادوں کی طرف کی ہے اور اس کے مختلف اقسام میں کچھ فرق نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ یہ مشائخ کا قول ہے جس میں اجماع قوی اور اجماع سکوتی دونوں برابر ہیں۔ تاہم اجماع کی اس آخری قسم یعنی اجماع سکوتی کو حنفیہ کے یہاں رخصت سمجھا جاتا ہے اجماع سکوتی کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ارباب ہست و کثادہ یا ارباب اجتہاد میں سے کوئی شخص ایک مسئلہ کے بارے میں حکم صادر کرے اور ابھی تک اس مسئلہ کے حکم میں تمام مکاتب خیال کا اتفاق نہ ہو اور اہل عصر میں یہ حکم عام طور سے پھیل جائے اور غور و تامل کی مدت جاتی رہے اور کوئی مخالف ظاہر نہ ہو۔ اجماع سکوتی کی ایک قسم وہ جو افعال سے متعلق ہوتی ہے۔ مثلاً اہل اجماع میں سے ایک شخص ایک فعل انجام دیتا ہے جس سے عام لوگ واقف ہوتے ہیں اور کوئی شخص اس پر معترض نہیں ہوتا۔ اتنے میں مدت غور و تامل گزر جاتی ہے۔

۱۔ واضح رہے کہ مصنف نے کشف الاسرار کے حوالہ سے لفظ بعد التاویل ذکر کیا ہے، لیکن کشف کی طرف مراجعت کی گئی تو اس میں یہ لفظ بعد التامل ہے لہذا ترجمہ میں جب جگہ اس کو اختیار کر لیا گیا کیونکہ اصول فقہ کی دوئم کتابوں میں بھی اسی طرح ہے (ع۔ ح۔ ج) ۲۔ دیکھیے کشف الاسرار ص ۲۲۸۔ اجماع سکوتی کی بیان کردہ صورت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حجیت کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے۔ اول یہ کہ جس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا گیا ہے وہ پہلے اختلافی مسئلہ نہ رہا ہو۔ ورنہ سمجھا جائے گا کہ انہی نظریات میں سے ایک نظریہ کا اظہار ہے اور اجماع نہیں ہے سکوت اختیار کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ چونکہ قبل ازیں آراء مختلفہ کا اظہار کیا جا چکا ہے۔ لہذا از سر نو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ دوسری یہ کہ سوچنے اور سمجھنے کی مدت ختم ہو جائے۔ لیکن کسی اعتراض و مخالفت کا پتہ نہ چلے۔

یہاں یہ بھی بتادینا ضروری ہے کہ اکثر علماء اجماع سکوتی کو حجیت نہیں سمجھتے۔ مثلاً امام شافعیؒ کہ انہوں نے الرسالہ ص ۵۳۲ میں اجماع کی ایسی تعریف کی ہے جس میں اجماع سکوتی داخل نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

”تو میں کہتا ہوں اور نہ کوئی اور عالم دین یہ بات کہہ سکتا ہے کہ غلام مسئلہ اجماعی ہے مگر اسی

صورت میں جب اپنے دور کے ہر عالم نے وہی ایک بات کہی ہو اور اپنے پیش رووں سے

اسی طرح حنفیہ کے یہاں اجماع سکوتی حجت ہے گو اس کی اساس فعلی ہو۔ اس کا قول ہوتا  
 ضروری نہیں۔ فخر الاسلام بزودی اس کے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”سب لوگوں کا مشغول کلام ہونا عاۃً و شواہد ہے بلکہ ہر عصر میں یہ دستور رہا ہے کہ اکابر مسند  
 تدیس پر فائز ہو کر فتوے دیتے ہیں اور باقی لوگ سر نیاز سمجھ کاٹے رکھتے ہیں۔ خاموشی اس صورت  
 رضا پر محمول ہوگی جب مسئلہ پیش کیا گیا ہو اور اسے سن کر سکوت اختیار کیا جائے۔ یہ دینی مسئلہ  
 کے اظہار کا مقام ہے اور مخالفت ہونے کی صورت میں خاموش رہنا دینی نقطہ نظر سے حرام ہے“

بقیہ حاشیہ از صفحہ ۴۹۲) وہی کچھ نقل کیا ہو ”جیسے ظہر کی چار گھنٹیں“ یا ”شراب حرام ہے“ اور اس قسم  
 کے اجماعی مسائل۔

اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ خاموش شخص کی طرف کوئی قول کیسے منسوب کیا جا سکتا ہے، نیز سکوت کا مطلب  
 یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ موافق ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابھی تک انہوں نے اس مسئلہ میں غور ہی نہ کیا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا  
 ہے کہ اجتہاد کیا ہو مگر اس کا کچھ نتیجہ برآ نہ ہوا ہو۔ اور اگر نتیجہ برآ ہوا بھی ہو تو ممکن ہے یہ نتیجہ اس ظاہر شدہ قول کے  
 خلاف ہو۔ لیکن انہوں نے اسے منظر عام پر بیان نہ کیا ہو اور مخفی رکھنے کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ غور و فکر کے  
 بعد مناسب وقت پر اس کا اظہار کیا جائے گا یا اس خیال کے پیش نظر کہ اس کے خلاف نظریہ کا قائل ان کی رائے  
 میں مجتہد ہو۔ اور وہ مجتہد پر اعتراض کرنا پسند نہ کرتا ہو۔ اس خیال کے تحت کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا وہ عرب کے  
 مارے خاموش رہا۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی مجتہد کا سکوت مجتہد کے قول کے اعلان کے باوجود اجماع پر  
 محمول نہیں کیا جائے گا۔

یہ نظریہ ظاہر یہ بعض حنفیہ اور حنبلی معتزلی سے منقول ہے۔ اکثر حنفیہ جیسا کہ متن میں مذکور ہے اسے اجماع  
 ہی قرار دیتے ہیں۔ بعض علماء کے نزدیک سکوت کو حجت ہوگا مگر اسے اجماع نہیں کیا جائے گا۔ بعض لوگوں کا خیال  
 ہے کہ اگر حاکم کی رائے پر علماء سکوت اختیار کریں تو وہ حجت نہیں اور اگر وہ فقیہ کی رائے پر خاموش رہیں تو اسے  
 اجماع سمجھا جائے گا۔

جن لوگوں کی رائے میں سکوت شرائط کی موجودگی میں اجماع کہلاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مخالفت یا  
 مناسب موقع کی تلاش کے لئے اظہار خاموشی کے احتمالات واضح نہیں ہیں۔ کیونکہ گفتگو کے وقت خاموشی اختیار  
 کرنا کلام کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جب ایک رائے عام طور سے ظاہر ہو چکی ہو تو اس کی تردید نہ کرنا (باقی بر صفحہ ۴۹۴)

عہ اصول بزودی بر حاشیہ کشف الامرار ص ۲۳۰-۲۳۱ ج ۳ (ع-ح)



اجماع سکوتی سے اخذ کردہ قواعد

اجماع سکوتی کی اساس پر یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ صحابہ و تابعین جب کسی مسئلہ میں مختلف انجیال ہوں پیش آمدہ

حادثہ میں ان کے دو قول ہوں یا زیادہ تو یہ اس بات پر اجماع سمجھا جائے گا کہ ان اقوال کے ماسوا کوئی اور قول معتبر نہیں ایسے قول کو باطل سمجھا جائے گا اور کسی ایسے قول کا احداث و اختراع کرنا و نہیں ہوگا۔ صاحب کشف الاسرار کی رائے میں یہ جمہور کا قول ہے۔

بلاشبہ اختلاف صحابہ کی صورت میں یہ ہرگز جائز نہیں کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر ایک ایسے قول کو اختیار کیا جائے۔ جس کا قائل صحابہ میں کوئی نہ ہو بلکہ مجتہد کو حق حاصل ہے کہ ان ہی میں سے جو قول اس کے نہارج قیاس کے زیادہ قریب ہو اسے اخذ کرے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہی ہے۔ ہم امام کے ان الفاظ کا اعادہ ضروری سمجھتے ہیں جو اکثر کتب میں مذکور ہیں۔

جب کتاب اللہ میں بخسے کوئی مسئلہ مل جاتا ہے تو اسے حذر جاننا ہوتا ہے۔ اگر قرآن میں نہ ہو تو حدیث نبوی میں اگر دونوں میں نہ گور نہ ہو تو اقوال صحابہ کو معمول بنانا ہوتا ہے جس کا قول چاہتا ہو اخذ کرنا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ان سب کے اقوال کو چھوڑ کر کسی دوسرے کا قول اختیار کروں جب نوبت ابراہیمؑ، شعیبؑ، حسنؑ، ابن سیرینؑ اور سعید بن مسیب تک پہنچتی ہے۔ آپ نے چند حضرات کے نام گناے۔ تو میں اجتہاد کرتا ہوں۔ جیسے انہوں نے کیا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر صحابہ کا ایک ہی قول ہوتا تو امام ابوحنیفہؒ اس کی تقلید کرتے اور اگر متعدد اقوال ہوتے تو اپنے حسب مزاج و قیاس جس قول کو پسند کرتے اخذ کر لیتے۔

(لغیہ حاشیہ صفحہ ۴۹۴) دلیل موافقت ہے کیونکہ اگر وہ اس کے خلاف ہوتے تو ضرور اظہار خلاف کرتے کیونکہ یہ گفتگو کا موقع ہے اور خاموشی اختیار کرنا بعید از قیاس ہے۔ لہذا مخالفت کا احتمال واضح نہیں اور نہ کسی دلیل پر مبنی ہے لہذا ناقابل التفات ہے جس احتمال سے استدلال ساقط ہو جاتا ہے وہ ہر احتمال نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ احتمال کہ علامات جس کے شاہد ہوں اور اس کے معارض نہ ہوں اور ظاہر ہے کہ علامات یہاں احتمال موافقت کے شاہد ہیں نہ کہ مخالفت کے لہذا موافقت کا اختیار کیا جائے گا۔ (مصنف)



اس قول سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ آپ اقوال تابعین یا تبع تابعین میں اس اصول کے پابند نہ تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد فرماتے اور ان کے منقرض اقوال کو اپنا مسلک نہ بناتے جب آپ کے ذاتی قیاسات مجموعی یا انفرادی اعتبار سے ان کے اقوال سے متضادم ہوتے تو آپ اپنے قیاسات کو بناء عمل قرار دیتے۔ آخر آپ کو بھی ان کی طرح حق اجتہاد حاصل تھا۔ وہو رجل وہو رجال

بعد از صحابہ کے مجموعہ اقوال سے خروج میں امام صاحب کا طرز عمل امام یہاں دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں

۱۔ سوال یہ ہے کہ کیا امام ابوحنیفہ صحابہ کے بعد آنے والے لوگوں کے اقوال کے پابند تھے یا اس طور کہ ان سے خروج پسند نہ کرتے تھے اور ان کے اقوال کو بھی مجموعی حیثیت سے اجتناع سمجھتے تھے کہ اس سے آگے بڑھنا گوارا نہ کرتے

مجموعی اس سوال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آپ سے نقل کردہ عبارت واضح ہے یا کم از کم اشارہ یہ واضح کرتی ہے کہ آپ اس کے پابند نہ تھے کیونکہ جب آپ حسن بصری، ابن سیرین، ابن مسیب اور ابراہیم نخعی جیسے تابعین کے اقوال کے پابند نہ تھے بلکہ ان کی طرح اجتہاد کرتے تھے۔ تو ان کے بعد آنے والے لوگوں کے اقوال ان کے یہاں کیونکہ حجت ہو سکتے تھے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کے اقوال میں یگانگت نہ تھی تاکہ اتفاق و اتحاد بذات خود حجت کی شکل اختیار کر لیتا۔ دوسری یہ کہ ان کے افکار و نظریات آنحضرت کے مشاہدات سے بھی وابستہ نہ تھے تاکہ ان کے اقوال کی خلاف ورزی کو۔ گو وہ باہم مختلف ہوں۔ حدیث نبوی کی مخالفت پر محمول کیا جاتا۔

حنفی مجتہدین میں یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے کہ جب کسی زمانہ میں ایک مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال پائے جاتے ہوں تو کیا ان کی پابندی کی جائے یا نہیں؛ بعض نے مطلقاً ان پر عمل کرنا ضروری قرار دیا ہے۔ اور بعض نے کسی قید و شرط کے بغیر عمل سے روکا ہے۔

تابعین عمل کی دلیل یہ ہے کہ علماء کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ پیش آمدہ مسئلہ میں اختلاف خیال کی گنجائش موجود ہے اور اجتہاد کرنے سے جس نتیجہ پر پہنچیں اسے قابل عمل قرار دینا چاہیے۔ لہذا یہ درست ہے کہ ان متعارض اقوال کو چھوڑ کر کسی اور قول پر عمل کیا جائے گو یا اختلاف کی گنجائش اب تک موجود ہے اور اب بھی پہلوں کی آراء سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔

بعض علماء اصول نے اس میں یہ تفصیل کر دی ہے کہ اگر نئے قول سے کسی اجماعی مسئلہ کی تردید ہو جاتی ہو تو یہ قول حادث و ضروری تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بھائیوں اور بہنوں کے ساتھ داد بھی دینا تو اس پر سب صحابہ متفق تھے کہ داد، بھائی بہنوں کی موجودگی میں وارث ہوگا۔ لیکن اختلاف اس میں ہو گیا کہ بعض کے نزدیک داد سب بھائی بہنوں کو ورثہ سے محروم کر دے گا۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ محروم نہیں ہوں گے بلکہ ورثہ میں داد کے شریک ہوں گے۔ یعنی وہ ان کے لئے صاحب ثابت ہوگا۔ اگر کوئی مجتہد اس کے بعد یہ بات کہے کہ داد باسکل وارث نہ ہوگا تو یہ اجماعی مسئلہ کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ داد کے استحقاق ارث پر تو اجماع ہو چکا۔ لہذا اس کو ورثہ سے محروم کرنے کا فتویٰ دینا اجماع، ایجاب و قوی کی خلاف ورزی ہوگی۔

اور اگر جدید قول سے ان کا متفقہ مسئلہ قائم رہتا ہو۔ بائیں طور کہ کچھ وجوہ ایک جانب سے کی جائیں اور کچھ دوسری جانب سے تو ایسا قول قابل قبول ہوگا۔ مثلاً اس صورت مسئلہ میں کہ میت کے وارث اگر ماں باپ اور زوجین میں سے کوئی ایک ہوں ایسی صورت میں میراث انہی میں منحصر ہوگا۔ اس میں صحابہ باہم متفق ہیں۔ بعض صحابہ کہتے تھے کہ سارے ترکہ سے ماں کو ثلث ملے گا۔ بخلاف ازیں بعض کا خیال تھا کہ میان بیوی سے جو موجود ہو اس کا حصہ دے کر باقی سے ماں کو ثلث ہوگا۔ اب اگر کوئی عالم یہ کہتا ہے کہ حبیب وارث، میت کے والدین اور بیوی ہوں تو والدہ کو پورے ترکہ کا ثلث دیا جائے گا اور حبیب وارث، والدین اور خاوند ہوں تو خاوند کا حصہ دینے کے بعد جو بچے گا اس کا ثلث والدہ کو دیا جائے گا۔ تو اس سے دونوں اقوال سے شذوذ نہیں کیا اس لئے وہ اجماع سے خروج کرنے والا نہیں تصور کیا جائے گا۔

بعض علماء کا قول ہے کہ مجتہد، صحابہ کے اختلاف کی صورت میں تو پابند ہوگا کہ ان کے اقوال کو چھوڑ کر دوسروں کے اقوال کو اخذ نہیں کر سکتا۔ مگر صحابہ کے مابعد مجتہد، دوسروں کے اقوال کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کی عبارت سے اسی معنی کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اقوال صحابہ کا التزام کرتے وقت ان سے تجاوز نہیں کرتے بلکہ صحابہ کے موافق قیاس قول کو لیتے تھے لیکن صحابہ کے اقوال کو اخذ کرنے کا یہ معنی نہیں کہ وہ

اس کو اجماع صحابہ سمجھتے تھے بلکہ اس لئے کہ آپ منقول روایات کے دائرہ سے باہر نہیں جانا چاہتے تھے۔ اور نہ سلف صالحین کے اتباع سے نکلنا آپ کو گوارا تھا۔

نیز اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کی رائے میں صحابہ کو آنحضرت کی پابریکت بحت سے لاتعداد فوائد حاصل ہوئے تھے۔ علم دین کا فہم و شعور حاصل ہوا۔ شرعی احکام اور ان کے اغراض و مقاصد کی پہچان حاصل ہوئی۔ روایات میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ فرمایا کرتے تھے۔

صحابہ کا ایک گھڑی بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت مبارک میں بیٹھا سا ہا سال تک طلب علم کرنے سے بہتر تھا۔ صحابہ ہی وہ خوش نصیب لوگ تھے جنہوں نے قرآن کے مقامات نزول کو دیکھا۔ جو واقعات قرآنی احکام اور اسباب نزول سے وابستہ تھے انہیں چشم خود

ملاحظہ فرمایا۔“

لہذا صحابہ کے اقوال کا التزام و تبع اس لحاظ سے کہ یہ ان خصوصیات کے حامل تھے اور اجماع ہونے کے اعتبار سے ان کے اقوال کی اطاعت کہ مبادا ہم ان تمام اقوال کی حدود سے نکل جائیں۔ جن میں اختلاف محصور ہے۔ یہ دو مختلف چیزیں ہیں اور ان میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں صحابہ کے اقوال میں غصود ہونے کی اس لئے ضرورت ہے کہ صحبت نبوی کی برکت سے ان کا اجتہاد تقلید کا درجہ حاصل کر چکا تھا۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ سنت کے لگ بگ تھا۔ اندریں صورت، ان کے اقوال سے خروج اختیار کرنے کا معنی ابتداء ذی راہ نکالنا ہوگا اور اس طریق سے کسی پیروی کے سمانی ہوگا۔ حالانکہ افراط و تفریط اور اعتدال کی حدود تجاوز کرنے سے متعلق صرف اتباع سلف میں مضمحل ہے لیکن دوسری صورت میں خروج سے معاف

کی وجہ ان کے اقوال کو اجماع کی حیثیت دینا ہوگی۔ پھر اس کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کے عموم میں داخل کرنا ہوگا۔ لا یجتمع امتی علی ضلالة تو گویا اس کی حجیت بوجہ مطلق اجماع ہوگی بوجہ اجماع صحابہ نہ ہوگی مگر قبل ان میں تبایا جا چکا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صحابہ کے متفق علیہ اقوال کی موجودگی میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ شرف صحبت کی بنا پر ان کے اقوال بڑی قدر قیمت کے حامل ہیں مگر تابعین کو یہ مقام نصیب نہیں اور ان کے مقابلہ میں امام ابو حنیفہ کو بھی حق اجتہاد حاصل ہے۔ کیونکہ تابعین کی طرح انسان وہ بھی تھے۔



حنفی علماء کے اصول فقہ امام ابوحنیفہ  
 اور ان کے اصحاب کی طرف اجماع

حنفی نقطہ نظر سے متعلقہ اجماع کی بعض تفصیلات

کے بارے میں چند تفصیلات منسوب کرتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ اجماع کو منعقد کرنے والوں کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اہل بھی ہوں۔ لہذا بدکردار لوگ اور اصحاب بدعت اجماع میں داخل نہیں ہوں گے۔ کیونکہ بدکردار لوگ عزت و وقار کے حامل نہیں اور اجماع میں داخل حضرت کی رائے کو اس لئے معتبر سمجھا جاتا ہے کہ اس میں ان کی عزت افزائی ہے اور اس بات کی شہادت دینا کہ وہ اچھے اور بہتر لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے فرمان کاتب ہیں۔  
 اُمَّةٍ اَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ تَامِرَاتٍ بِاَمْرٍ وَّ تَنْكُرَاتٍ بِعَيْنِ الْمُنْكَرِ (الاحزاب) کا مصداق ہیں۔ نیز اس لئے کہ اہل بدعت مثلاً شیعہ، خوارج اپنے مخصوص عقائد کی حمایت میں تعصب سے کام لیتے ہیں عام مسلمانوں کے افکار و نظریات کو نظر انداز کر دیتے ہیں لہذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں پس خوارج روایت اور اتفاق کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا اور تنقیح کے یہاں حجت تصور کیا جائے گا۔

لیکن کیا انعقاد اجماع میں اجتہاد کی صلاحیت شرط ہے یا نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرعی مسائل اسلام کے وہ اہم ترین مسائل جو عام لوگوں کے لئے ہوتے ہیں اور جن میں فکر و نظر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان میں اجتہاد شرط نہیں جیسے قرآن مجید کو نقل کر کے متاخرین تک پہنچانا۔ اور پانچ نمازیں پڑھنا۔ ہاں جو مسائل محتاج نظر و اجتہاد ہیں ان میں اجماع صرف مجتہدین کے اتفاق سے قائم ہو سکے گا۔ اگر بعض شواہد اس کے خلاف ہوں تو ان کا اختلاف ناقابل اتفاق قرار دیا جائے گا اور اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔

علمائے حنفیہ ان تفصیلات کے دوش بدوش کہ اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے۔ ائمہ مذہب کی طرف شرط اجماع کی تفصیلات بھی منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے یہاں یہ ضروری نہیں کہ اجماع کا دو درجہ ہو جائے اور اس میں کوئی مخالفت رونما نہ ہو جیسا کہ امام شافعی کی جانب منسوب ہے کہ آپ اقراض عصر کو ضروری سمجھتے تھے۔

صحیح بات یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اقراض عصر کی قید ضروری نہیں۔ ان کے رسالہ میں اس شرط کا کہیں نشان نہیں پایا جاتا (مستند)

علماء حنفیہ اجماع کی ایک اور شرط میں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کا اختلاف ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے کہ جس اجتہادی مسئلہ میں اجماع منعقد کیا جا رہا ہے سلف میں محل بحث اختلاف رہ چکا تھا یا نہیں؟ وہ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسی کوئی شرط معتبر نہیں رہنا چنانچہ ان کے نزدیک وہ اجماعی مسئلہ ہے اگرچہ صحابہؓ میں اختلافی رہ چکا ہو تاہم اس میں اجماع منعقد ہو جائے گا اور وہ حجت لازمہ ہوگا جس میں کسی کو اختلاف کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ خواہ یہ مخالفت سلف صالحین کے کسی قول پر کیوں نہ مبنی ہو؛ لیکن اگر خلی کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حجیت اجماع کے لئے یہ ضروری ہے کہ اجماعی مسئلہ صحابہؓ میں اختلافی نہ رہ چکا ہو اور جس مسئلہ میں صحابہؓ سے اختلاف منقول ہو اس میں اجماع کو حجیت نہیں تصور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر بعد کے زمانہ میں کوئی شخص اپنے اختلاف میں کسی صحابی کے قول پر عمل کرے گا تو اس کو آثارِ سلف کا متبع سمجھا جائے گا اور وہ مبتدع نہیں ہوگا۔ اگرچہ وہ اجماع پر عمل نہیں کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ایک فرع سے یہ اختلاف اجماع اور بیع اہبات الاولاد کا مسئلہ اخذ کیا گیا ہے جس میں امام محمدؒ ان کے مخالف ہیں۔ یہ فرع اہبات الاولاد کی فروختگی سے متعلق ہے۔ اصل قصہ یہ ہے کہ ام ولد لونڈیوں کی بیع کا مسئلہ صحابہؓ میں اختلافی تھا۔ اکثر اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے: تم ایسی لونڈیوں کو کیونکر فروخت کر سکتے ہو۔ حالانکہ تمہارا گوشت پوست ان سے مل چکا ہے۔ حضرت علیؓ، جابرؓ اور دیگر صحابہؓ اسے جائز سمجھتے تھے۔ حضرت علیؓ فرماتے تھے: حضرت عمرؓ اور میں بالاتفاق ام ولد لونڈیوں کو فروخت کرنا ناروا سمجھتے تھے مگر اب میں اسے جائز سمجھتا ہوں۔ حضرت جابرؓ فرماتے تھے:۔

”ہم عہد نبوی میں اہبات الاولاد کو بیچا کرتے تھے۔ علماء کا بیان ہے جب تابعین کا دور آیا تو اہبات الاولاد کی بیچ کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا تابعین کا اجماع اس قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی مخالفت روا نہیں، اور یہ مسئلہ ایسا اتفاقی تصور کیا جائے گا جس میں کسی کا اختلاف نہیں، اور اگر یہ اجماع ایسا ہے تو ام ولد اس لونڈی کو کہتے ہیں جس کا آقا اس سے بیعت کرے اور اس سے بچ پیدا ہو تو یہ آقا اس بات کا دعویٰ دار ہو کہ یہ بچ اس کا ہے (مصنف) ماہ کشف الاسرار ص ۸۹۶ ج ۳ (مصنف)



تو کسی قاضی کو ذبح حق حاصل نہیں کہ اس قسم کی لوٹ پوٹوں کی بیع کے جواز کا حکم صادر کرے۔ کیونکہ قاضی یہ فیصلہ کسی اجتہادی مسئلہ میں نہیں کر رہا بلکہ ایک ایسے معاملہ میں جو اجماعی ہے لہذا اس کا یہ فیصلہ خلاف اجماع ہوگا۔ اور اگر تابعین کا اتفاق اجماع قرار نہیں دیا جاتا تو قاضی صحت بیع کا حکم کر سکتا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اجماع منقطع نہیں ہوا بلکہ وہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے جو صحابہؓ کے مابین محل خلاف رہ چکا ہے۔ قاضی جب صحت بیع کا فیصلہ کرتا ہے تو اس کا حکم قول صحابی کے عین مطابق ہے۔ لہذا اس کے فیصلہ کو ناطق تصور کیا جائے گا۔ لیکن کیا امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب

سے یہ مذہب مروی ہے؟ — امام محمدؒ سے اس مسئلہ میں ایک ہی روایت بیان کی گئی ہے اور وہ یہ کہ اہانت الاولاد کی بیع باطل ہے۔ اور اگر قاضی یہ فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ باطل ہوگا۔ اور نافذ نہیں ہوگا۔ اس لئے علماء کے نزدیک امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اجماع منقطع ہو کر حجت قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ اجماع سے پہلے وہ مسئلہ سلف میں محل خلاف رہ چکا ہو کیونکہ اجماع منقطع ہونے سے سابقہ اختلاف مٹ جاتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک یہ

کہ قاضی اگر بیع اہانت الاولاد کا فیصلہ کرے تو اس کا یہ فیصلہ ناطق نہ ہوگا اس قول کے مطابق

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں متفق رائے ہوں گے۔ دوسری ابو الحسنؒ کی روایت کرتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ نافذ سمجھا جائے گا۔ اس صورت میں آپ کا قول امام محمدؒ کے قول کے خلاف ہوگا بلکہ ایک تیسری روایت جامع الفصولین میں ذکر کی گئی ہے کہ قاضی کا فیصلہ اس صورت میں نافذ ہوگا جب کوئی اور قاضی بھی اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہذا اگر بیع کے ناروا ہونے والی روایت پر اعتماد کیا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہوگا کہ تابعین کا اتفاق ایک قابل اعتماد اجماع ہے اور بعد میں آنے والوں کے لئے واجب الاتباع ہوگا اگرچہ صحابہ میں یہ مسئلہ اختلافی رہ چکا ہو۔ بخلاف لڑیں اگر بیع کے جواز والی روایت کو معتبر سمجھا جائے تو اس کی تشریح میں علمائے اختلاف سے کفرخی اور شمس الائمہ حلوانی وغیرہ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجماع اسی صورت میں حجت لازمہ تصور کیا جائے گا اور اس کے خلاف فیصلہ صادر کرنا ناروا ہوگا جب کسی زمانہ میں فقہاء کا اجماع قائم ہونے سے قبل وہ دور صحابہ میں محل نزاع نہ رہا ہو۔

بعض علماء کی رائے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ میں ہرے سے کوئی اختلاف ہی نہیں بلکہ



اس روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ کے قول کی تخریج یہ ہوگی کہ یہ اجماع متاخر ہے جس کو اکثر علماء نے اجماع مانا ہی نہیں۔ پہلے مختلف فیہ تھا جب قاضی نے اہل اولاد کی بیع کے جواز کا فیصلہ صادر کیا تو اس نے اس اجماع پر اعتماد نہ کیا اور چونکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ تھا لہذا قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ پھر امام ابو حنیفہ نے جب اس فیصلہ کو جائز تصور کیا تو اس کا یہ معنی نہیں کہ ان کے یہاں اجماع معتبر نہیں۔ اجماع یقیناً ان کے یہاں معتبر ہے لیکن وہ اعتراف کرتے ہیں کہ یہ مجتہد فیہ ہے۔ اجماع منعقد ہوتا تو صحیح تھا۔ جب ایک قاضی نے اس کا عدم انعقاد اختیار کر لیا تو اس کے فیصلہ کا احترام کیا جائے گا۔ اس تخریج کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے یہاں ان مسائل میں بھی اجماع منعقد ہو سکتا ہے جو صحابہ میں اختلافی رہ چکے ہوں۔ اجماع کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ صحابہ کے دواووال میں سے ایک قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

یہ ہے وہ مسئلہ جس سے بعض علماء نے امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا خلافت استنباط میں **تقیح بحث** کیا ہے کہ کیا ایسا اجماع لازم الاتباع ہوگا یا نہیں؟

ہم نے اس شرط کا طریق استنباط اور اس میں اختلاف عدم اختلاف قاری کے سامنے رکھ دیا ہے اور آپ دیکھ رہے ہیں وہ اس دعوے پر مبنی ہے کہ اہل اولاد کی بیع کے عدم جواز پر تالیف کا اجماع تھا لیکن کیا یہ دعوے کسی شک و شبہ کے بغیر ثابت بھی ہے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ مدینہ کے شیخ الثالبعین سعید بن مسیبؒ ان کی بیع کو ناجائز قرار دیتے تھے۔ شیخ کو فہم ابراہیم نخعیؒ بھی اسے ناجائز سمجھتے تھے۔

دوسری جانب امام ابو حنیفہؒ حضرت عمرؓ سے بواسطہ ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر پر چڑھ کر منادی کر رہے تھے کہ اہل اولاد کی بیع حرام ہے۔ جب لوٹدی اپنے آقا کے لئے بچہ جن چکی ہو تو اس پر غلامی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا سعید بن مسیبؒ اور نخعیؒ کا اتفاق اجماع کہلائے گا؟ اور کیا بصرہ، مکہ، شام، یمن اور دیگر اقطار و امصار کے فقہاء بھی ان سے متفق تھے اور ہر تابعی اپنے پیش رو اہل اجتہاد کے متعلق یہ بیان کرتا تھا کہ ان کا قول بھی یہی تھا۔

ہم نے کتب ظاہر الروایہ کی شرح المبسوط میں شخصی کے باب ام الولد کا مطالعہ کیا۔ میں شخصی کہتے ہیں کہ اہمات الاولاد کی بیع کا مسئلہ اختلافی ہے۔ جمہور کے نزدیک ان کی بیع روا نہیں۔ حنفیہ بھی جمہور میں شامل ہیں۔ شخصی جمہور کے مسلک کے اثبات میں حدیث آثار صحابہ اور قیاس کے دلائل دیتے ہیں مگر اجماع سے احتجاج نہیں کرتے۔ کیونکہ تابعین کا اجماع اس مسئلہ میں محل نظر و تامل ہے۔ جب سرے سے اس مسئلہ میں اجماع کا انعقاد ہی مشتبہ ہے اور یہ دعویٰ بلا دلیل ہے تو اس پر مبنی استنباطات کسی طرح قابل التفات نہ ہوں گے کیونکہ وہ ایک ایسے امر پر مبنی ہیں جو ثابت نہیں ہے اور اگر تسلیم کر لیں کہ اہمات الاولاد کی بیع کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع منعقد ہو چکا ہے تو کیا امام ابو حنیفہ نے اس اجماع کو حجت قرار دیا ہے نہیں معلوم ہے کہ آپ حضرت عمرؓ کے قول سے احتجاج کرتے تھے۔ مگر نصیباً یا اثباتاً اجماع کا ذکر زبان پر نہیں لاتے۔

حق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ کی تخریج کسی صحیح اساس پر مبنی نہیں جس سے یہ نظریہ قائم کیا جا سکے کہ اجماع کا تصور سلباً یا ایجاباً آپ کے دماغ پر مستولی تھا کہ آپ اسے دوران مطالعہ پیش نظر رکھتے تھے اور احکام بیع وغیرہ کے استخراج میں اس سے مدد لیتے۔

علمائے اصول فقہ حنفی کہتے ہیں کہ اجماع دلیل قطعی ہے۔ بعض علماء اجماع دلیل قطعی ہے یا ظنی؟ کا کہنا ہے کہ دلیل ظنی ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے تفصیل کرتے ہوئے اجماع کے تین درجے مقرر کر دیئے ہیں۔

۱۔ بعض علماء نے بہت عمدہ تفصیل بیان کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر اجماعی مسئلہ ایسا ہو کہ جس کو عام و خاص سب لوگ جانتے ہوں۔ مثلاً نمازوں کی تعداد۔ رکعات کی تعداد۔ حج اور روزہ کی فرضیت اور ان کا وقت۔ زنا، شراب، چوری اور سود کی حرمت، ایسے مسائل کا منکر کافر ہے کیونکہ وہ ایک ایسی چیز کا منکر ہے جو قطعی طور سے دینی ہے۔ لہذا وہ اس طرح ہے جیسے صداقت رسول کا منکر اور اگر مسئلہ ایسا ہو کہ جسے خواص ہی معلوم کر سکتے ہوں جیسے پھوپھی، بھتیجی، خالہ بھانجی کو کسی شخص کے نکاح میں جمع کرنا یا وقوف عرفات سے قبل جماعت کرنے سے حج کا فاسد ہو جانا۔ وادی کو چھٹے حصہ کا وارث قرار دینا۔ واداک کی موجودگی میں بنی الام کا وراثت سے محروم ہونا۔ یا قائل کو میراث سے حصہ نہ دینا ایسے مسائل کا منکر کا نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اسے گمراہ اور خطا کار قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ اجماع اگرچہ قطعی ہے مگر منکر تاویل سے کام لے رہا ہے اور تاویل کرنے والا کافر نہیں کہلائے گا۔ (مصنف) اس تفصیل میں مزید تنقیح و تحقیق کی گنجائش ہے (دعویٰ ح)

- ۱۔ سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع صحابہ کا اجماع ہے۔ جو حدیث متواتر اور قطعی دلائل کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ صحابہ (شریعت کے) معنی شاید تھے۔
  - ۲۔ دوسرے درجہ پر تابعین کا اجماع ہے جو کسی غیر اجتہادی مسئلہ میں منعقد ہوا ہو۔ یہ حدیث مشہور کا درجہ رکھتا ہے۔
  - ۳۔ تیسرے درجہ کا اجماع وہ ہے جو کسی اجتہادی مسئلہ میں ہوا ہو۔ یہ خبر واحد کی طرح ظنی ہے اور اس کے ثابت ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔
- یہ تقسیم اس صورت میں ہے جب اجماع کی خبر بطریق تواتر نقل ہوئی ہو۔ اگر اجماع کی خبر بطریق اتحاد پہنچی ہو تو ایسا اجماع مفید نہیں۔ خواہ وہ اجماع صحابہ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اجماع صحابہ اگرچہ بذات خود قطعی دلیل ہے مگر بطریق اتحاد منقول ہونے سے خبر واحد کی طرح ظنی ہو کر رہ جاتا ہے جیسے احادیث نبویہ اگرچہ دین میں قطعی طور سے حجت ہیں۔ مگر اخبار اتحاد میں نقل کے اعتبار سے ظنیت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ قطعی نہیں رہتیں۔

بائیں ہمہ اجماع ہر حال میں قیاس سے مقدم ہوگا۔ فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔  
 ”جب نے اجماع کا انکار کیا اس نے اپنے دین کو برباد کر لیا کیونکہ تمام اصول دین کا انحصار مسلمانوں کے اجماع پر ہے۔“

**سند اجماع** | خیر یہ ہے خلاصہ اجماع کے بارے میں فخر الاسلام کی بیان کردہ تصریحات کا لیکن کیا یہ سب کچھ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے اقوال سے ماخوذ ہے؟ بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ فخر الاسلام نے ذکر نہیں کیا کہ ان اقوال کا کیا ماخذ ہے؟ بہر کیف ان نظریات کی نسبت امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کی جانب کیسی بھی ہو! ہم فخر الاسلام اور دیگر علماء اصول کے بیان کردہ قاعدہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری خیال کرتے ہیں اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو علماء اجماع کو محبت قرار دیتے ہیں وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع کسی سند پر مبنی ہونا چاہیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ علماء کسی شرعی سند کے بغیر ایک بات پر جمع ہو گئے ہوں۔ فخر الاسلام اس کا نام ”السبب الباعث علی الاجماع“ رکھتے ہیں۔ یہ سند یا سبب باعث حدیث ہونا ہے یا قیاس۔ مگر اجماع منعقد ہو جانے پر اس کی سند خارج از بحث قرار پاتی ہے۔ بلکہ وہ بذات خود



حجتِ لازمہ تصور کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجماع کے حجتِ لازمہ ہونے کا سبب نہ خبر واحد ہے اور نہ قیاس۔ بلکہ اجماع بذاتِ خود واجب الاتباع حجت ہے۔ لہذا وہاں اجماع کی سند پر حجت نہیں کی جاتی کہ آیا اس سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اور یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اجماع کرنے والوں کو غلط کار قرار دیا جائے۔ اجماع میں یہ قوت مشہور حدیث کی بنا پر پائی جاتی ہے لا تجتمع امتی علی ضلالة۔

حجیتِ اجماع ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جو اجماع پر مستشرقین یورپ کے اعتراضات امام ابوحنیفہؒ اور دیگر علماء کی طرف منسوب ہے

اور یہ ایک بدیہی بات ہے اور وہ تمام لوگ اس سے بخوبی آشنا ہیں جنہوں نے اجماع سے متعلق بیان کے بیانات کا مطالعہ کیا ہے۔

اس موقع پر ان یورپین مصنفین کے اعتراضات کا جواب دینا ضروری خیال کرتے ہیں جو انہوں نے اجماع کے مسئلہ پر وارد کئے ہیں۔ ان کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے۔

حدیث نبوی لا تجتمع امتی علی ضلالة مسلمانوں کے نزدیک اجماع کی اساس ہے۔ اس پر سورہ نساء کی آیت نمبر ۱۱۵ بھی اضافہ کی جا سکتی ہے جس میں مذکور ہے من یتبع غیر سبیل المومنین (جو مسلمانوں کے راستے پر نہ چلے) اس آیت میں ان لوگوں کے لئے وعید ہے جو مسلمانوں کی راہ پر گامزن نہیں ہیں۔

اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت نمبر ۱۴۳ جس میں ارشاد ہے کذالک جعلنا کما تہم وسطاً بھی حجیتِ اجماع کی دلیل میں پیش کی گئی ہے۔

یورپین مصنفوں کا کہنا ہے کہ اس طرزِ تفکیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنی مرضی سے شرعی اعمال و عقائد اور سنن گھڑ لئے اور اس کا نام اسلام رکھا۔ یہ صرف دوسرے (صحیح) طریقے سے حاصل کردہ احکام پر اکتفا نہیں کیا چنانچہ اس اجماع ہی کی برکت ہے کہ جو کام آغاز اسلام میں بدعت کہلاتے تھے اب مسلمانوں میں رواج پانے لگے ہیں اور پہلا طریق بدل کر رکھ دیا گیا ہے۔ مثلاً اولینے سے تہلیل

عملی طور سے اسلام کا ایک جزو بن گیا ہے اور اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہو گی کہ عصمت نبی کے اجماعی عقیدہ نے مسلمانوں کو بہت سی قرآنی آیات سے منحرف کر دیا ہے پس اجماع سے صرف یہی نہیں ہوا کہ بہت سی باتیں جو دین میں داخل تھیں اس میں گھس آئی ہیں۔ بلکہ دین کے بنیادی حقائق اور اعم عقائد کی دنیا ہی بدل گئی۔ اور اب تو اجماع کو نہ صرف مسلمان بلکہ غیر مسلم بھی اصلاح کا مؤثر ذریعہ سمجھتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ اگر مسلمان ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوں تو وہ کیا کچھ نہیں کر سکتے۔

یہی یہ بات کہ مستقبل میں اجماع کیا ردل ادا کرے گا اس میں علماء یورپ مختلف خیال

رکھتے ہیں۔

گولڈزیہر جس نے اجماع کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنا دعویٰ کیا ہے یہ نظریہ کہتا ہے کہ اجماع کا مستقبل بڑا درخشاں ہے، خلاف ازیں سنوگ ہر جو نیہ رزنوخ ہر گونن کا خیال ہے کہ فقہ پر اور ہو چکی ہے لہذا اجماع سے کوئی زیادہ توقع نہیں کی جاسکتی ہے۔

یہ اجماع کے بارے میں یورپ میں مصنفین کے خیالات ہیں، اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صحیح طور سے اجماع کا مطلب ہی نہیں سمجھ سکے۔ وہ اس حیثیت سے اجماع کا

**جوابات**

ذکر کرتے ہیں کہ گویا وہ اسلام میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جس میں نیکو نظر کو کوئی گنجائش نہیں۔ ان کے خیال میں اجماع کا مطلب عوام کا کسی بات پر جمع ہونا ہے۔ ان کے خیال میں اجماع عقائد و اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ اجماع قرآن مجید کی قطعی آیات کے مخالف ہو سکتا ہے اور احادیث کے بھی اور کتاب و سنت سے مقدم ہے!۔ اجماع، کتاب و سنت کے احکام کے علاوہ

شرعیات جدیدہ کے لئے اساس بنایا جاسکتا ہے! اجماع کے طفیل بہت سے عقائد بدل گئے۔ اور ان کی جگہ نئے عقائد نے لے لی جو دین میں ثابت نہیں ہیں! وغیرہ وغیرہ۔ لیکن حقیقت یہ ہے

کہ اجماع اور اہل اجماع کے متعلق یورپ میں مصنفین کے یہ خیالات بہت سی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔

اول توجیہ اجماع کا مسئلہ مسلمانوں کا متفقہ نہیں۔ بعض ایسے علماء جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں

اجماع کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے تاہم جن کو اس کے وجود کا اعتراف ہے ان کے سامنے بھی جب

۱۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد اول شماره نمبر، لفظ اجماع



کسی مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے تو اس میں وجود اجماع کا وہ بھی انکار کر دیتے تھے چنانچہ امام شافعیؒ اپنے حریف مقابل کے دعوئے اجماع کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں صرف دین کے اصولی مسائل میں اجماع کا دعویٰ کرنا ممکن ہے۔ مثلاً نمازوں کا پانچ ہونا، فرض رکعات کی تعداد وغیر ذالک۔ ثانیاً امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صرف صحابہؓ کا اجماع حجت ہے پس اجماع مسلمانوں کے یہاں کوئی مسلم اصول نہیں۔ راغباً جو لوگ اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ وہ بالاتفاق اس کا درجہ کتاب و سنت کے بعد سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں اجماع، کتاب اللہ اور حدیث مشہورہ کا معارض نہیں ہو سکتا۔ خامساً، اکثر علماء کے نزدیک اجماع ظنی دلیل ہے۔ صرف چند علماء صحابہؓ کے اجماع کو قطعی دلیل تصور کرتے ہیں۔ مگر صحابہؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا اجماع ان کے نزدیک قطعی حجت نہیں ہے۔

سادساً، اکثر علماء کے نزدیک صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہے نہ کہ عوام کا۔ البتہ ان دینی مسائل میں جو استنباط تامل کے محتاج نہیں جیسے نمازیں اور ان کی تعداد، اس قسم کے مسائل میں عوام کا اجماع بھی معتبر ہے یعنی تو اتر علی قسم کے مسائل؛ سابقاً اور یہ دلیل ظنی بھی عمل میں ہے نہ کہ اعتقاد میں۔

ثامناً جو علماء اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں وہ بالاتفاق کہتے ہیں کہ کتاب و سنت یا ایسے قیاس صحیح سے اجماع کی سند کا ہونا ضروری ہے جس میں نص قرآنی سے استنباط کر کے اس سے حکم نکالا گیا ہو اور جب اجماع میں سند نص یا حمل علی النص ضروری ہے تو وہ قرآن کے معارض یا قرآن سے مقدم کیونکر ہو سکتا ہے؟ ہاں جب اجماع کا اختتام خبر واحد کی منہم ہو پورا ہو تو اجماع قائم ہو جانے کے بعد اس سے ایسی طرح حکم کا اثبات ہوتا ہے جیسے اخبار مشہورہ سے کیونکہ اجماع کی وجہ سے خبر واحد میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ ہیں اجماع کے ثابت شدہ حقائق! علماء جن کی صراحت کر چکے ہیں مگر اس کا کیا علاج کہ یورپین مصنفین نے اسے طریقے سے مسائل کو سمجھنے کے عادی ہیں اور مسائل کی اصل شکل و صورت کو مخ

۱۰ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے مسلک کی حسب ضرورت تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حیات امام احمد بن حنبلؒ ص ۳۷۷-۳۷۳  
شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور (دع ۱۰)



کر کے رکھ دیتے ہیں۔ ان کا یہاں تک سدھ عموماً کرنا کہ اجماع کے بعد بدعات سنت کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں! اسلام کے خلاف بڑی بھیب اور انوکھی بات ہے۔ کیونکہ اسلام میں بدعت کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے اور اس پر عمل کرنے والوں کی تعداد کتنی بھی زیادہ ہو یہ ضلالت کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار۔ ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ کو لے

جانے والی ہے۔

اصل یہ ہے کہ دین اسلام میں اصولوں شرعیہ کے بعد اجماع کو حجت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ امت کی شیرازہ بندی اور وحدت ذہن و فکر ملحوظ خاطر ہے اور منفرد و شاذ خیالات کو کوئی اہمیت نہ دی جائے۔

(۴۲)

# قیاس

امام ابو حنیفہ اور قیاس

عم قبل از میں امام ابو حنیفہ کا یہ ارشاد نقل کر چکے ہیں کہ جب آپ کتاب و سنت اور صحابہ کرام کے فتاویٰ میں کوئی مسئلہ نہ پاتے تو اجتہاد کرتے اور پیش آمدہ مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غائرانہ نظر ڈالتے (کبھی قیاس کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی استحسان پر عمل فرماتے۔ لوگوں کی مصیحت اور عدم حرج آپ کے رہتا

اصول تھے جنہیں کسی وقت نظر سے اوجھل نہ ہونے دیتے۔ عام حالات میں قیاس پر عمل کرتے جب قیاس میں کوئی قباحت دیکھتے اور وہ لوگوں کے معاملات سے لگانہ کھاتا تو استحسان کی طرف

رجوع کرتے۔ استحسان و قیاس دونوں میں لوگوں کا تعامل آپ کا مادی اور رہنما ہوتا تھا۔

ہم آغاز کلام میں بیان کر رہے ہیں کہ آپ حججہ الوداع قیاس وراثے مثلاً قیاس، استحسان اور عرف عام پر عمل کرتے اور ان میں سے ہر ایک کو آپ کے اجتہاد میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ ہم پہلے قیاس کا ذکر کرتے ہیں جس میں آپ کو شہرت عام اور بقا و دعا حاصل ہوئی۔

قیاس کی تعریف جس قیاس میں امام صاحب کو خصوصی شہرت حاصل ہوئی بعد کے علماء نے ایک جامع مانع تعریف کے ذریعہ اسے منضبط کر دیا ہے۔ چنانچہ

انہوں نے یہ قیاس کی تعریف یہ کی ہے۔  
 سادہ کتاب یا سنت یا اجماع میں مذکور کسی منصوص حکم کے ساتھ اشتراک علت کی بنا پر ایک غیر منصوص

مشد کے حکم کا بیان قیاس ہے۔

کثرت قیاس کے اسباب | امام صاحب کا مخصوص طرز اجتہاد، فہم حدیث کا اسلوب اور وہ مخصوص ماحول جس میں آپ نے ایام زندگی بسر کئے۔ یہ چند اسباب تھے جنہوں نے آپ کو کثرت قیاس اور اس کے تقاضا کے مطابق استخراج فرود پر مجبور کیا۔

کثرت قیاس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کا اجتہاد صرف ان مسائل کے دائرہ میں محدود نہ تھا جو عملی طور سے وقوع پذیر ہو چکے تھے بلکہ آپ کے استنباط میں وسعت تھی اور آپ ان مسائل کے احکام سے بھی بحث و تفتیش کرتے تھے جو سنوز واقع نہیں ہوئے تھے مگر ان کے وقوع کا تصور ذہن میں موجود تھا تاکہ نزول بلا سے پہلے ہی مناسب تیاری کر لی جاسکے اور جب وہ واقع ہوں تو مخلصی کا طریقہ پہلے سے معلوم ہو جیسے کہ قبل ازیں آپ سے منقولہ عبارت میں اشارہ موجود ہے۔

بلاشبہ ان امور کا تقاضا تھا کہ آپ احکام کے علل باعثہ اور ان کے مشروع ہونے کی غایات مناسبہ تلاش کرتے۔ احکام کی بناء علل پر قائم کرتے اور یہ علتیں جہاں بھی پائی جاتیں وہاں احکام کو جاری کر دیتے۔

فہم نصوص میں آپ کا جو مخصوص مسلک تھا اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ آپ قیاس سے زیادہ کام لیتے کیونکہ آپ ان سے صرف احکام ہی اخذ نہیں کرتے تھے بلکہ ان حوادث کی پہچان حاصل کرتے جو ان سے متعلق ہوتے۔ ان کے اصلاحی پہلوؤں کو جاگرتے۔ اسباب باعثہ اور احکام میں تاثر پیدا کرنے والے اوصاف کو واضح کرتے اور انہی کے مقتضیات پر قیاس کی عمارت استوار کرتے۔

آپ قرآنی آیات کے اسباب نزول اور ان واقعات سے جن کی بنا پر آنحضرت نے احادیث بیان کی تھیں۔ احکام میں تاثر کرنے والے علل شرعیہ کا استخراج کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ حدیث کے بہترین شارح سمجھے گئے۔ کیونکہ آپ الفاظ کے ظاہری مفہوم کے پابند نہ تھے۔ بلکہ عبارة النص اور اشارۃ النص کے پوشیدہ معانی کو سمجھتے۔ اقتضاء النص کے مدلول کو پہچانتے جو حوادث و واقعات کی

مشروعیت سے مقرون ہوتے ان کے خفیہ اشاروں کی تک پہنچتے ان جملہ امور کا نتیجہ کثرت قیاس کی صورت میں برآمد ہوتا تھا کہ آپ اپنے مسلک کی وضاحت میں اپنے منہاں مقصود کو پہنچ سکیں۔



عراق میں ابنِ حدیث کا چرچا کم تھا جیسا کہ قبل ازیں مذکور ہوا۔ جو فقہاء صحابہ وہاں فردوسِ نبوی تھے وہ رائے (قیاس) سے زیادہ کام لیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ رائے اس امر سے بہتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دنا دانتگی میں (کوئی غلط بات منسوب ہو جائے یا اہلِ اہل اور اہلِ حدیث کے تذکرہ کے دوران ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی حدیث میں دروغ گوئی سے ہر سال تھے۔ کوئی مکتبِ فکر کے سرخیل امام ابراہیم نخعیؒ جن کی فقہ کو اسوہ بنانے کا شرف امام ابو حنیفہؒ کو حاصل ہوا۔ صحابہ و تابعین کے آثار پیش کرنے کو احادیث روایت کرنے پر ترجیح دیتے تھے کہ مبادا حدیث میں دروغ گوئی کا ارتکاب کر بیٹھیں اور وہ بات آنحضرتؐ کی طرف منسوب کریں جو آپ نے نہیں فرمائی۔

یہ جملہ امور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں کثرتِ قیاس کی علامت تھیں اور امام ابو حنیفہؒ کے محرک بنے۔ جو نصوص قرآنیہ اور احادیث

نبویہ ان کے پیش نظر ہوتیں۔ ان سے عمل الاحکام مستنبط کرتے اور ان سے فروعات کا استخراج کرتے تھے پھر ان عمل کو قواعد قرار دیتے۔ غیر منصوص فیصلہ جات کو ان پر پیش کرتے اور ان کے مطابق فیصلہ صادر کرتے جو احادیث آپ کو مل جاتیں انہی استنباطی قواعد کی روشنی میں ان کا مطالبہ کرتے۔ اگر احادیث ان قواعد کے مطابق ہوتیں تو ان کی قوت اور بڑھ جاتی۔ اگر ان کے مخالف ہوتیں اور ان کا رادہی آپ کے یہاں قابلِ اعتماد ہوتا۔ مزید برآں وہ احادیث شرطِ صحت کی حامل ہوتیں تو حدیث پر عمل پیرا ہوتے اور سمجھتے کہ یہ حدیث بظاہر خلافِ قیاس ہے۔ البتہ عمل کرنے میں صرف اس حدیث کے مفہوم تک محدود رہتے اور اس کے اشیاء و امثال کو اس پر قیاس نہ کرتے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص سے بھول کر کھاپی لیا تھا۔ آپ نے اس کا روزہ باقی رکھا اور فرمایا یہ رزقِ خدا ہے اس کی طرف پہنچا یا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اس حدیث پر عامل ہیں اور اپنے اس قاعدہ کی خلاف ورزی کرتے ہیں جس کا منشا یہ ہے کہ معطر وہ چیز ہے جو شکم تک پہنچے یا پھر جماع باعثِ افطار ہے۔ آپ نے بھول کر

۱۰۰ شرحیہ اور پرگزریں (ص ۱۰۰)

کھانے پینے کے سوا باقی مقامات میں قیاس کی علت کو اپنے عموم پر رہنے دیا ہے۔ خطا کو نسیان پر قیاس نہیں کیا۔ حالانکہ علت جامعہ دونوں میں ایک ہے اور وہ یہ کہ ارادہ کسی میں بھی نہیں پایا جاتا۔ قیاس نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نسیان کا حکم قیاس کے مقتضی سے محدود و منحرف ہے۔ لہذا مورد نص تک محدود رہے گا۔ اس سے تجاوز نہیں کر سکتا۔

اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ حنفیہ نے جو علتیں استنباط کی ہیں وہ بعض نصوص ان کے علم میں آنے سے قبل کی ہیں یہ نہیں کہ عدم علت کی وجہ سے نصوص کو ٹھکرا دیا جیسا کہ بعض علمائے سچھاپے۔ انہوں نے یہ بھی نہیں کیا کہ اسناد و باب قیاس کے وقت وہ قیاس کو خبر اتحاد پر ترجیح دیتے ہوں بلکہ وہ نصوص کی علتوں کو صرف مقام نص میں محدود کرتے ہیں اور ان پر دیگر اشیاء و امثال کو قیاس نہیں کرتے جیسا کہ قبل ازیں روزے کی حالت میں بھول کر کھانے کی روایت میں گزرا۔

لیکن بعض اوقات عموم علت اور لوگوں کے تعامل میں یگانگت نہیں پائی جاتی۔ اس صورت میں قیاس مؤذول نہیں ہوتا۔ یا علت کبھی دوسری ایسی علت سے معارض ہوتی ہے جو متاثر زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔ اندر میں صورت استحسان زیادہ قرین عدل و انصاف ہوتا ہے لہذا اس پر عمل کیا جاتا ہے چنانچہ استحسان کے عنوان میں ہم اس کی وضاحت کریں گے اور بتائیں گے کہ تمہیم علت میں جو قباحت ہوتی ہے استحسان سے اس میں کیونکر تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ <sup>حنیفہ</sup> امام صاحب نے قیاس کے قواعد عدول نہیں کئے۔ قیاس فقہی کے امام تھے جو نصوص

کے پوشیدہ گوشوں سے علل الاحکام کو ڈھونڈ نکالتے۔ پھر ان کے حکم میں عموم پیدا کرتے۔ علل اور نصوص معارضہ میں ایسی عادلانہ تطبیق دیتے کہ نہ نص سے دور ہٹتے اور نہ قیاس کو ہاتھ سے جاگ دیتے۔ جب کسی موقع پر قیاس ناسازگار ہوتا تو اس مسئلہ میں استحسان کی طرف رجوع کرتے اور اس سے آگے نہ بڑھتے۔ وہ ایسے مقامات میں قباحت قیاس کو زائل کر دیتے جہاں وہ مؤذول نہ ہوتا۔ اس کے عموم کو باقی رکھتے اور اس کے تلازم کو زائل کر دیتے۔

مگر بایں ہمہ امام ابو حنیفہ نے جو قیاس فقہی میں اتنے بلند مقام پر تازہ تھے کہیں منقول نہیں



کہ آپ نے قیاس کے قواعد یا اس کے قوانین منضبط کئے ہوں یا یہ بتایا ہو کہ نتیجہ بخش قیاس کو لیا ہے اور بے نتیجہ کون سا؟ ہماری دلی آرزو تھی کہ احکام قیاس کے قوانین منظمہ اس عظیم فقیہ نے اپنے قلم حقیقت رقم سے مدون کئے ہوتے۔ مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہوا۔ آپ نے فقہ میں کچھ بھی مدون نہیں کیا اور نہ اپنے قلم سے کوئی تحریر لکھی۔ بلکہ یہ کام اپنے تلامذہ پر چھوڑ دیا لیکن انہوں نے بھی اور سب کچھ مرتب کر دیا۔ مگر قیاس کے قوانین مرتب نہیں کئے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اپنے قیاسات میں خاص قواعد کی پابندی کرتے تھے استخراجِ عمل میں بھی آپ ایک فکری نظام کا التزام قائم رکھتے تھے جو آپ کے پیش نظر رہتا۔

قیاس سے استنباط کردہ احکام میں جو فکری ترتیب پائی جاتی ہے نیز فروع کے ربط و تعلق، اور انواع و اقسام کے مسائل میں تجانس و تشابہ اس بات کے آئینہ دار ہیں کہ آپ اپنے استنباط میں چند قواعد کے سختی سے پابند تھے گو اخلاف نے ان کو آپ سے نقل نہ کیا۔ ا۔

علمائے اصول کے فکر کردہ قواعد درست ہیں | چونکہ امام ابو حنیفہؒ قیاس کے اصول و قواعد کو ترتیب نہ دینے پائے تھے۔

اس لئے جب حنفی فقہ کے مجتہدین کا دور آیا۔ تو انہوں نے آپ سے منقولہ فروع سے ایسے جامع روابط استنباط کئے جن سے احکام میں ربط و ضبط پیدا ہو جاتا ہے۔ انہوں نے ان روابط سے بھی تعرض کیا جن کو قیاسات میں امام ابو حنیفہؒ پیش نظر رکھتے تھے تاہم چند ایسے قواعد کا ذکر بھی کیا جن کی پابندی سے آپ آزاد تھے۔

فروع منقولہ سے استخراجِ اصول کرنے والے ان لوگوں سے ہم سابقہ مباحث میں مناقشہ کر چکے ہیں جس میں ہم نے بعض اصولوں کی تائید کی ہے اور بعض کی تردید۔ تاہم ان مجتہدین نے قیاس کے جو قوانین مستنبط کئے ہیں انہیں تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ قیاس سے استنباط کردہ اکثر فروع پر منطبق ہوتے ہیں اور جن قواعد میں فقہائے حنفیہ نے امام شافعیؒ سے ان کے اصولوں میں مناقشہ کیا ہے ان میں علتوں کی تصویر ایسی کھینچ دی ہے جن پر احکام ماثورہ ٹھیک منطبق ہو گئے ہیں۔ اور جہاں یہ انطباق درست نہیں بیچہ سکا و ہاں طبعی مضبوطی اور باریک بینی سے ان کی وجہ مختلف بیان کر دی ہے۔

معاذ ذاتی تاثرات کو مثالوں سے مؤید کرنے کی ضرورت تھی تاکہ تقابلی مطالعہ سے عتاب کی تلخی تک پہنچا آسان ہو (دع۔ ح۔ ج)



ان ہی وجہ سے ہم سمجھتے ہیں کہ فخر الاسلام کے بیان کردہ احکامِ عقل اور ضوابطِ قیاس ہی امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی اصلی تصویر ہے۔

ہم اس بحث میں حنفی مذہب کے تمام اصول نہیں بیان کرنا چاہتے بلکہ چند قواعد ذکر کریں گے جن سے آپ معلوم کر سکیں گے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی؟ اور آپ استنباط کرنے وقت کس طرح قیاس کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے تھے اور نصوص سے عقل کا استخراج کیونکر کرتے تھے۔

**مصلحت و غیر مصلحتی احکام** قیاس جس اساس پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شارع کے احکام دنیا و آخرت کی فلاح و بہبود کے لئے وارد ہوئے ہیں۔ لہذا یہ احکام ایسی حکمتوں اور فوائد پر مشتمل ہیں جن میں لامحالہ لوگوں کی مصلحت پائی جاتی ہے۔ لہذا اسلام کے جملہ اوامر و نواہی اور مباحات و مکروہات میں حکم شرعی کا اصل سبب وہ اوصاف ہیں جو ان احکام کے مقتضی ہیں۔ انہی اوصاف کے پیش نظر اللہ تعالیٰ نے یہ احکام مشروع فرمائے ہیں کہ عاید کرنے میں معاذ اللہ وہ مجبور نہیں تھا۔ نہ اس پر لازم و ضروری تھا۔ تعالیٰ عن ذلک علو اکبیراً۔ بلکہ یہ عین غیابت ربانی اور اس کا فضل و انعام ہے کہ اس نے ایسے احکام مقبول کئے جن میں بندوں کی خیر و اصلاح مشتمل ہے جن میں دنیوی فوائد ہیں اور اخروی بھی۔

چنانچہ اس روشنی میں امام ابوحنیفہؒ، کتاب و سنت، اجماع اور مسائل و فتاویٰ کو سمجھتے اور ان میں غور و فکر کرتے تھے لیکن جو احکام شرعیہ عبادت پر مشتمل ہیں ان کے اوصاف سے شرعیت کی ان علتوں کا سمجھنا ہم انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ جو ضابطہ احکام بن سکیں۔ بنا بریں حسب بیان علمائے اصول امام ابوحنیفہؒ نصوص کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

پہلی قسم نصوص تعبیدیہ ہیں جن کے عقل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔ مثلاً وہ آیات و احادیث جو تمہو و مناسک جیسے مسائل پر مشتمل ہیں یعنی وہ احکام جو عبادت الہی اور تقرب ربانی کے لئے مشروع ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی سلطانی و برتری کا تصور نچتہ ہوتا ہے۔ اس قسم کے نصوص میں قیاس کی گنجائش نہیں اس لئے کہ یہ غیر عقل ہیں۔ ان میں سر سے سے یہ بحث ہی نہیں کی جاسکتی کہ یہ کن اوصاف کی بنا پر مشروع ہوئے۔ لہذا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کا ایمان ہے وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ جملہ احکام انسانی مصالح کے پیش نظر مشروع ہوئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شریعت میں کوئی حکم بلا مصلحت نہیں ہے۔

نصوص کی دوسری قسم وہ ہے جن میں ان اوصاف و اہل سے بحث کی جاتی ہے جن کے سبب احکام ثابت اور مشروع ہوئے۔ یعنی یہ ایسے نصوص ہیں جن کی علتیں معلوم کی جاسکتی ہیں اور ان علتوں کی اساس پر قیاس جاری کیا جاتا ہے۔

یہی وہ نصوص ہیں جن کے مقاصد و نتائج اور اسباب و علل کو امام ابوحنیفہؒ کا اہل غور و تامل سے سوچنا سمجھنا چاہتے تھے۔ اسی سبب سے آپ کو اپنے زمانے میں حدیث کا بہتر فہم رکھنے والا قرار دیا گیا کیونکہ آپ ظواہر نصوص تک ہی نہیں ٹھہرتے تھے بلکہ اصل شریعت اور احکام کے اوصاف و مقتضیہ کی تک پہنچنے کے لئے ان کی گہرائی میں غوطہ زن ہوئے۔

**تحلیل نصوص میں درمیانی راے تحقیق کی ہے** بنا بریں ہم بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، کہ امام ابوحنیفہؒ نصوص عبادات اور خلاف تہا

نصوص کے علاوہ باقی نصوص و دینیہ کو مطلق قرار دیتے تھے اور یہ کہ علت و دلیل و مصلحت ہوتا ہے جس میں علت کے منحصر ہونے پر دلیل موجود ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہ نظریہ دوسرے علماء کے نظریات میں سے متوسط ہے اس لئے کہ بعض علماء کا قول ہے کہ جب تک کوئی صریح دلیل مطلق ہونے پر قائم نہ ہو جائے تمام نصوص غیر مطلق ہیں۔ یہ راے فقیر فقیر عثمان الہندی کی جانب منسوب ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے معاصر تھے چنانچہ ان سے منقول ہے، "جب تک کسی قاعدہ پر قیاس کرنے کی خصوص دلیل موجود نہ ہو قیاس کرنا روا نہیں ہے فقہاء حنفیہ میں سے بشرط کسی اور ابو الحسن کرخ کا خیال تھا کہ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ اصل یعنی مقس علیہ کا حکم مطلق ہو جو نصوص سے ثابت ہو۔

ان دونوں نظریوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک نص میں ایک خاص دلیل موجود نہ ہو جس سے معلوم ہوتا ہو کہ وہ مطلق ہے اور اس پر قیاس کرنا صحیح ہے تب تک کسی نص کو مطلق نہیں کیا جاسکتا۔ صاحب کشف الاسرار دونوں نظریات کی تردید میں کہتے ہیں۔

یہ دونوں نظریے باطل ہیں کیونکہ جبیت قیاس پر صحابہ کا اجماع ہے اور صحابہ کے حالات کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو اصل میں وہ علت تصور کرتے تھے اگر وہ فرع میں موجود ہوتی تو فرع کو اصل پر قیاس کیا کرتے تھے اور اس میں بات پر موقوف نہیں قرار دیتے تھے کہ اصول کے مطلق ہونے یا جواز قیاس کی کوئی خاص دلیل موجود ہے



یا نہیں۔

بعض علماء کا قول ہے کہ ہر وصف ممکن سے نصوص معتدل ہو سکتے ہیں بجز اس کے کہ کوئی مانع تحلیل دلیل موجود ہو۔ یا اس کے بعض اوصاف کو علت قرار دینے کے خلاف ہو۔ اس نظریہ کی دلیل یہ ہے کہ دلائل و براہین سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اور قیاس کے حصول کا طریقہ صرف یہ ہے کہ نص میں جو وصف علت کی حیثیت رکھتا ہو اس سے واقفیت حاصل کی جائے۔ گویا تحلیل ہر نص میں ثابت ہوئی تو معلوم ہوتا ہر نص قابل تحلیل ہے اور ہر وصف میں صلاحیت علت ہے متعدد اوصاف میں کوئی فرق نہیں جب تک کوئی مانع دلیل موجود نہ ہو۔ پس جب تحلیل اصل ٹھہری اور جب ایک چیز پر متعدد اوصاف پائے جاتے ہوں تو اس کے کسی ایک وصف کو علت قرار نہیں دے سکتے کیونکہ اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے ابتدا جب تک بعض اوصاف میں علت کی صلاحیت مفقود ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔ تمام اوصاف قابل تحلیل سمجھے جائیں گے۔

جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں حقیقہ کا ملک بین بین ہے۔ ان کا یہ ملک نہیں کہ جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو نصوص غیر معتدل ہوں گے بلکہ وہ نصوص کو معتدل مانتے ہیں۔ الا اس وقت جب صاف معلوم ہو کہ وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہیں یا یہ کہ ان کا تعلق تعبدیات سے ہے یا وہ معدول عن القیاس ہوں یا وہ رسول اللہ کا خاصہ ہوں، یا ان احکام میں سے ہو جو سب مومنین کے لئے نہیں ہوتے بلکہ چند خواص کے لئے ہوتے ہیں۔

حقیقہ فریق ثانی کی طرح ہر وصف کو علت تصور نہیں کرتے بلکہ علت ان کے یہاں وہ وصف ہے جو کسی چیز کے اوصاف میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہو۔ یعنی تکلیف کا موضوع بن سکتا ہو۔ پھر یہی امتیازی وصف جو اپنی نمایاں خصوصیت کی وجہ سے علت تصور ہوتا ہے۔ علماء کے باہم نقطہ نزاع بحث قرار پاتا ہے اور اسی کو باقی اوصاف سے تمیز دینے کے لئے علماء اجتہاد کرتے ہیں۔ ہمس الامم شرعی کہتے ہیں۔

فرقہ میں صحابہ کا جو اختلاف واقع ہوا اس کی اصل وجہ ان کا وہ اختلاف تھا جو وصف کے علت ہونے میں پایا جاتا تھا۔

لے کشف الامم (ص ۱۰۲) ج ۲ فصل فی تحلیل الاصول۔ ع (ح)



# شروط قیاس

اسی نظریہ کے مطابق حنفیہ کے یہاں قیاس میں یہ شرط ہے کہ حکم اصل میں ایسی دلیل

نہی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم کا بہر یک وقت نو بیویوں کو اپنے عقد نکاح میں لانا اور تنہا حضرت خزیمہ کی شہادت کو دوسرے شہاد کے بغیر قبول کرنا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نص معمول عن القیاس نہ ہو۔ مثلاً وہ ایسی علت عامہ کے خلاف ہو جو شارع کے نزدیک معتبر سمجھی گئی ہو۔ جیسے بھول کر کھانے پینے والے کے روزہ کو باقی رکھنا۔ عیسوی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم ایک ایسا امر کی طرف متعدی ہو رہا ہو جس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

یہ شرط اسی قاعدہ پر مبنی ہیں جو امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کی طرف منسوب ہے اور جو ابھی مذکور ہوا۔ ہمارے خیال میں بہتر ہوگا کہ ان شرط کا تذکرہ چھوڑنے سے قبل شرط اول اور شرط ثانی کی وضاحت کر دی جائے۔

ان دونوں شرطوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ جس نص پر قیاس کے غیر منصوص حکم کو استنباط کے ذریعہ اس سے ملحق کیا جا رہا ہے وہ قیاس کے قاعدہ پر جاری نہ ہو سکتا ہو جب کہ بعض علماء کے نزدیک جو نصوص مخالف قیاس ہوں ان پر بھی دوسرے مسائل کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

## مخالف قیاس نصوص کی قسمیں

صاحب کشف الاسرار نے مخالف قیاس نصوص کو چار اقسام میں منقسم کیا ہے۔

۱۔ جو ایک عام قاعدہ سے مخصوص اور مستثنیٰ ہو۔ مگر تخصیص کا سبب عقل سے نہ معلوم کیا جا سکتا ہو۔

۲۔ سنن ابی داؤد میں مروی ہے کہ آنحضرت نے ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا۔ گھوڑے کی قیمت ادا کرنے کے لئے آپ نے اپنے پیچھے گئے لٹے کہا چنانچہ آنحضرت جلدی جلدی چلتے گئے اور اعرابی نے یہ کہہ کر دی گئے میں لوگ اعرابی سے مل کر گھوڑے کی قیمت چکانے لگے۔ ان کو معلوم نہ تھا کہ آنحضرت اسے خرید کر چکے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض نے زیادہ قیمت دینے کی پیشکش کی۔ اعرابی آنحضرت سے مخاطب ہو کر کہنے لگا اگر آپ خرید کرنا چاہتے ہیں تو خریدیں ورنہ میں اسے فروخت کر چکا ہوں۔ آپ فرمایا کیا میں آپ سے قبل ازیں یہ گھوڑا خریدا نہیں چکا ہوں؟ اعرابی بولا بخدا میں نے تو اسے فروخت نہیں کیا۔ اعرابی کہنے لگا گو وہ لایٹے۔ خزیمہ بن ثابت آئے اور انہوں نے کہا میں شہادت دیتا ہوں۔ آنحضرت نے فرمایا تم کیونکر شہادت دے سکتے ہو جب کہ تم اس وقت موجود نہ تھے۔ وہ بولے حضور آپ کی تصدیق کی بنا پر شہادت دیتا ہوں۔ آپ نے فرمایا خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے قائم مقام ہے۔ (مصنف)

بالاتفاق اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً حضرت خزیمہ کی شہادت۔

۲۔ جو ابتداءً مشروع ہو اور قبل ازین ثابت شدہ حکم سے مستثنیٰ نہ ہو بلکہ وہ ایک تعبدی امر ہو جس کی علت صحیح میں نہیں آسکتی جیسے تعداد رکعات حدود و کفارات کی مقدار اس پر بھی کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان کی علت معلوم نہیں تاکہ قیاس کی تکمیل ہو سکے۔

۳۔ وہ ابتدائی احکام جن کی کوئی ایسی نظیر نہ ملتی ہو تاہم وہ معقول المعنی ہو جیسے خصلتیں مثلاً رخصت سفر، مزدوں پر مسح کرنے کی رخصت، چھوڑا زحیٰ کو مردار کھانے کی رخصت، اس سلسلے میں صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں: ہمیں معلوم ہے کہ مزدوں پر مسح کرنے کی اجازت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو تارنے میں دشواری ہوتی ہے حالانکہ ان کو پہننے کی ضرورت بھی ہے مگر ہم گڑھی اور دستار کو ان پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اور نہ دوسری اشیاء کو جو پورے قدم کو ڈھانکنے والی نہ ہوں کیونکہ ضرورت اور کثرت استعمال کے اعتبار سے وہ مزدوں کے برابر نہیں ہیں۔

میر خیال ہے کہ مذکورہ اشیاء میں سے بعض میں رخصت کا مفہوم متحقق ہو سکتا ہے اور اس کی نظیر بھی پائی جا سکتی ہے لہذا جب سفر میں رخصت کی وجہ مشقت کا پایا جانا ہے جس کی بنا پر روزہ چھوڑنا درست ہے تو بعض لوگوں میں سفر سے بھی زیادہ مشقت پائی جاتی ہے جیسے بعض مزدوروں کو رمضان میں بھی کام کرنا پڑتا ہے اور انہیں سخت صعوبت کا سامنا ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا سفر کی طرح وہ بھی روزہ چھوڑ سکتے ہیں؟ اور اس کے بجائے وہ دوسرے ایام میں روزے رکھ سکتے ہیں؟

۴۔ جو عام قاعدے سے مستثنیٰ ہو یا تشناہ کی وجہ یہ ہو کہ اس میں ایسا وصف پایا جائے جو موجب تشناہ ہو۔ پس جس مسئلہ میں بھی یہ وصف ہوگا اس مسئلہ کو اس پر قیاس کر سکیں گے۔ گویا اس میں دو قیاس متعارض ہوں گے پہلا وہ قیاس جو قاعدہ عامہ کے مطابق ہو۔ دوسرا وہ قیاس جو استثناء سے موافقت رکھتا ہو۔

لہ ص ۲۰۵ ج ۳ باب شروط القیاس (ع۔ ح) لے جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ اگر مشقت کو علت قرار دیا جائے تو یہ درست نہیں ہوگا اس لئے کہ اس نوع کی مشقتوں کو علت بنا کر سلف صالح کے دور سے لے کر آج تک مجتہدین امت نے ترک موم کی اجازت نہیں دی۔ بڑگاوش اجماع است کے خلاف ہوگی جس کے من یتبع غیر سبیل المؤمنین کے تحت آنے کا شدید خطر ہے (ع۔ ح)



اب ایک فقیہ ہی یہ فیصلہ صادر کر سکے گا کہ پیش آ رہے مسئلہ میں کون سا قیاس زیادہ مؤثر ہے۔ پس جو قیاس اس کی رائے میں زیادہ مؤثر ہوگا وہ اسے دوسرے قیاس پر ترجیح دے گا۔

فخر الاسلام کی تفسیر حیات کے مطابق علت قیاس کا رکن رکن  
 علت کا کیوں کر نتیجہ لگایا جائے؟

ہے اور یہ معلوم ہے کہ علت ہی وہ امتیازی وصف ہوتا ہے جس کے متعلق ایک شرعی دلیل یہ شہادت دیتی ہے کہ حکم کا تعلق صرف اسی سے ہے یعنی حکم کا مدار وہی ہے لہذا جہاں یہ وصف پایا جائے گا وہاں حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں شبہ نہیں کہ جب اصل (قیاس علیہ) میں متعدد اوصاف پائے جاتے ہوں تو معلوم کرنا چاہیے کہ ان اوصاف میں علت قرار دینے کی صلاحیت کس وصف میں ہے؟ جس کے پہچاننے کے دو طریق ہیں۔

۱۔ شارع نے صراحتاً علت کی نشان دہی کی ہو یا کسی زبانہ میں مجتہدین کا اجماع منقہ ہوا ہو کہ فلاں وصف علت کی حیثیت رکھتا ہے۔ نص سے علت قرار دینے کی مثال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جو آپ نے قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے منع کرتے ہوئے فرمایا۔

كنت ذہبتک عن ادخار لحم  
 الاضاحی لاجل السداۃ

میں قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی سے

اس لئے منع کرتا تھا کہ اہل دین کے یہاں

مسلمانوں کا ایک مافذہ فروکش تھا۔

اور جیسے حضرت کی یہ حدیث ہے کہ آپ نماز میں بھول گئے اور سچو رہا ہوا دیکھا۔ نیز یہ کہ حضرت عائشہ نے زنا کا ارتکاب کیا اور اسے منکسار کیا گیا۔

علت کو نص سے معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں۔

یا تو خود نص میں علت ہونے کی صراحت ہو تو ہے۔ یا اشارہ کنایہ سے اس کا علت ہونا معلوم

ہوتا ہے۔ لہذا علت کو معلوم کرنے کے کئی مراتب ہیں جن سے وہ لوگ بخوبی آگاہ ہیں جو عربی زبان جانتے اور اس کے اسلوب بیان سے پوری واقفیت رکھتے ہیں۔ نیز نص میں شرعیہ سے انہیں پورا لگاؤ ہے۔

حقیقہً جن اوصاف کے علت ہونے پر متفق ہیں ان میں سے ایک عنصر کم سنی ہے۔ چنانچہ وہ

متفق البیان ہیں کہ کم سنی کی بنا پر ولایت علی المال حاصل ہوتی ہے یعنی کم سنی ولایت علی المال کی علت

لہ یہ تینوں روایات کسی بھی متداول حدیث کی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ (دع۔ ح)



ہوئی تو ولایت فی النکاح کو اسی پر دیا گیا کیونکہ اس کا اثر ان کے ہاں (دو شیزہ) ہو یا بیوہ اس پر ولایت نکاح ثابت ہو جائے گی۔ بکارت اور دو شیزگی (جبری ولایت کی علت نہیں جیسا کہ امام شافعی کا خیال ہے بلکہ جمہور فقہاء کے مطابق علت کم سن ہے۔

نیز اس مسئلہ میں کہ حقیقی بھائی میراث میں غلاتی بھائی سے مقدم ہوگا۔ سب فقہاء متفق الخیال ہیں کہ علت قوت قرابت ہے، لہذا حقیقی برادر ولایت نکاح میں بھی مقدم ہوگا۔ زعفرانی اس کے خلاف ہیں جیسا کہ احکام فقہیہ کی تفصیل میں مذکور ہے۔

علت کے معلوم کرنے کا دوسرا طریق اشتباہ ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب کتاب و سنت میں کوئی قص نہ پائی جائے نہ صحابی کا کوئی قول موجود ہو نہ اجماع۔ انہوں میں صورت علت کو پہچانتے کا طریق یہ ہے کہ صادر شرعیہ اس وصف کے متعلق شہادت دیتے ہوں کہ وہ مناط حکم علت ہے۔ یعنی حکم کا اسی پر مدار ہے۔

اس قسم کے وصف کا اشتباہ کوئی ایسا اثر نہیں جو حدود و قیود سے **علت کی تردید نہیں** آزاد ہو۔ بلکہ فقہاء الراے نے یاد زیادہ صحیح الفاظ میں ان فقہاء نے جو قیاس کو ماننے اور اسے فقہ اسلامی کا ایک اصول قرار دیتے ہیں۔ جس حکم کی علت کی تردید شرط ہو اس کے ساتھ اوصاف میں سے علت کی معرفت کے لئے کچھ حدود و ضوابط ذکر رکھے ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کا خیال ہے اور اسے وہ امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے ملک کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ علت تصور کیے جانے والے وصف کی پہچان کا طریقہ وہی ہے جو سلف صالحین کے یہاں متعمل تھا۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ شہادت مزکیہ کا اثر ہے ثابت ہو یعنی یہ کہ وہ وصف ان علل فقہیہ کے موافق ہو جو سلف صالحین سے منقول ہیں۔ یہ ہے شہادت مزکیہ اور یہ ان فقہی اصولوں کی شہادت ہے جو اسلاف سے مستنبط و ماخوذ ہیں۔ اسلاف سے نقل کردہ علل احکام کے تتبع کی بنا پر فقہاء حنفیہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ شارع، حکم کو جس وصف کا اثر قرار دیں وہی علت کہلاتی ہے اور اسی برقیاس معنی ہوتا ہے وہاں حکم اور وصف میں ضرورت کوئی مناسبت ہوتی ہے جو وصف کو حکم کے لئے مؤثر بنا دیتی ہے۔ مثلاً جب بیوی تو مشرف باسلام ہو جائے اور خاوند غیر مسلم رہے تو دونوں میں فرقت کا حکم صادر کر دیا جاتا

ہے لیکن اس بار دو عقول میں سے جو باہم متضاد ہیں یہاں کس کو غلط بنا یا جائے یہ بیوی کے اسلام یا خاوند کے انکار کو؟ اس میں عقل تو حیران ہے بلاشبہ یہاں کا صرف اسلام سبب تفریق نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام حقوق زوجیت کا محافظ ہے ان کا قاطع نہیں۔ ہاں بیوی کے حلقہ بگوش اسلام ہونے کے بعد خاوند کا اسلام سے انکار ممکن ہے شریعت میں تو ثبوت ہوتا ہے اس لئے کہ اب یہاں بیوی کی حیثیت سے نہ ہونا سہنا موزوں نہیں ہوگا نیز اس لئے کہ اسلام میں یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ غیر مسلم کو مسلم پرستی و ولایت حاصل نہیں ہے حالانکہ خاوند کو بیوی پر ایک طرح کا ولایت کا حق حاصل ہوتا ہے ولایت اسلام بیوی غیر مسلم کے نکاح میں نہیں رہ سکتی نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ سے جو عطا تین منقول ہیں ان کے استقراب سے ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو علت تصور کیا گیا ہے اس کے اور حکم کے باہم وہ ربط و تعلق پایا جاتا ہے جس سے عقل انسانی یہ پاور کرنے پر مجبور ہوتی ہے کہ یہ حکم اثر و نتیجہ ہے وہ وصف کے پاسے جانے کا مثلاً حدیث شریف میں علی کے چھوٹے کے پاک ہونے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ علت بیان فرمائی ہے۔ *بشہنا من انطوا فیہ وانطوا فات علیک* یعنی علی تو تھا اسے ہاں آنے جانے والی اشیاء سے ہے۔

اس تفسیل میں اس وصف کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جس کی حکم سے ایسی مناسبت ہے جس نے وصف کو حکم کی تکوین میں موثر بنا دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ چونکہ علی ہر وقت گھروں میں آمد و رفت کرتے رہتے ہیں لہذا اس کے چھوٹے سے احتراز آسان نہیں بلکہ اس میں شدید مشقت پائی جاتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے *عَلَيْكُمْ فِي الْمَدَائِنِ مِنْ حَرَجٍ* (یعنی ایسی ضرورت عدم نجاست کا موجب ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ جہاں علی ضرورت پائی جلتے گی وہاں نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص کے کپڑوں میں نجاست آگئی ہو اور دھوئے کے لئے پانی موجود نہ ہو تو نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ وہ اتنی نجاست کپڑوں میں نماز ادا کرے گا اس جگہ ضرورت اور عدم نجاست میں موافقت و مطابقت واضح ہے۔

آثار صحابہؓ سے اس کی مثال وہ واقعہ ہے جو عمرؓ مطہرہ کے بارے میں حضرت عمرؓ اور عبادہ بن مسعودؓ سے قطع نظر کہ وہ کہہ رہی تھی کہ اپنی جگہ درست ہے مگر اس کو ضرورت تو عدم نجاست میں موافقت کے تحت داخل کرنا محل نظر ہے (ع ۱۰۰)



صامت کے بائیں پیش آیا۔ روایت یوں بیان کی گئی ہے کہ ایک انصاری انگور کا مطبوخ عصارہ  
حضرت عمرؓ کی خدمت میں لائے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ کیسے بنائے ہو؟ انصاری نے جواب دیا  
”ہم شیرہ کو پکاتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک تہائی باقی رہ جاتا ہے۔“ حضرت عمرؓ نے اس میں پانی ڈالا  
اور اسے پی لیا۔ پھر عبادہ بن صامت کو دیا جو حائیں جانب تھے۔ حضرت عبادہؓ کہنے لگے ”آگ پر پکات  
سے یہ حلال کیسے ہو گئی؟“ حضرت عمرؓ نے فرمایا ”ارے پاگل! تم دیکھتے نہیں کہ پہلے شراب ہوتی ہے اور  
پھر وہ سرکہ میں بدل جاتی ہے تو تم اسے پی لیتے ہو یعنی جس طرح سرکہ بننے سے خمریت جاتی رہی ایسے  
ہی آگ پر پکانے سے خمریت باقی نہ رہی“

دیکھئے حضرت عمرؓ کی توجہ کامرکز علتِ حرمت ہے اور وہ شیرہ میں نشا اور مادہ ہے۔ اگر نشہ موجود  
ہے تو حرمت پائی جاتی ہے اگر نشہ موجود نہیں تو حرمت بھی نہیں پائی جاتی۔ پس آپ کی نظر صرف موافق  
و موثر پر ہی جو حکم کا موجد ہے۔

**مسئلہ عتقِ قریب** امام ابوحنیفہؒ اپنے قیاسات میں وصفِ مؤثر کو معتبر سمجھتے تھے اور وہی علتِ کھلا  
ہے۔ اس کی دلیل میں یہ فرع پیش کی جاتی ہے کہ جو شخص کسی دوسرے آدمی کے  
مل کر اپنے کسی قریبی عزیز کو خرید کرے تو خرید کرنے کے ساتھ ہی یہ قریبی آزاد ہو جائے گا اور پہلا  
شخص دوسرے کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص یہ جانتے ہوئے شریک ہوا تھا کہ خرید کردہ شخص اس کا  
عزیز ہے اور خرید کرنے پر آزاد ہو جائے گا۔ وہ اس سے بھی واقف ہے کہ عتقِ متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پورے  
کا پورا امریت کرتا ہے۔

ہم اس فرع کی وضاحت کرتا چاہتے ہیں۔ یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ جو شخص اپنے کسی قریبی عزیز کو  
خرید کرتا ہے تو وہ اس کا غلام بن کر نہیں رہ سکتا اور خریدنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے  
کہ عتقِ (آزادی) کی تجزی نہیں ہو سکتی (یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ صرف اسی کا حصہ آزاد ہو جس کا وہ قریبی  
عزیز ہے اور دوسرے کا حصہ بدستور غلام رہے) لہذا جس کا کچھ حصہ آزاد ہوا تو وہ گریہ یا سالم آزاد ہو گیا۔  
جب کوئی شخص دوسرے سے مل کر اپنے کسی عزیز کو خرید کرے گا تو نقطہ خرید کرنے سے ہی آزاد ہو جائیگا  
قریبی کا حصہ اس کی قرابت کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور شریک کا حصہ اس لئے آزاد ہوگا کہ آزادی کے  
حصے بخرے نہیں ہو سکتے (کہ کچھ حصہ آزاد ہو جائے اور دوسرا غلام رہے)



یہ صورت اس حد تک تو امام اور صاحبین کے مابین متفق علیہ ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خرید کرنے والے رشتہ دار پر اس کے شریک کی ضمانت نہیں ڈالی جائیگی بلکہ معتق یعنی آزاد شدہ شخص کو چاہیے کہ اپنی کمائی سے شریک کا حصہ ادا کرے کیونکہ یہ اس غلام کے ذمہ ایک واجب الادا قرض ہے اور صاحبین کا قول ہے کہ وہ رشتہ دار اگر والد ہے تو اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا اور اگر غنی نہ ہو تو غلام کا کہ اس کا حصہ ادا کرے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ قریبی عزیز اپنے شریک کا ضامن ہوگا تو یہ بطور ضمان عدوان ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کا حصہ تلف کر دیا اور اس طرح اس کا نقصان کیا لیکن جب رضا پائی جائے تو ضمان عدوان باقی نہیں رہتی اور یہاں رضا کی علامات موجود ہیں۔ کیونکہ جب وہ یہ جانتے ہوئے خریداری میں شریک ہوا تو اس کے ساتھی کے خرید کرنے سے غلام آزاد ہو جائے گا۔ اگر وہ اس کے آزاد ہونے پر راضی تھا۔ لہذا لامحالہ وہ اس کے نتیجہ پر بھی راضی سمجھا جائے گا۔ اور فرض کر لیا جائے گا کہ وہ ان احکام سے آگاہ ہے کیونکہ طاراً لا سلام میں احکام شرعیہ سے ناواقف ہونا کوئی عذر نہیں ہے۔

لہذا رضائے شریک کو سقوط ضمان کی علت قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہؒ علت بننے کی صلاحیت والے وصف کو دوسرے اوصاف سے ممتاز کرتے ہیں۔ یہی وجہ کہ اس قسم کے وصف اور حکم میں ایسی مناسبت پائی جاتی ہے کہ حکم، وصف کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔

غرضیکہ فقہی فروع اسی ڈگر پر جاری رہے۔ وہ سارے فروع جو ایسے قیاس سے استنباط کئے گئے تھے جن کی علت نہ نص سے معلوم ہو سکی تھی نہ اجماع سے۔ اس میں تاثیر فی الحکم کا لحاظ رکھا گیا۔ مثلاً رشتہ داروں کو نان و نفقہ دینا اس لئے ضروری ہے کہ وہ کمانے سے عاجز نہیں۔ اقارب کا عجز ایک ایسا وصف ملائم ہے جو وجود حکم میں مؤثر ہو سکتا ہے۔ صغیر السن پر جو ولایت نکاح حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ کم سنی ہے کیونکہ کم سنی کا وصف موزوں اور مؤثر فی الحکم ہے۔

ان فروع کے تابع و استقراف سے ہم پرے و ثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ مجموعہ اوصاف سے علت کا استخراج کرتے وقت یہ امر پیش نظر رکھتے تھے کہ جس وصف میں علت بننے کی صلاحیت پائی

جاتی ہو۔ اس کے اور حکم کے مابین ایک ایسی موافقت پائی جاتی ہو جو مؤثر فی الحکم ہو۔  
 علت کو مخصوص سے پہچانتے ہیں امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک تھا۔ فقہ حنفی کے علماء و اصول اسی  
 مسلک کو آپ کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ اس مسلک پر تمام نقل کردہ فقہی فروعات منطبق ہو جاتے  
 ہیں لہذا ہمارے خیال میں اس کو آپ کی طرف منسوب کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ ہمیشہ سے  
 محققین حنفیہ آپ کی طرف منسوب کرتے چلے آئے ہیں کہ آپ نے یہ بات اپنے قیاسات میں ملحوظ رکھی  
 تھی گو اس کی صراحت کہیں نہیں فرمائی۔

اصول فقہ کی چند اصطلاحیں اور انکی تشریحات | ایک چیز کے متعدد اوصاف میں سے صرف  
 اس وصف کو چھپانٹ لینا جس پر قیاس  
 کر کے غیر مخصوص علیہ کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ علماء کی اصطلاح میں اسے کبھی تخریج المناط اور کبھی  
 تنقیح المناط کہتے ہیں۔

علمائے اصول اکثر تین اصطلاحوں کا ذکر کرتے ہیں۔ ہم اس مقام پر ان کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ وہ  
 اصطلاحات یہ ہیں۔

تخریج مناط، تنقیح مناط، تحقیق مناط۔

تخریج مناط | جیسا کہ ہم نے بتایا تخریج مناط اس وصف کو معلوم کرنے کا نام ہے جو علت قرار  
 دینے کی صلاحیت رکھتا ہو جب کہ شارع کے کلام میں صراحت یا اشارہ اس کا ذکر  
 نہ مل سکے اس میں بنیادی چیز یہ ہے کہ شارع نے علت ذکر نہ کی ہو۔ یہی بات ہے جس پر اجتہاد بالقیاس  
 مبنی ہے۔ جیسے اس چیز کا استنباط کہ گھر لوٹ کر شراب کی حرمت کی علت اس کا استعمال ہے یا یہ کہ قتل عمد  
 کا عدوان ہونا قصاص کی علت ہے۔ اس کے ماسوا کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔

تنقیح مناط | جب علت نص کے مجموعہ صفات میں پائی جاتی ہو مگر معین نہ ہو تو اس کی تعیین کے لئے  
 جہد و سعی کا نام تنقیح المناط ہے۔ چنانچہ جو اوصاف نص سے مفرد ہوں لیکن وہ علت  
 سمجھے جانے کے قابل نہ ہوں تو انہیں حذف کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال اس اعرابی پر کفارہ کا واجب کرنا

لے ان تینوں اصطلاحوں کی دل نشین تشریح معہ امثلہ و دیگر متعلقہ فوائد کے لئے ملاحظہ ہو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا  
 رسالہ الصراح الدلائل و شائع شدہ در مجموعۃ الرسائل المنیرہ ص ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴ جلد ۲۔ (ع سح)



ہے جس نے روزہ کے دوران مجامعت کر کے، روزہ توڑ دیا تھا۔ کیونکہ کفارہ کا واجب کرنا نہ اعرابی سے مخصوص ہے اور نہ مجامعت سے جو شخص اور صاف تقارنہ کی شبیہ کرنا چاہتا ہو وہ واروشہ نص سے ایسے وصف کو استنباط کر سکتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ وہ علت یہاں تعذر افطار ہے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہر اس چیز کو جس سے ماہ رمضان میں دن کے عفت و انستہ روزہ توڑ دیا جائے اس سے ملحق کیا جائے گا۔ لہذا علت بیوی سے جماع کرنا نہیں ہے پس تنقیح المناط میں معرفت مناط نص اور استنباط سے حاصل ہوتی ہے۔

**تحقیق مناط** علت کی (بطور کلی) نص کتاب و سنت یا اجماع یا استنباط سے معرفت حاصل کرنے کے بعد احادیث و روایات میں اس کے موجود ہونے کے باوجود غور کرنے کا نام تحقیق مناط ہے۔ مثلاً گواہ کی قبولیت کے لئے شاہد کے عادل ہونے میں عدالت مناط و مدار اور علت کی حیثیت رکھتی ہے، گو شخص معین کا عادل ہونا ایک ظنی امر ہے اور اس کی پہچان اجتہاد سے ہی ہو سکتی ہے۔ اس کی دوسری مثال سکر ہے کہ یہ حرمت خمر کی علت ہے اور عید میں اسے پہچاننے کے لئے غور و فکر کرنے کو تحقیق مناط کہتے ہیں۔

**حنفیہ کا استحسان قیاس** گزشتہ بیانات سے روشن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں علت اس وصف موافق کو کہتے ہیں جو حکم میں مؤثر ہو حکم اور وصف باہم مربوط ہوں اور جہاں وصف پایا جاتا ہو وہاں حکم بھی پایا جائے۔ قیاسات آپ کے ہاں اسی اصول پر مبنی ہیں۔

ہاں ایک بات اور ہے کہ بعض دفعہ ایک فقہی نظر ایک وصف کو مؤثر فی الحکم تصور کرتا ہے اور جہاں بھی یہ وصف پایا جاتا ہو وہاں حکم کو ثابت کرتا ہے۔ تاہم بعض حالات میں ایک دوسرا وصف جو زیادہ قوی الاثر ہوتا ہے اس سے ٹکرا بھی جاتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان مخصوص احوال میں وصف ضعیف سے منہ موڑ کر قوی الاثر وصف کو کام میں لاتا ہے۔ حنفیہ سے استحسان قیاس کہتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ استحسان اس قیاس کو کہتے ہیں جس کا رکن ایک قوی الاثر وصف ہوتا ہے اس کے برعکس مقابل ایک اور قیاس ہوتا ہے جو اس کے مقابلہ میں ضعیف الاثر ہوتا ہے۔ استحسان کے عنوان میں ہم اسے

۱۔ ائسٹریلج کے مذاہب کی مختصر تنقیح کے لئے ملاحظہ ہوا ایضاً الدلالة ص ۴۰۱ (دع۔ ح)



تفصیلاً بیان کریں گے۔

حضرت امام اور تصحیح علت  
 جب علت وجود حکم میں مؤثر ہوگی تو وہ لامحالہ متعدی ہوگی <sup>مطلب</sup> متعدي ہوگا۔  
 یہ ہے کہ جہاں پاکی جائے گی حکم کو ثابت کر دے گی اور وہ مورد نص  
 میں محدود نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات نہیں کہ علت کی تاثیر صرف اسی جگہ ہے بلکہ جہاں بھی ہوگی تاثیر  
 کرے گا یعنی حکم پایا جانا ضروری ہوگا۔

لہذا جب اثبات علت کی اساس اس کا متعدی ہونا پڑتا تو اسی بنا پر فقہائے حنفیہ اسے عموم پر محمول  
 کرتے ہیں۔ جہاں نص نہ ہوگی اور علت پاکی جائے گی وہاں حکم کو ثابت کر دیا جائے گا اور فرع میں علت کا تحقق  
 لڑتی ہوگا جیسے اصل میں۔ قواعد و شرح کرنے اور احکام کو ضبط کرنے کا یہی طریق ہے۔ احکام قیاسیہ کو پہچان  
 کر انہیں قیاس کی بنا پر نصوص شرعیہ پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں شرعی احکام خلاف قیاس ہوں گے۔ وہ مورد نص  
 میں محدود و مقصور ہوں گے اس سے آگے نہ بڑھ سکیں گے۔ ان کی نصوص کو خلاف قیاس اور خلاف قواعد  
 مقررہ تصور کیا جائے گا۔ مگر یوں سمجھو کہ استوران کا احترام بلحاظ ہے گا اس لئے کہ وہ مخصوص ہیں۔

بلاشبہ عموم علت کا مسئلہ اور جہاں وہ مؤثر ثابت ہو وہاں احکام کو لاکھڑا کرنا ان مسائل میں سے  
 ہے جو امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہیں۔ جن کی نسبت آپ کی طرف پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے بلکہ یوں کہتے  
 کہ فقہ حنفی کا یہ پہلو فقہائے عراق کو مجازی فقہاء سے ممتاز کرنے میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور اجتہاد کے  
 مختلف و متنوع گوشوں کے متعلق امام ابو حنیفہ کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا اور فقہ حنفی کی فروعات منقولہ کے  
 پیش نظر علماء اصول کے جو اقوال مذکور ہوئے ان سب کا نتیجہ تصحیح علی کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔  
 چنانچہ امام ابو حنیفہ کے متعلق یہ جو مروی ہے کہ عملی طور سے اچھی تک معترض وجود میں نہ آئے ہوئے

یہ لاشکہ حنفیہ و شافعیہ کے علماء اصول میں محل نزاع ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ علت ضرور متعدی ہوتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک  
 علت کا قاصر ہونا بھی درست ہے۔ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ حکم اس علت کے تابع ہوتا ہے جو مورد نص میں موجود ہوتی  
 ہے۔ جیسا کہ فسرع میں ہوتا ہے۔ اگر وہ وصف متعدی نہ ہو تو علت کا فائدہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ حکم اور وصف  
 میں تعلق پیدا کرتی ہے۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ نص میں جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بنا بر نص ہوتا ہے۔  
 علت کی وجہ سے نہیں اگر نص میں بھی حکم کو علت کی طرف منسوب کر دیا جائے تو یہ واضح البطلان ہے کیونکہ جب نص خود  
 حکم پر دلالت کر رہی ہے تو علت کی حاجت نہیں نص میں علت کو معلوم کرنے کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکم کو ایسے مقام  
 کی طرف متعدی کیا جائے جہاں نص موجود نہ ہو (از مصنف)

مسائل کو آپ سے وقوع یافتہ فرض کر کے ان کے احکام وضع کیا کرتے تھے یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ایسی علتوں کا استنباط کرتے ہوں جو احکام کے پائے جانے میں موثر ہوں۔ اور ان کا نتیجہ عام طور سے ضروری راہدہ ہوتا ہو پھر مفروضہ مسائل پر انہیں تطبیق بھی دیتے ہوں اور دیکھتے ہوں کہ یہ علتیں وہاں بھی موثر ہیں یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق جب یہ تسلیم ہے کہ آپ پہلے فقہ تھے جنہوں نے بڑی کثرت سے فقہ تقییری اور فقہی مسائل کا استخراج سے کام لیا یہاں تک کہ بعض علماء نے آپ کو اس طرز کا پہلا مجدد قرار دیا تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ آپ پہلے فقہ تھے جنہوں نے تعمیم علیل میں یہ کثرت پیدا کر دی۔

ہم جانتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے احتجاج کیا کہ بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو فرمایا انھوں نے ہوتا تو ہم قیاس سے کام لیتے۔ جس سے امام یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ روزہ ٹوٹنے کی ایک تو عام علت ہوئی جو یہاں بھی پاکی جاتی ہے اور وہ اپنے عموم کی بنا پر موضع نص کو بھی شامل ہے اس لئے وہ انظار روزہ کا فتویٰ یہاں بھی دے دیتے مگر یہ حدیث مانع ہے اس لئے یہاں اسرار علت کو روک دیا۔

ہاں امام ابوحنیفہؒ سے منقولہ واقعات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جب عموم علت پر عمل کرنے سے بعض اوقات امام صاحب کا قیاس لوگوں کے تعامل کے برخلاف ہو جاتا۔ لوگوں کے مقتضائے حالات کے مطابق نہ ہوتا مصلحت عامہ بھی اس کے برعکس ہوتی۔ شہادت لھوی اور شرعی احکام کے تحت جس شخص سے بھی اس کی تائید نہ ہوتی تو آپ قیاس سے منہ موڑ کر استحسان کا رخ کرتے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ قیاس فرماتے تھے مگر جب اس میں قباحت کا کوئی پہلو ملاحظہ فرماتے تو استحسان کی طرف رجوع فرماتے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ علت موثرہ کو عموم پر دیکھتے تھے تا آنکہ کسی ایسے مقام پر پہنچتے جہاں علت کے انطباق میں کوئی واضح قباحت ہوئی تو استحسان سے کام لیتے تھے۔ تاہم یہ بات علت کی تاثیر میں قادیج نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ بعض قوانین کے احکام میں بڑا عموم پایا جاتا ہے۔ اگر بعض قانون دان حضرات کی طرح اس کی لفظی پیروی کی جائے تو بعض اوقات اس میں ظلم کا ایشیہ ہوتا ہے مگر اس سے نفس قانون کی صلاحیت و اعتبار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ چنانچہ جن علماء اصول نے فقہ حنفی کے اصولوں کو امام ابوحنیفہؒ کی فروع سے استنباط کیا تھا وہ پیشے و لوق سے کہتے ہیں کہ نص معطل کے لئے ضروری ہے کہ وہ معطل عن القیاس نہ ہو۔ یہ شرط بھی ٹھیک ہو سکتی ہے کہ علت میں عموم پایا جاتا ہو اور اجتہاد کے ذریعہ ثابت شدہ



حکم سے پتہ چلتا ہو کہ یہ اس علت کا نتیجہ ہے اور جہاں علت ہوگی وہاں حکم پایا جانا از بس ناگزیر ہے۔  
 گذشتہ بیانات سے روز روشن کی طرح واضح ہوتا ہے کہ امام  
 ابوحنیفہؒ استنباط احکام میں عموم علت پر عمل کرتے تھے اور استنباط

کردہ عمل کے نوسط سے فروعات کو خاص قواعد میں جمع کر دیتے تھے۔ آپ کے زمانہ میں آپ کی فقہ کی یہ  
 نمایاں خصوصیت خیالی کی جاتی تھی اور اس بارے میں فقہائے راستے، فقہائے حدیث سے ممتاز تصور  
 کئے جاتے تھے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے بعد علماء میں یہ مسئلہ عمل نزاع رہا کہ ایسی استنباط کردہ عمل جن کے  
 دراصل عام ہونے پر علماء کا اتفاق ہے موضح استخسان کے علاوہ اجتہاد سے ان کی تخصیص کی جا سکتی ہے یا  
 نہیں، بعض تخصیص کو جائز سمجھتے تھے اور بعض ناجائز۔

ابوزید دہلوی، ابوالحسن کرخی اور ابوبکر رازی کا خیال ہے کہ اجتہاد کی بنا پر تخصیص جائز ہے فقہ الاسلام  
 بزوری عدم تخصیص کے قائل تھے۔

تاہم یہ دونوں گروہ متفق البیان ہیں کہ جب کوئی مانع، علت کے حکم کو متعدی ہونے سے روک دے  
 اور اس کی تاثیر کو ختم کر دے تو وہ علت نہیں رہتی۔ اور یہ اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ وصف، علت  
 بننے کی صلاحیت سے محروم ہے۔ لہذا اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ جب علت متعدی ہو سکتی  
 ہو اور عدم صلاحیت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو کیا یہ ممکن ہے کہ بنا پر اجتہاد بعض فروعات میں اس پر حکم  
 کا ترتیب نہ ہو سکے۔ گویا علت موجود ہو اور حکم مفقود؛ یا یہ کہ حکم کا تخلف اور عدم ترتیب یوں تو نہیں ہو  
 سکتا البتہ اگر کوئی نص معدول عن القیاس یا استخسان موجود ہو تو ایسا ہو سکے گا۔

مجوزین تخصیص کی ایک دلیل یہ ہے کہ علت صرف حکم کی علامت ہے اور بذات خود حکم کی موجب  
 نہیں ہے۔ شارح حکیم نے اسے حکم کی علامت کھٹرایا اور مجتہد پر ذمہ داری ڈالی گئی کہ استنباط کرے لہذا  
 یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مقام پر تو وہ علامت حکم ہو اور دوسری جگہ علامت ہو سکے باوجود حکم نہ پایا جائے  
 نیز یہ کہ علت اس بات کی علامت ہو کہ اس کے نتیجہ میں حکم اکثر اوقات پایا جاتا ہو نہ کہ ہر جگہ جیسے بادل  
 موسم سرما میں بارش کی نشانی ہے مگر کبھی مینہ نہیں برستا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ بادل کا ظہور ہرے  
 سے بارش کی علامت ہی نہیں رہا۔

مجوزین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ جب نص معدول عن القیاس



پائی جاتی ہو یا اجماع منقطع ہو یا کوئی ضرورت اور استحسان موجود ہو تو ان صورتوں میں علت کا عمل  
 پیچھے ہٹ جاتا ہے۔ بنا بریں اجتہاد سے اس کی تخصیص بھی جائز نہ ہونا چاہیے جب کہ تقسیم حکم سے ایک  
 مانع موجود ہو۔

بالعین تخصیص یہ دلیل دیتے ہیں کہ علت کے ہوتے ہوئے کسی شخص کے بغیر اگر حکم نہ پایا جائے تو  
 اس کا یہ مطلب ہوگا کہ علت ٹوٹ گئی اور اس کی تاثیر باقی نہیں رہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ وصف  
 علت نہیں رہا۔ لہذا وہ دوسروں کی طرح متعدی نہیں ہو سکتا اور اس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس کرنا  
 درست نہیں۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تخصیص کا معنی یہ ہوگا کہ گویا اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ  
 علت بعض مواضع میں حکم پر دلالت نہیں کرتی۔ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ علت بعض مواضع میں مؤثر  
 فی الحکم نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گویا وہ علت اس میں سرے سے موجود ہی نہیں رہتی۔ پھر تخصیص کیوں کر  
 اور اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ علت یوں تو موجود ہے مگر کسی مقتضی کے بغیر اپنا کام نہیں کر  
 تو اس سے علت کا بیکار ہونا لازم آئے گا اور وہ اس قابل نہ ہوگی کہ اسے اجتہاد فقہی کا مسلک قرار دیا  
 جائے۔ اور اگر کوئی مانع حکم کے عدم ترتیب کا تقاضا کرتا ہو تو اس صورت میں علت فرع میں موجود ہی  
 نہیں ہوگی۔ مزید برآں تخصیص علت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ تخصیص کردہ فروعیات کے اندر حکم کی علت  
 نہیں رہی۔ اس سے واضح ہوگا کہ وہ حکم کے موافق نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ فرع میں موجود  
 ہی نہیں۔

یا اس کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ جس وصف کو قبل ازین علت قرار دیا گیا تھا اس میں چند قیود  
 کا اضافہ کر کے اس کو تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس کی مثال یوں ہوگی جیسے کوئی شخص جنگل میں سفر کرتے  
 ہوئے فضب کردہ میلوں سے راستہ معلوم کر رہا ہو۔ پھر اس نے ایک سیاہ میل کو دیکھ کر اندازہ لگایا  
 کہ اس میل سے راستہ معلوم نہیں ہو رہا کیونکہ یہ سیاہ ہے۔ اس کے بعد وہ میلوں سے راستہ معلوم  
 نہیں کر سکے گا۔ البتہ وہ میل اگر سیاہ نہ ہو تو اس سے راستہ کا پتہ چلے گا۔ بلاشبہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے  
 کہ علت کے معتبر ہونے کا سبب یہی وصف ہے بشرطیکہ یہ قیود اس میں مفقود ہو۔۔۔۔۔ اور یہ باطل  
 ہے۔ ان وجوہات مختلفہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تخصیص کر کے سے علت کا نقص و ابطال لازم آتا ہے۔

فالعین تخصیص کہتے ہیں کہ مجوز میں تخصیص نصوص معدولہ عن القیاس اور استحسان سے تخصیص کے جواز پر استدلال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ نصوص معدولہ عن القیاس میں تو قیاس کی شرط ہی موجود نہیں اور جن فروعات میں استحسان پایا جاتا ہے ان میں علت موجود نہیں ہوتی کیونکہ حکم اور علت میں یگانگت نہیں۔ اور یگانگت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علت، حکم میں تاثیر نہیں کرتی۔ صرف ظاہری اعتبار سے وصف فرع میں پایا جاتا ہے۔

یہ نظری سبب ہمیں یہاں یوں لانی پڑی کہ فقہائے رائے، ترتیب  
**خلاصہ سبب تعمیم علت**  
 احکام میں تعمیم علیل کو کام میں لائے ہیں یہاں تک کہ بعض نے اس  
 میں مبالغہ بھی کیا ہے جنہوں نے یہ تک قرار دے لیا کہ عموم علت، تخصیص کو قبول ہی نہیں کرتا باوجودیکہ  
 نصوص کا عموم قابل تخصیص ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب نصوص کا عموم قابل تخصیص ہے تو علیل میں تخصیص  
 کیونکر ناروا ہو سکتی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ عموم علیل اور اس سے شدید و التگی ہی امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں فقہائے عراق  
 اور فقہائے حجاز کے درمیان فیصلہ کن فرق تھا۔ چونکہ امام ابوحنیفہؒ صحت قیاس کی صورت میں تعمیم علیل کے  
 بڑے حوصلے تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے حدیث کے بجائے قیاس و رائے میں زیادہ نام پایا۔ اور  
 اسی وجہ سے آپ کے قیاسات کی خبریں لوگوں میں عام طور سے پھیلنے لگیں ورنہ آپ کے نزدیک حدیث  
 نبویؐ برابر قابل سبب تھی، امام صاحب جمع سنت تھے اور ہرگز وہیں میں کہہ کی نئی بات اختراع کرنے  
 والے نہ تھے۔



(۴۳)

## ۱۰۶ استحسان

امام ابو حنیفہؒ کثرت استحسان فرماتے تھے اور کوئی شخص اس باب

امام ابو حنیفہؒ اور استحسان میں ان کا حریف نہ ہو سکتا تھا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں

ابو حنیفہؒ کے اصحاب قیامت میں آپ سے جھگڑتے تھے مگر جب فرماتے ہیں استحسان

کرنا ہوں تو کوئی آپ کے ذہن رسالت نہ پہنچ سکتا تھا۔ جب تک قیاس ٹھیک بیٹھتا

اور اس میں کوئی قباحت نہ ہوتی تو قیاس کرتے جب قیاس حالات کے مطابق نہ ہوتا

تو استحسان کرتے اور لوگوں کے تعامل کو پیش نظر رکھتے۔

کثرت استحسان کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ لوگوں کے ہدف ملامت قرار پائے۔ آپ پر طعن توڑتے

جانے لگے۔ علم و فضل اور ورع و تقویٰ میں آپ کے لائق شان حق نہ دیا گیا۔ قیاسات سے تو نہیں

ثابت نہ کر سکے تھے کہ امام ابو حنیفہؒ من کل الوجوه نصوص سے کنارہ کش ہیں کیونکہ قیاس آخر نصوص

مستخرج ہوتا ہے مگر استحسان میں اعتراض کی گنجائش باقی رہتی کیونکہ استحسان نص پر مبنی نہیں ہوتا۔

صاحب کشف الایثار فخر الاسلام زردوی کے تحریر کردہ باب الاستحسان کے حواشی میں لکھتے ہیں

”بعض معتزلیین امام ابو حنیفہؒ پر زبان طعن دراز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ نے استحسان

کے مقابلے میں قیاس کو پھینک دیا تھا۔ وہ کہتے ہیں.....

اولاً شرعیہ تو صرف کتاب و سنت اور اجماع و قیاس ہیں۔ لیکن استحسان ایک نئی

قسم کی دلیل ہے جس کو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے علاوہ کسی نے شرعی دلائل میں



شمار نہیں کیا۔ اور وہ کسی دلیل پر بھی مبنی نہیں ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ وہ ایک من مانی دلیل ہے اس کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دینے کا مطلب یہ ہے کہ خواہش نفسانی کے پیش نظر شرعی دلیل کو خیر باد کہہ دیا جائے۔ لہذا یہ باطل ٹھہرے گا۔ مزید برآں جس قیاس کو استحسان کے مقابلہ میں ترک کیا گیا اگر وہ ہجرت شرعی تھا تو وہ حق تھا اور حق کے بعد ضلالت کے سوا اور کیا ہوگا۔ اور اگر وہ قیاس باطل تھا تو باطل کو ترک کرنا ہی چاہیے اس کے ذکر کا فائدہ نیز یہ کہ حقیقہ بعض مواضع میں ذکر کرتے ہیں کہ ہم قیاس پر عمل کرتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں استحسان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ تاہم قیاس پر عمل ہو سکتا ہے، ہر ضعیفہ امام ابو حنیفہؒ پر اعتراضات کی یہ طویل فہرست غور و فکر سے خالی اور مفہوم کلام کو سمجھے بغیر اعتراضات برائے اعتراض سے زیادہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ رحمۃ اللہ علیہ کا مقام درج و تقویٰ اس سے کہیں زیادہ بلند ہے کہ دین میں اپنی مرضی سے کام لیتے یا باطل شرعی استحسان پر عمل پیرا ہوتے۔ شیخ نے یہ باب اس لئے باز کیا ہے کہ استحسان کی حقیقت بتائی جائے اور امام ابو حنیفہؒ سے ان مطامع کا ازالہ کیا جائے۔

**استحسان میں ائمہ کا اختلاف** مندرجہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ استحسان کے باعث آپ کس قدر ہدف طعن قرار پائے۔ کیونکہ مفسرین کے خیال میں استحسان کسی مضبوط قاعدہ پر مبنی نہ تھا پس ہر فرقہ فتویٰ جو کسی نص پر محمول نہ ہو یا کسی ایسے قاعدہ سے ماخوذ نہ ہو جو نص سے مستنبط ہو اس پر عمل کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ نص میں کمی حدود بھاند لی گئیں اور نفسانی خواہشات کو اپنا شارح و مفسر بنا لیا گیا!

امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ اور اس کے بعد استحسان موضوع اختلاف بنا رہا۔ امام مالکؒ، ابو امام ابو حنیفہؒ کے معاصر تھے کہا کرتے تھے: "استحسان لو سے فی حد علم ہے۔"

لیکن امام شافعیؒ جو امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے بعد آئے فرمایا کرتے تھے جس نے استحسان سے کام لیا اس نے دین کو خورد گھر کیا۔

امام شافعیؒ نے کتاب الامم میں ایک باب بیان چاہا ہے جس کا عنوان ہے کتاب ابطال الاستحسان

اور استحسان کا بطلان ثابت کرنے کے لئے دلائل دیئے ہیں فرماتے ہیں۔

فقہی یا تو براہِ راست نص سے ہونا چاہیے یا نص پر محمول ہونا چاہیے۔ اجتہادِ بارِ راستے قیاس کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ قیاس نام ہے حمل علی النص کا۔ استحسان باطل ہے کیونکہ اس میں ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ نہ یہ اخذ بالنصوص ہے اور نہ حمل علی النص۔“

اب سوال یہ ہے کہ جو استحسان اس قدر موضوع اختلاف بنا رہا وہ دراصل **استحسان کسے کہتے ہیں**؟ کیا چیز؟ جس میں صرف فقہائے عراق اور فقہائے حجاز کا ہی اختلاف نہ تھا بلکہ امام مالکؒ نے اسے نوٹے فی حد علم بتایا اور آپ کے شاگرد امام شافعیؒ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کتاب الام کے ایک باب میں اس کا بطلان ثابت کیا۔

فقہائے حنفیہ نے امام ابوحنیفہؒ سے منقول استحسان کی وضاحت کی ہے اور ان فروع کے قواعد وضع کئے جن میں آپ نے استحسان کیا تھا۔ ان کی تعریف اور ضوابط سے پتہ چلتا ہے کہ امام صاحبؒ جس استحسان کو لیتے ہیں وہ نص اور قیاس سے خروج نہیں، بلکہ ایک طرح سے ان کو مضبوطی سے تھامنا ہے یعنی جس استحسان پر امام ابوحنیفہؒ عامل تھے اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ قیاس کی علت میں اس قدر عموم نہ پیدا کیا جائے کہ وہ ان مصالح کے منافی ہو جائے جو شارع کے یہاں معتبر ہیں، یا وہ عموم، مخالفِ نصوص و اجراء ہو۔ یا یہ کہ جب شریعت میں اعتبار کردہ علل باہم متعارض ہوں تو مقام نزاع میں اس علت کو ترجیح دی جائے جو زیادہ قوی الاثر ہو۔ اگرچہ نیا ہر وہ زیادہ نمایاں نہ ہو۔

استحسان کی تعریف میں حنفیہ کا اختلاف جس استحسان پر امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب عمل فرمایا کرتے تھے اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف

ہے۔ بعض کی تعریف یہ ہے: استحسان کا مطلب موجب قیاس سے روگردانی کر کے زیادہ قوی الاثر قیاس کی طرف رجوع کرنا ہے۔ لیکن یہ تعریف، استحسان کی تمام قسموں کو شامل نہیں ہے۔ مثلاً ایک استحسان کی قسم وہ ہے جس میں قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا بلکہ نص یا اجراء سے استدلال کیا جاتا ہے۔ میرے خیال میں ابوالحسنؒ کو حنفی کی تعریف سے بہتر ہے جو یہ ہے: استحسان اس چیز کا نام ہے کہ مجتہد ایک مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ ایک قوی تر دلیل کی جانب رجوع کرے جو ایشاہ و نظائر سے عدول کا تقاضا کرتی ہو۔“

ہمارے خیال میں یہ تعریف، استحسان کی حقیقت کو سب سے زیادہ واضح کرتی ہے کیونکہ اس کی سبب انواع کو شامل ہے اور استحسان کی اساس و محرک و اشکاف کر دیتی ہے۔ استحسان کی اساس یہ ہے کہ ایک حکم عام قاعدہ کے خلاف ہو اور وہاں ایک ایسا امر موجود ہو جو قاعدہ کی خلاف ورزی کو اس پر ڈٹے رہنے کے بجائے شریعت کے زیادہ قریب کر دے اور اس مسئلہ میں استحسان پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں استدلال کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو یعنی یوں سمجھئے کہ استحسان ہمیشہ ایک جزئی مسئلہ میں ہوا کرتا ہے۔ اس کے صورت و اقسام کیسے ہیں۔ گو کلیہ قاعدہ کے مقابلہ میں اضافی قسم کا جو یہ ہو یہ فقہ اس جزئی قاعدہ میں پناہ لیتا ہے۔ مبادا کلیہ قاعدہ میں مبالغہ کرنے سے وہ شریعت کے روح و مقصد سے دور نہ جا پڑے۔

یہ تحقیق کا استحسان ہے۔ فقہائے مالکیہ کا استحسان کی تعریف میں بڑا اختلاف ہے۔ ابن العربی اس کی تعریف کرتے ہیں بعض مقتضیات میں ممانعت کی بنا پر شخص اور استثناء کے طریقہ کو چھوڑ کر ترک دلیل کے طریقہ کو ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔ وہ استحسان کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں (۱) دلیل کو بنا بر عرت چھوڑ دینا (۲) دلیل کو اجتماع کی بنا پر ترک کرنا (۳) مصلحت کے لئے دلیل کو ترک کرنا (۴) سہولت اور دفع حرج کے لئے دلیل پر عمل نہ کرنا۔

ابن ابیاری اس تعریف کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: امام مالک کے نزدیک استحسان کا وہ معنی نہیں جو ابن العربی نے ذکر کیا ہے، بلکہ مصنفت جزئی کو قیاس کلی کے مقابلہ میں استعمال کرنے کا نام استحسان ہے، امام مالک استدلال مرسل کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کچھ سامان اختیار کی شرط کے ساتھ خریدے پھر فوت ہو جائے۔ اب اس کے وارثوں میں نزاع رونما ہو کہ آیا اس خریداری کو باقی رکھا جائے یا واپس کر دیا جائے۔ اس ضمن میں اشہب فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع فسخ کر دی جائے۔ مگر بنا پر استحسان دو صورتوں میں بیع کو باقی رکھیں گے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جب بیع کو باقی رکھنے والا وارث بیع کو رد کرنے والے وارث کا حتمہ دینا قبول کرے۔ دوسری یہ کہ بائع فروخت کردہ چیز کو واپس لینے سے انکار کر دے۔

استحسان میں ابن رشد کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے وہ کہتے ہیں جو استحسان بہت کثیر الاستعمال ہے اور اس میں قیاس سے بھی زیادہ عموم پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ جس قیاس پر عمل کرنے سے حکم میں اغراق و مبالغہ پایا جاتا ہو۔ بعض مواضع میں اسے ایک ایسے امر کی بنا پر چھوڑ دیا جائے جو حکم میں تاثیر پیدا کر دیا ہو اور صورت اسی مقام سے مختص ہو۔

ان ہر دو تعریفات کا مرجع و مال واحد ہے اور وہ یہ کہ مجتہد اور فقہ قیاس کے نتیجہ میں (باقی بر صفحہ ۵۲۳)



**استحسان کے اقسام** **اخفیہ** کے ہاں استحسان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم "استحسان القیاس" کہلاتی ہے جن کا یہ معنی ہے کہ مسئلہ میں دو اوصاف پائے جاتے ہوں جو دو متباہن قیاسات

کے مقتضی ہوں، ایک ظاہر اور متبادر، یعنی وہی اصطلاحی قیاس، دوسرا خفی، جو کسی دوسرے قاعدہ سے الحاق کا متقاضی ہو۔ اس کا نام استحسان ہے۔ مطلب یہ کہ فقہ کے خیال میں دونوں قیاسات مسئلہ پیش آ رہے ہوں۔ پہلی ہو سکتی ہے، لیکن ایک قیاس ظاہر ہے جو اس مسئلہ کے نظائر میں عمل کرتا ہے۔ اور دوسرا قیاس اس مسئلہ میں خفی ہے، کیونکہ وہ اس کے اسیباہ امثال میں عمل نہیں کرتا، لیکن پیش نظر مسئلہ میں ایک ایسا امر موجود ہوتا ہے جس کی بنا پر اسی خفی قیاس پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے جو اس کے نظائر میں عاقل نہیں ہے۔ اسی لئے شمس الاثرہ ایسے استحسان کے بارے میں لکھتے ہیں: "استحسان دراصل دو قیاس صحیح ہوتے ہیں۔ ایک جلی اور واضح مگر ضعیف الاثر، اسے قیاس کہتے ہیں۔ دوسرا خفی مگر قوی الاثر، یہ استحسان یعنی قیاس مستحسن کہلاتا ہے پس وجہ تزییح تاثیر کی بنا پر ہے وضوح اور خفا پر نہیں۔"

(فقہ حاشیہ از صفحہ ۵۳۵) پیدائندہ جزئیات کا پابند نہ رہے بلکہ ایک مخصوص مسئلہ میں بنا پر مصفحت اپنے قیاس فقہی کو چھوڑ دے، بشرطیکہ اس سے کتاب و سنت کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔ اندر میں صورت یہ دونوں تعریفات بعض لکھنے کی تعریف کے مطابق ہوں گی۔

وہ تعریف یہ ہے "استحسان ایک ایسی دلیل کہ کہتے ہیں جو معتہد کے ذہن میں ہوتی ہے۔ مگر عبارت اس کا ساتھ نہیں دے سکتی اور وہ اسے ظاہر نہیں کر پاتا۔" یعنی استحسان وہی چیز ہے جس کو موجودہ معرفت میں روح قانون کی جانب میلان و رجحان سے تعبیر کرتے ہیں۔ استحسان کا اعتماد زیادہ تر معتہد کے کمال تقابست اور اس کے باہر علوم شرعیہ ہونے پر ہے۔ عبارت کے ساتھ نہ دینے کا یہ معنی نہیں کہ وہ اس کی وجہ مصلحت پر دلیل قائم نہیں کر سکتا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فقہی قیاس کو واضح نہیں کر پاتا جس پر اس کا اعتماد ہوتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ لکھنے کی رائے میں استحسان دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی پر عمل کرنے کہتے ہیں۔

استحسان اور مصلحت مرسلہ میں فرق یہ ہے کہ مصلحت مرسلہ اس مصلحت کے اخذ کرنے کہتے ہیں جس کے نفی و اثبات پر کوئی خاص دلیل قائم نہ ہو۔ اور اس کا مصلحت ہونا ہی دلیل ہو۔ اس کے مقابلہ میں استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ کسی جزئی مسئلہ میں جس پر ایک ایسی دلیل کلی منطبق ہوتی ہو جو کتاب و سنت میں مذکور نہ ہو۔ تو مصلحت کے لئے اس دلیل کلی کو ترک کر دیا جائے (معنی) (حاشیہ صفحہ ۵۳۵) لکھنے البصیر ط ۱۰ ج ۱۰ استحسان کی تعریف (باقی حاشیہ صفحہ ۵۳۵)

مندرجہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ یہ استحسان فقہاء اہل سنت کی روش اور ان کے مسلک اختیار کے بالکل موافق ہے۔ کیونکہ وہ اصولوں سے عقل الاحکام کا استنباط کرتے ہیں۔ پھر ان کے احکام میں عموم پیدا کرتے ہیں جیسا کہ قیاس کے عنوان میں گزرا۔ لہذا یہ بات قرین عقل ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو علتیں متعارض ہوں اور دونوں اوصاف میں سے ایک وصف کی تعلیق اس پر ممکن ہو۔ مگر وہ ظاہر ہونے کے باوجود ضعیف اثر ہو۔ ظاہر ہونے کی وجہ یہ کہ اس مسئلہ کے تمام نظائر پر منطبق ہوتا ہے۔ دوسرا وصف اس کے مقابلے میں گوتوی ہے مگر ظاہر نہیں۔ کیونکہ وہ اس مسئلہ کے تمام نظائر و امثال پر منطبق نہیں ہوتا۔ اب فقہ ان دونوں اوصاف میں سے قوی الاثر کو پسند کر لیتے ہیں کیونکہ وہ نتیجہ پیدا کرنے کے اعتبار سے قوی تر ہے۔ اسی کا نام استحسان ہے۔ اگرچہ اپنی کنہ اور حقیقت کے اعتبار سے یہ قیاس ہی ہوتا ہے کچھ اور نہیں۔

اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری متدار ثمن میں مختلف ایلیان ہوں۔ نہ خریدار ابھی خرید کردہ چیز پر تالیف ہوا ہو اور نہ فروخت کرنے والے نے قیمت وصول کی ہو۔ اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کو قسم دی جاتی ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کو صرف اسی زیادتی کے متعلق رقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۳) گوتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "استحسان کا معنی قیاس کو ترک کر کے ایسی چیز پر عمل کرنا ہے جو لوگوں کے لئے مفید ہو۔ بعض کا خیال ہے کہ ایسے احکام میں سہولت طلب کرنا جس کی خاص و عام کو ضرورت پڑتی ہو۔ استحسان کہلاتا ہے۔ بعض کی رائے میں استحسان کا معنی گنجائش سے فائدہ اٹھانا اور حصول رحمت کی طلب ہے۔ بعض کے نزدیک سہولت کا اخذ اور راحت کی تلاش کرنا استحسان ہے۔ ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کا مطلب عام کو چھوڑ کر سیر کو اختیار کرنا ہے اور یہ دین کا ایک بڑا اصول ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **یرید اللہ بکمال الیسر ولا یکرہ العسر** پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اخیر حینکم الیسر**

اس قواعد کی وضاحت اس مسئلہ سے ہو سکتی ہے کہ عورت سر کی چوٹی سے لے کر قدم تک شرم ستر ہے۔ ظاہر قیاس بھی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: **المروءة عودۃ مستودعہ** (عورت پیکر ستر ہے) مگر ضرورت کے تحت اس کے بعض اعضاء کو دیکھنے کی اجازت دی گئی اور لوگوں کے حالات کے زیادہ مفید یہی ہے۔

فقہ حنفی کے شارح مشہور فرماتے ہیں کہ استحسان کو صرف سہولت پیدا کرنے اور قیاس میں غلو کو روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے (مصنف) دوسری روایت لفظ مستودعہ کے سوا جامع تر نفی میں وارہ ہے اور پہلی کے لفظ جامع بیان العلم میں یہ ہیں: **خیر حینکم الیسر** (ص ۱۱ ج ۱) اس کی سند ضعیف ہے (شرح جامع منیر ص ۸۶ ج ۳ (ع - ج)



حلف دیا جائے جس کا بائع کو دعویٰ ہے۔ کیونکہ ایک خاص مقدار کی حد تک دونوں متفق ہیں۔ یعنی وہ مقدار جس کا اعتراف مشتری کو بھی ہے البتہ زیادت میں اختلاف ہے۔ بائع اس کا دعویٰ ہے اور مشتری انکار کرتا ہے اور عام قاعدہ یہ ہے کہ یہ گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے اور انکار کرنے والے پر قسم آتی ہے لہذا قیاس کے مطابق بائع پر حلف نہیں کیونکہ وہ مدعی ہے۔ لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ مشتری کی طرح بائع کو بھی حلف دیا جائے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر شخص مدعی ہے اور منکر بھی۔ بائع زیادتی کا دعویٰ ہے جیسا کہ قبل ازیں بنا یا جا چکا ہے اور مشتری اقرار کر دہ قیمت ادا کرنے کے بعد اسحقاق قبض کا دعویٰ کرتا ہے۔ بائع مشتری کے مستحق قبضہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتا۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہے اور مدعی علیہ بھی۔ لہذا دونوں میں سے کوئی بھی جیب اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کر سکے تو ان دونوں کو قسم دینا چاہیے۔ — ہاں اگر اختلاف مشتری کے قابض ہونے کے بعد رونما ہو تو بھی دونوں کو استحساناً حلف دیا جائے گا۔ استحسان قیاس کی وجہ سے نہیں بلکہ اس حدیث کے پیش نظر کہ آپ نے ارشاد فرمایا اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة خالفوا وتزاد اذ جب بائع اور مشتری میں اختلاف رونما ہوا اور مبیع موجود ہو تو دونوں کو حلف دیا جائے و مبیع واپس کر دیا جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مبیع پر قابض ہونے سے پیشتر استحسان کی وجہ علت خفیہ تھی اسی لئے یہ حکم نام معاملات کی طرف متعدی ہوتا ہے بشرطیکہ اختلاف قبضہ سے پیشتر رونما ہو، اگر اختلاف ایک فریق خود اور دوسرے کے ارثوں میں ظہور پذیر ہو تو بھی یہی صورت ہوگی۔ اس لئے کہ جس استحسان کا سبب علت خفیہ ہو عمومی علت کی بنا پر وہ متعدی ہوتا ہے۔ — پناچہ قیاس کی بحث میں گزرا۔

قبضہ کرنے کے بعد جو استحسان ہوتا ہے وہ حدیث کی بنا پر ہے لہذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور دوسرے معاملات کی جانب متعدی نہ ہوگا اور اس حال میں ہوگا جب اختلاف بذات خود بائع اور مشتری میں ہو نہ کہ ان کے وارثوں و شیرہ میں۔

۱۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت حدیث کی کسی کتاب میں موجود نہیں۔ فقہ کی کتابوں میں ہی ہے (النجیص الجیر)۔  
 ۲۔ ہدایہ میں مذکور ہے لیکن علامہ زبیدی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی۔ — جو الفاظ حدیث کے آئے ہیں وہ یہ ہیں  
 اذا اختلف البیعان ولیس بینہما بیئۃ فالقول ما یقول صاحب السلعة او بیئراذان (منتقی) یعنی اختلاف کی صورت میں بائع کے قول کے مطابق فیصلہ ہوگا، مسئلہ کی تحقیق نیل الاوطار میں دیکھئے (ع۔ ح۔)



اس قسم کے استحسان کی مثال دوزندہ پرندوں کا پس خوردہ ہے۔ دوزندہ پرندے غیر مالکول اللحم ہونے کے اعتبار سے چار پاپہ دوزندوں کی طرح ہیں اور ان کا گوشت بھی اسی طرح نجس ہے۔ چونکہ چار پاپہ دوزندوں کا چھوٹا نجس ہوتا ہے لہذا دوزندہ پرندوں کے بچے ہونے پانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے جیسے چیل اور گدھ وغیرہ اور یہی قیاس کا مقتضی ہے مگر استحسان ایک دوسرے منحنی قیاس کی جانب سے ہے جو یہ ہے کہ چار پاپہ دوزندوں کے پس خوردہ پانی کی نجس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کا لعاب شامل ہو جاتا ہے۔ رظا ہر ہے کہ لعاب گوشت سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ پس جب گوشت نجس ہے تو لعاب بھی نجس ہوگا۔ بخلاف ازیں گوشت خوردہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور لعاب پانی میں نہیں ڈالتے۔ لہذا نجس ہونے کی کوئی وجہ نہیں تاہم احتیاطاً فقہاء اسے مکروہ الاستعمال سمجھتے ہیں۔

بلاشبہ اس میں خفیہ علت پر عمل کیا گیا ہے کیونکہ متنازع مسئلہ میں یہ قوی التاثر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم اور اس کی ذیلی قسمیں | ایسی علت خفیہ نہ ہو جو علت ظاہرہ سے قوی الاثر ہو۔ اس کا باعث کوئی دوسرا امر ہو یعنی اس کا معارض قیاس خفی نہ ہو بلکہ دوسرے مصادر شرعیہ ہوں یا ایسے امور جن کی مراعات اسلامی زاویہ نگاہ سے ضروری ہے۔ اندر میں صورت قیاس کی معارض حدیث ہوگی یا اجماع یا وہ شدید ضرورت کہ اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو لوگ شدید حرج میں مبتلا ہوں۔ اس صورت میں استحسان کو چند اقسام میں منقسم کرنا ہوگا۔ مثلاً استحسان سنت۔ استحسان اجماع۔ استحسان ضرورت۔

استحسان سنت۔ یہ ہے کہ سنت سے قیاس کو رد کر دیا جائے جیسے حدیث میں مذکور ہے کہ بھول کر کھاپی لینے سے روٹہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ قیاس کے مطابق ٹوٹ جانا چاہیے۔ لیکن امام ابوحنیفہ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ٹھکرا دیا جیسا کہ آپ سے منقول ہے۔

استحسان اجماع۔ یعنی جب قیاسی مسئلہ کے خلاف اجماع ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً اس پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ صنعت و حرفت دانے لگوں سے معاملہ کرنا روا ہے مگر قیاس اس

۱۔ الاقسام (شاہی) ص ۱۴۲ - صحیح ہے کہ یہ جھوٹے پاک ہیں۔ (المنی ص ۱۴۲) (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰)

کو باطل قرار دیتا ہے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت عمل عقیدہ موجود نہیں ہوتا۔ مگر ہزارانہ میں علماء اسے درست سمجھتے آئے ہیں لہذا یہ اجماع ہے اور اس سے قیاس کو ترک کر کے زیادہ قوی دلیل کی جانب رجوع کر لیا گیا۔

استحسان ضرورت: یعنی ایسی ضرورت جو مجتہد کو قیاس کے ترک کرنے اور ضرورت کے تقاضوں پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہو جیسے حوض اور کنوؤں کا پاک کرنا۔ اگر قیاس پر عمل کیا جائے تو ان کی نظیر کسی طرح ممکن ہی نہیں کیونکہ بقول صاحب کشف الاستار:

”حوض یا کنوئیں پر پانی ڈال کر اسے پاک نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح جو پانی حوض میں موجود ہے

یا کنوئیں سے پھوٹ رہا ہے وہ نجس پانی سے ملتے ہوئے پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح طول

پانی میں ڈالتے ہی نجس ہو جاتا ہے اور حالت نجاست ہی میں اسے بار بار کنوئیں میں ڈالا

جاتا ہے۔ لہذا شدید ضرورت کی بنا پر ترک قیاس کو مستحسن خیالی کیا گیا ہے کیونکہ ضرورت بھی

احکام کے ساقط کرنے میں عظیم تاثیر رکھتی ہے۔“

اسی لئے حصول طہارت کے لئے ڈولوں کی تعداد میں فقہاء کے یہاں بہت اختلاف پایا جاتا ہے

جیسا کہ فقہ حنفی کی کتب میں مذکور ہے۔

استحسان کی اس قسم میں دراصل قیاس کو ایک ثابت شدہ شرعی دلیل یا ایک ضابطہ کلیہ کی بنا پر نظر انداز

کر دیا گیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ بنا پر ضرورت بعض ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی غرض

صرف لوگوں کو سہولت پہنچانا ہے۔

یہ ہے استحسان حسب تصریحات علماء اصول حنفیہ جسے انہوں نے

مستنبط کیا اور اسے تطبیق دی۔ استنباط کا ماخذ امام ابو حنیفہ سے

استحسان کی حیثیت فقہ حنفی میں

منقول ذروعات تھیں۔ مقام تطبیق بھی ذروعات ہی ہیں۔ لہذا ہمیں وثوق سے کہنا چاہئے کہ استحسان کے

قواعد بڑے سچے اور درست تھے۔

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ جن دلائل کے تعارض کا ذکر حنفیہ کرتے ہیں امام ابو حنیفہ ان سے بے خبر

نہ تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب قیاس میں آپ قباحات محسوس کرتے یا سمجھتے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے سازگار

نہ اور مزید تحقیق کے لئے دیکھتے سہ ماہ ص ۲۱۱ - ۲۱۲ (۱۴۸ ص ۱۴۸)

نہیں یا حدیث کے مخالف ہے تو اس کو ترک کر دیتے نیز اپنے شہر کے فقہاء کے مسلک کی پابندی فرماتے۔ پس ان جملہ ابواب کے پیش نظر اپنے قیاسات کو ترک کر دیتے تھے۔ انہی علل مطردہ کو بعض مسائل پر تطبیق و تفسیر میں جب آپ کوئی قباحت دیکھتے اور قیاس کو چھوڑ دیتے تو یہ ترک قیاس علماء کے یہاں "استحسان" کہلاتا تھا لہذا استحسان امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں استنباط مسائل کا ایک مصدر اور اصول ہے۔ اگرچہ یہ منقول نہیں کہ آپ نے استحسان کے قواعد اور اس کے اقسام وضع کئے ہوں۔ اس کی تعریف بیان کی ہو یا موازین مقرر کئے ہوں۔

**قیاس اور استحسان میں تعارض** | استحسان کا بیان ختم کرنے سے پیشتر ہم ایک مسئلہ کی جانب اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں جو مذہب حنفی کے علماء و تخریج کے یہاں بڑا معرکہ الارارہا۔ وہ یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس و استحسان دونوں کے موجبات پائے جاتے ہیں کیا وہ ایسے مسائل شمار ہوں گے جن میں دو قول قرار دیے جائیں ایک قیاسی، دوسرا استحسانی، پھر استحسانی کو قیاسی کے مقابلہ میں لائق ترجیح سمجھا جائے اور قیاسی مسئلہ کو مرجوح تصور کیا جائے؟ یا یہ کہ ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا صرف ایک ہی قول ہے اور وہی جو استحسانی ہوگا؟

میں اس سوال کے جواب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جانب قیاس کو امام صاحبؒ کا مذہب نہیں مانا جاسکتا اس لئے کہ یہ قول ہونا آپ سے منقول نہیں۔ پھر جو بات آپ نے فرمائی نہیں اس کو آپ کا مذہب کیسے قرار دیا جاسکتا ہے خصوصاً جب یہ بھی مروی ہے کہ قیاس میں کوئی قباحت ہوتی تو اس کو چھوڑ کر آپ استحسان کو اختیار کرتے رہنا بریں یہ کیونکر جائز ہو سکتا ہے کہ جس قول کو آپ نے ترک کر دیا ہو اور جس پر الطباقی حکم کو آپ قبیح خیال فرماتے ہوں، اس کو آپ کی طرف منسوب کیا جائے، یعنی جس چیز پر آپ قبیح ہونے کا حکم لگا رہے ہیں وہ کیسے آپ کی رائے ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں استحسان کی اس قسم میں جہاں حدیث پر عمل کیا جاتا ہے کوئی شخص یہ کیونکر کہہ سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی فلاں مسئلہ میں رائے قیاسی ہے۔ حالانکہ آپ نے اسے اتباع حدیث کے پیش نظر ترک کر دیا تھا اور اس کی وضاحت کر دی تھی کہ موجب قیاس کو چھوڑنے کی وجہ حدیث کا پایا جانا ہے۔ اجماع اور ضرورت میں بھی معاملہ یوں ہی ہے مطلب یہ کہ امام ابو حنیفہؒ بیان کردہ امور کے پیش نظر ان مسائل میں موجبات قیاس پر عمل نہیں کرتے پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ قیاس کے طریقہ پر عمل کرنا بھی آپ کا قول ہے؟



مصری ان قائلین کی غلطی واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہمارے بعض متاخرین کا خیال ہے کہ تمام  
 استحسان میں گواہی پر عمل کرنا افضل ہے مگر قیاس پر بھی عمل کرنا جائز ہے، مگر میرے نزدیک یہ  
 وہم سے زیادہ نہیں، کیونکہ حنفی فقہ کی عام کتب میں یہ الفاظ مذکور ہوتے ہیں: مگر ہم نے یہ قیاس ترک کر دیا  
 ہے، بھلا متروک پر عمل کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؛ بعض اوقات امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: میں قیاس پر عمل کرنے  
 میں قباحت محسوس کرتا ہوں، اور یہ ایک بدیہی امر ہے کہ شریعت میں جس بات پر عمل کرنا درست ہو  
 اسے قبیح خیال کرنا کفر ہے۔ حاصل یہ کہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس بالکل متروک ہے۔ اس لئے جو  
 ناتواں ہو وہ طاقت ور کے مقابلہ میں گرہی جاتا ہے۔

ان واضح اقوال سے اس شخص کی غلطی ظاہر ہوتی ہے جس نے اس جگہ طریق قیاس کو بھی استحسان کے مقابلہ  
 میں امام ابو حنیفہ کی ایک رائے قرار دیتا ہے۔ واللہ سیدنا مولانا علی اعلمہ۔

کشف الاستار ص ۲۲۱ ج ۱ ص ۱۰۰ بحث کے آخر میں ایک گزارش ملاحظہ فرمائیے۔

موجودہ دور میں استحسان اور مصالح مسئلہ کو مصری اہل قلم اور ان کے مقلد عام طور سے مخصوص مصالح  
 دین میں نیک نیتی پر مبنی ہیں اور اکثر جگہ فاسد اغراض بھی ہیں) کی بنا پر جس طرح پیش کردہ ہے اس کے  
 پیش نظر ضروری ہے کہ ان میں پوری بصیرت حاصل کرنے کے لئے کم از کم مندرجہ ذیل کتابوں کے متعلقہ مباحث پر  
 ایک تحقیقی نظر ضرور ڈال لی جائے۔ (الرسالہ رباب الاستحسان) کتاب البطلان الاستحسان، الاحکام دین حرام  
 احکام دینی، المستصفی (غزالی) ارشاد الفحول (شوکانی)

واقعہ یہ ہے کہ استحسان کے بحث میں ہمارے فقہاء کی پریشان تعبیری مع شدید پشیمان خواب میں اکثر تفسیر  
 کا مصداق ہو کر رہ گئی ہے۔ ہمارا تجدید زدہ طبقہ اس قسم کی بحثوں کو جس طرح اچھل رہا ہے اس سے حضرت امام شافعی  
 کی مکتبہ ذراست کا وہ خدشہ سامنے آ رہا ہے جس کی انہوں نے (الرسالہ د ص ۵۰۵) اور اپنی بے نظیر کتاب البطلان الاستحسان  
 د ص ۲۴۳ مندرجہ کتاب الامرج ۷) میں نشان دہی فرمائی ہے یعنی اگر استحسان (یا مصلحت) کے عنوان سے اجتہاد  
 کی غیر ضروری راہ کھول دی جائے تو ہر لوہا ہوس کھل کھیلنے کا موقع نکال لے گا اور قرآن و حدیث کی نصیحت کا کوئی  
 احترام باقی نہ رہے گا بلکہ ان کو معاذ اللہ کھلوانا بندے کی کوشش کی جائے گی۔ اور غور سے دیکھا جائے تو ہر لوہا  
 کی سیاسیات میں، سو فیوں کی عبادات میں اور عوام کے معاملات میں جتنی بدعات داخل ہوئی یا ہو رہی ہیں وہ بقول  
 شیخ الاسلام ابن تیمیہ (مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲-۲۳ ج ۵) مالکیہ کی مصلحت خفیہ کے استحسان (باقی بر صفحہ ۵۵)

(۴۴)

# عرف و عادت

ہم یہاں اپنے وہ کلمات دہرانا چاہتے ہیں جو قبل ازین ہم نے المعجم ابو حنیفہ کے اصول عرف کا درجہ بیان کرتے ہوئے تحریر کیے تھے کہ وہ آپ کے استنباط کی اساس تھے۔ سہیل بن

مراجم کہتے ہیں۔ "ابو حنیفہ کا کلام عبارت ہے قابل اعتماد چیز کو اخذ کرنے، بیخ سے دودھ پینے اور لوگوں کے معاملات میں غور کرنے سے جب تک لوگوں کے معاملات، تیاس سے کام لینے میں درست رہتے

(لغیہ حاشیہ صفحہ ۵۴۰) اور صوفیوں کے ذوق کے راستہ سے آئی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ نیت و نیت قرآن و حدیث دونوں پر ایمان صحیح اور ان میں بظاہر صحابہؓ گہری بصیرت حاصل ہو تو ہر دور کے ہر قسم کے مسائل اسی سرچشمہ سے حل کئے جاسکتے ہیں اور ان مستبہات قسم کے اصولوں کی کوئی ضرورت نہیں رہتی واللہ یقول للحن وهو یهدی السبیل (ع-ح) (حاشیہ صفحہ ہذا) المستغنیٰ میں ہے جو بات عقلی اعتبار سے ذہن میں راسخ ہو اور طباخ سلیمہ کے یہاں قابل قبول ہوا سے عرف اور عادت کہتے ہیں۔

شرح التحریر میں لکھا ہے "عادت نام ہے کسی کام کے عقلی رابطہ کے بغیر بار بار کئے جانے کا" ابن عابدین کے رسالہ العرف میں ہے "عادت کا لفظ معاودت سے ماخوذ ہے تکرار و اعادہ کی وجہ سے ایک بات نفوس و عقول میں راسخ ہو جاتی ہے اور قرینہ کے بغیر عام طور سے قبول کی جاتی ہے اور اس طرح وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے مصداق کے اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی چیز ہے اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ کسی قوم کا عرف اور عادت تقہانے شریعت کی نظر میں ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ یا کم از کم ان دونوں کا نتیجہ ایک ہے اگرچہ مفہوم لفظ کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ (مصنف)



آپ سب امور اس کے مطابق جاری رکھتے تھے جب قیاس میں کوئی قباحت دیکھتے تو معاملات کو استحسان کے مطابق حل کرتے جب تک کہ استحسان کام دیتا رہتا۔ جب اس کا امکان بھی نہ ہوتا تو لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے۔ اس سے دو باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ پہلی یہ کہ جب نہیں نہ ہوتی تو آپ لوگوں کے امور کو قیاس اور استحسان کی روشنی میں حل کرتے۔ نیز یہ کہ ان ہر دو میں سے جو زیادہ امن و سلامتی پر مبنی حالات کے زیادہ موافق اور شرعی مقاصد سے زیادہ قریب ہوتا اسے اخذ کرتے۔

دوسری یہ کہ جب کسی مسئلہ میں قیاس و استحسان سے کام نہ چلتا تو لوگوں کے تعامل کو دیکھتے تعامل سے مراد وہ عرف ہے جو لوگوں میں عام طور سے جاری ہو۔ آپ عرف پر اس وقت عمل کرتے جب کتاب و سنت اور اجماع امت میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہوتی۔ استحسان پر معمول کرنے کا کوئی امکان ہوتا خواہ وہ استحسان قیاس ہو استحسان حدیث، استحسان اجماع یا استحسان ضرورت۔ ان صورتوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکتی تو عرف پر عمل کرتے تھے

خلاصہ کلام یہ کہ آپ عرف کو شریعت کے مصدر و ماخذ یا ایک دینی ناعدہ کی حیثیت دیتے تھے اور جب دوسری کوئی دلیل نہ ہوتی اس وقت اسی کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ عرف استنباط مسائل کے سبب ایک فقہائے حنفیہ کا نظریہ فقہی اصول ہے۔ اسی طرح آپ کے مجتہدین مذہب اور مفسرین سنی

ایسی روایات منقول ہیں۔ علامہ البیہقی کی شرح الاشباہ والنظائر میں ہے: "عرف سے جو بات ثابت ہو وہ شرعی دلیل سے ثابت تصور ہوگی۔"

ایسے ہی مبسوط شریعی میں جو یہ لکھا ہے کہ جو مسئلہ عرف سے ثابت ہو وہ گویا نص سے ثابت ہے۔ تو اس کا بھی غائباً مطلب یہ ہے کہ جو بات عرف سے ثابت شدہ ہو وہ دلیل سے ثابت ہے۔ کیونکہ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں عرف بھی نص کی طرح قابل استنباط ہے۔

عرف کے شرعی دلیل ہونے کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ملتا **دلائل** ہے۔ فرماتے ہیں۔

"مادارہ المسلمون حسناً فهو عند الله حسن۔" جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھتے ہوں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

یہ قول مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔ مگر بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ قول کسی حدیث کی کتاب میں مرفوع (باقی صفحہ ۵۲۳)



اس قول کی عبارت اور مفہوم سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے عرف عام میں جس چیز کو احمقانہ میں سے خیال کیا جاتا ہو وہ بلاشبہ حسن ہے اور عرف عام کی مخالفت کرنے میں حرج اور دشواری پائی جاتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ (البقرہ)

علماء جب یہ کہتے ہیں کہ عرف اصول استنباط میں سے ایک اصول ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جہاں کتاب و سنت کی کوئی دلیل نہ ہو وہاں عرف پر عمل کیا جاتا ہے۔ جب عرف عام کتاب و سنت کے خلاف ہو جیسے بعض اوقات لوگوں میں شراب نوشی اور سود خواری کا چرچا ہو جاتا ہے اور اسی طرح دیگر محرمات عام طور سے رائج ہو جاتے ہیں تو ایسا عرف مردود ہے کیونکہ اسے معتبر سمجھنے سے ترک نص لازم آتا ہے۔ اس کا اتباع جو نفسانی خواہش کی پیروی ہوگی اور اس سے شرعیات کا ابطال لازم آئے گا۔ شرعیات اس لئے نہیں آئی کہ محرمات کو رواج دیا جائے۔ اگر منہیات شریعہ کا عام چرچا بھی ہو تو ان کا انسداد کرنا چاہیے نہ کہ انہیں رائج کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

عرف عام آثار کے مقابلہ میں بھی نہیں ٹھہر سکتا۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ آیا عرف عام قیاس کا مقابلہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ ابن عابدین لکھتے ہیں: "اگر دلیل (یعنی امر حکم) عام ہو اور اس کے بعض افراد میں عرف اس کے خلاف ہو یا دلیل قیاس ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ بشرطیکہ وہ عرف عام ہو، کیونکہ عرف عام مخصوص ہو سکتا ہے اور اس سے قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے جیسا کہ مسئلہ استئصال دار درد کے کر چیز تیار کرانا، یا حمام میں داخل ہونے کے مسئلہ یا مشک سے پانی پینے کے مسئلہ میں فقہاء نے صراحت کی ہے۔"

اس سے ظاہر ہے کہ عرف اگر عام ہو اور من کل الوجوه نص کے خلاف نہ ہو تو وہ معتبر ہوگا یعنی نص اس سے مخصوص ہو سکے گا) پھر قیاس تو بدرجہ اولیٰ اس کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا کیونکہ قیاس اس صورت میں مذموم ہوگا۔ بلکہ فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ لوگوں کا تعامل اگر عمومی حیثیت رکھتا ہو تو اس سے نص عام کی شخصیں کی جاسکتی ہے۔ مثلاً حدیث میں نہیں وارد ہوئی ہے کہ جو چیز اپنے پاس موجود نہ

(رقیہ ہاشیہ از صفحہ ۵۲۲) حدیث کی حیثیت سے مذکور نہیں ہے بلکہ یہ عرف عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔

امام احمد نے منہ میں اسے موقوف روایت کی حیثیت سے ذکر کیا ہے (مصنف) ملاحظہ ہو منہ امام احمد علی

طبع المعارف نیز المقاصد المحسنہ ص ۲۶۶ و نصب الرایہ ص ۱۳۳ ج ۲ (ع-ح)

ہو اس کو فروخت کرنا منع ہے۔ مگر قدیم زمانہ سے لوگ صناعت پیشہ لوگوں سے معاملہ کرتے چلے آئے ہیں۔ پس یہ تعامل نص کا مخصوص ہوگا اور نہ ہی دوسرے مقامات پر پھول کی جائے گی۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ مشروط بیع کو حدیث نبوی میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور آپ کے صاحبین فرماتے ہیں کہ جس شرط میں بائع یا مشتری میں سے ایک کو فائدہ پہنچتا ہو اور اسے عقید بیع میں ضروری قرار دیا جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ مگر جب بیع کا معاملہ شرط کا تقاضا کرتا تو تب درست ہے۔ جیسے بیع سے قبل قیمت ادا کر دینا یا جب بیع کا مقصد بچتہ اور ٹوکہ ہو جاتا ہو۔ جہر میں کسی کو ضمان بنانے کی شرط یا اس شرط کے بارے میں کوئی نص وارد ہوئی ہو جیسے کہ قیمت کو منہ کرنے کی شرط۔

یا وہ شرط عرف عام میں رائج ہو۔ ان تمام صورتوں میں وہ شرط درست تصور کی جائے گی اور اس سے بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہاں امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے عرف عام کو نہی کا مخصوص قرار دیا ہے۔ جیسے آثار سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ امام زفر اس کے خلاف ہیں اور عرف عام میں پائی جانے والی شرط کو بوجہ مجوزہ نہیں تسلیم کرتے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام زفر اپنے ائمہ ثلاثہ کی طرح عرف کو عموم نص کا مخصوص نہیں مانتے۔

وہ عرف جو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے یہاں حجت ہے۔ اور عرف عام سے مراد کیا ہے؟ جس کے متعلق آپ کے بعد مخرجین فی المذہب کہا کرتے تھے۔ لوگوں کا عرف و تعامل حجت ہے جس سے قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے اور اس سے آثار کی تخصیص جاسکتی ہے۔ اس سے مراد عرف عام ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کے عموم کا کیا مفہوم ہے؟ ہمیں معلوم ہے کہ فقہاء صنعت پیشہ لوگوں سے معاملہ کرنے کو قیاس کی رو سے ناجائز تصور کرتے۔ اگر لوگوں کے تعامل کی بنا پر انہوں نے قیاس کو ترک کر دیا اور یہ ایسی بات ہے جس پر صحابہ و تابعین اور خلفائے زمانوں کے علماء میں سے کسی نے اعتراض نہیں کیا اور یہی تسلیم کرتے چلے آئے کہ عرف عام حجت ہے۔ اس سے قیاس کو نظر انداز کر دیا جائیگا لیکن کیا جو عرف مخصوص آثار اور ناسخ قیاس ہو سکتا ہے۔ اس سے مراد صحابہ کے زمانہ سے لے کر عام لوگوں کا عرف ہے جس پر صحابہ نے اعتراض کیا نہ تابعین نے اور نہ کہ عالم دین نے؟ — ظاہر ہے کہ یہ عرف نہیں بلکہ یہ اجماع ہے یا اس سے بھی بڑھ کر یوں کہنے کا اجماع ہے۔

مکمل ترین شکل ہے عرف عام میں اس سے زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔

اس لئے کہ عرف عام وہ عرف ہے جو جملہ بلاد و امصار میں رائج ہو  
عرف عام و عرف خاص اس کے مقابل عرف خاص ہے یعنی ایک شہر کا عرف ایک قوم کا

عرف مثلاً تجارت کا عرف، کسانوں کا عرف و علیٰ ہذا القیاس عرف خاص مطلقاً نص کا مقابلہ نہیں کر سکتا  
 خواہ نص خاص ہو یا عام۔ البتہ عرف خاص اس قیاس کے راستہ میں ضرور حائل ہو جاتا ہے جس کی علت  
 قطعی نہ ہو یا جو قیاس وضاحت کے اعتبار سے نص کا مشابہ ہو۔ عرف خاص صرف اسی شہر پر چسپاں ہوگا  
 جن کا وہ عرف ہو اور دوسرے شہروں پر لاگو نہیں ہوتا۔

اس کلام سے معلوم ہوا کہ مذہب حنفی کے اہل تخریج کی رائے میں  
عرف عام اور دیگر اولیٰ شہر عجمی عرف عام سے نص کی تخصیص جائز ہے۔ اگر نص عام ہو اور اس

سے قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے۔ اگر عرف عام ہر لحاظ سے مخالف نص ہو تو اسے ناقابل التعمیر سمجھ کر  
 ترک کر دیا جائے گا۔ ایسے ہی عرف خاص کے مقابلہ میں قیاس ظنی علت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح  
 اس قیاس کی تطبیق فروعات پر نہیں اہل شہر یا اسی قوم کے اعتبار سے ترک کر دی جاتی ہے جن کا وہ  
 عرف ہوتا ہے وہ قیاس دوسرے لوگوں کے یہاں قابل عمل ہوگا اور ترک قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرف عام سے قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور نص مخصوص ہو  
 جایا کرتی ہے۔ یہ بظاہر امام ابو حنیفہ کے اس قول کے خلاف ہے کہ آپ اسی صورت میں عرف عام پر

عمل کرتے تھے جب قیاس اور استحسان سے کام نہ چلتا اور ان کے یہاں عرف عام کو اسی وقت دلیل  
 سمجھا جاتا جب کوئی اور دلیل نہ ہوتی۔ لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ سہیل بن مزاحم کے نقل کردہ

قول اور متاخرین علماء کے اقوال میں جمع و تطبیق کا کام بڑا آسان ہے اور وہ اس طرح کہ آپ کے  
 قول "حب قیاس اور استحسان جاری نہ ہوتے تو لوگوں کے تعامل کی طرف رجوع کرتے تھے" کا مطلب

یہ ہے کہ اگر قیاس کو اس کے عموم پر جاری کرنے سے کوئی قباحت لازم آتی تھی اور وہ مستحسن نہیں رہتا تھا  
 تو اس وقت آپ لوگوں کے تعامل کی طرف توجہ ہوتے تھے۔ کیونکہ علل الاحکام کا یہ دستور ہے کہ جب وہ

لوگوں کے عرف و دستور سے بعید ہوں تو نہ وہ درست ہوتی ہیں اور نہ ان کی تطبیق فروعات پر موزوں  
 ہوتی ہے۔ اس صورت میں قیاس و استحسان کا امکان نہیں رہتا۔ عرف جس نص عام کی تخصیص کرتا ہے



وہ اپنی دلالت یا روایت کے اعتبار سے ظنی ہوتی ہے۔

بہر حال امام ابو حنیفہؒ نے یہی منہج و مسلک اختیار کیا کہ عرف عام نص کی عدم موجودگی میں دلیل

عرف عام کے بدلنے سے فقہی احکام میں تغیر

کا کام دیتا ہے بلکہ ان بعض ظنی آثار کے عموم کا مخصوص بھی ہوتا ہے جن کی بعض صورتیں اس عرف عام کے منافی ہوتی ہیں جن پر تمام اقطار اسلام کے مسلمان عامل ہیں، عرف عام پر عامل ہونے کی بنا پر آپ کے مذہب میں سہولت خوشگواہی اور قوت پائی جاتی ہے۔ حنفی مذہب کے اہل تخریج نے بھی فروعاً اس سے پیش نظر رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہ میں حدت کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ اور یہ فقہ اس قابل ہو گئی

کہ تمام زمانوں میں لوگوں کے حالات اور عرف عام کا ساتھ دے سکے۔ چنانچہ بعد میں آنے والے مجتہدین

ائمہ سابقین کے اجتہادات پر کھڑی نہیں گئے بلکہ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں اس عرف عام کے

تابع کو دیا۔ یعنی جب ثابت ہو جائے کہ حنفی مذہب کی صحیح روایات کے مطابق جو حکم صادر کیا گیا ہے

وہ عرف عام کے مخالف ہے اور کتاب و سنت کی کسی صریح دلیل پر مبنی نہیں۔ تو حنفی مفتی کو یہ حق حاصل

ہے کہ مذہب کی صریح روایات کی خلاف ورزی کرے۔ ایسا فقہ لے دینے سے وہ حنفی مذہب سے

خروج کرنے والا نہیں تصور کیا جائے گا۔ ابن عابدین اس مقام پر لکھتے ہیں "حنفی مذہب کی ظاہر روایت

کبھی صریح نصوص کتاب و سنت یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے۔ اور مخالف نص عرف عام کو ناقابل التفات

تصور کیا جاتا ہے کیونکہ بقول ابن الہمام کبھی عرف باطل بھی ہوتا ہے" ابن عابدین مزید لکھتے ہیں "فقہی

مسائل یا تو صریح نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہ پہلا درجہ ہے۔ یا قیاس و اجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں۔

پہت سے مسائل مجتہد کے نزدیک اس کے زمانہ کے عرف عام پر مبنی ہوتے ہیں۔ بایں طور کہ اگر وہ مجتہد جدید

عرف عام کے زمانہ میں ہوتا تو ایسا فتویٰ نہ دیتا۔ اسی واسطے مجتہد کی یہ شرط قرار دی گئی ہے کہ اس کے

لئے لوگوں کی عادت سے واقف ہونا ضروری ہے کیونکہ بہت سے مسائل زمانہ کے تغیر سے بدل جاتے ہیں

کیونکہ اہل زمانہ کا عرف وہ نہیں رہتا۔ یا کوئی نئی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ یا اہل زمانہ میں فساد رونما ہو

جاتا ہے۔ لہذا اگر سابقہ احکام باقی رہیں تو اس سے مشقت اور ضرر رسانی کا اندیشہ ہے۔ مزید برآں یہ

شرعی قواعد کے بھی خلاف ہے جن کی اساس تحقیق و سیر لور دفع ضرر و فساد پر رکھی گئی ہے تاکہ یہ کائنات

بہترین نظام کے مطابق چلتی رہے۔ آپ دیکھیں گے کہ مشائخ مذہب مجتہد کے خیالات کی اکثر مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ مسائل مجتہد کے اپنے زمانہ کے مطابق تھا اور مشائخ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ اگر وہ مجتہدان کے زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی یہی کچھ کہتا جو ہم کہہ رہے ہیں اور مذہب کے قواعد سے استفادہ کرتا۔

متاخرین حنفیہ کی امام ابو حنیفہ سے مخالفت | متاخرین نے بہت سے مسائل میں امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کی مخالفت کی ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے کا صرف مخالفت کا تقاضا کرتا تھا۔ اگرچہ متاخرین امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب کے مقرر کردہ قواعد و اصول کی تقلید کرتے تھے۔ ابن عابدین نے اس کی بہت سی مثالیں تحریر کی ہیں۔

۱۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی جھوٹی چغلی چغلی کر کے اسے مالی یا جسمانی ضرر پہنچائے تو وہ کس نذر کا مستوجب ہوگا؟ ابن عابدین کہتے ہیں: "متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ چغلی کھانے والا ضامن ہوگا، حالانکہ یہ حنفی مذہب کے اس قاعدہ کے خلاف ہے کہ ضمان مباشر پر ہوتی ہے جو شخص صرف کسی کام کا سبب اور ذریعہ ہو اس پر ضمان نہیں ہوتی، مگر متاخرین اس قاعدہ کے برخلاف چغلی کھانے والے کو بنا برز جوہر تو بیخ ضامن قرار دیتے ہیں کیونکہ اس زمانہ میں مفسدین کی کثرت ہے بلکہ فتنہ کے زمانہ میں تو اس کے قتل کا فتویٰ بھی صادر کیا ہے"

۲۔ اجیر مشترک کے ضامن ہونے کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

۳۔ متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ اگر خاوند نے بیوی کو ہرجمل ادا کر دیا ہو تو بھی وہ یعنی خاوند (عورت کے حسب استدعاء) اسے سفر میں اپنے ہمراہ نہیں لے جاسکتا۔ اگر عورت مدخولہ ہونے کے بعد وصولی ہیر کی تصدیق نہ کرے۔ اور یہ اس لئے کہ زمانہ بگڑ چکا ہے۔ بدیں صورت وہ ہیر وصول کرنے کی ننگر ہوگی اور مذہب (حنفی) کا قاعدہ یہ ہے کہ جب شہادت موجود نہ ہو تو ننگر کا قول اس کی قسم کے ساتھ مقبوض سمجھا جاتا ہے۔

۴۔ متاخرین نے اجارہ و قبضہ پر یہ پابندی عائد کی ہے کہ گھروں اور دکانوں کو کر ایہ پروسیجر کی مدت



ایک سال مقرر کرنا چاہیے اور زرعی اراضی اور زبانات کی زیادہ سے زیادہ تین سال۔  
اس طرح بہت سے مسائل میں متاخرین نے ائمہ مذہب کی مخالفت کی ہے۔ کیونکہ زمانے کا  
عرف اس مخالفت کا تقاضا کرتا تھا۔

نیز اس لئے کہ پیش کردہ مسئلہ میں سابقین کا اجتہاد و عرف سے متاثر تھا۔ اگر وہ اس زمانہ میں ہوتے  
تو اسے قبیح سمجھتے جیسا کہ متاخرین کے یہاں قبیح تھا۔ اور وہ بھی ہی فتوے دیتے۔

ابن عابدین نے ایک نزع کا ذکر کے اس میں  
امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے، اگرچہ قول

امام صاحب کا راجح فی المذہب ہے۔ ابن عابدین نے صاحبین کا قول اس لئے پسند کیا کہ وہ ان کے  
زمانہ کے حالات کے اعتبار سے احسن، اصلح اور اعدل تھا۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ وہ عشر جو زرعی اور اجارہ  
رہیگی کی اراضی پر عائد ہوتا ہے کیا اراضی کو اجارہ پر لینے والے پر واجب الادا ہوگا یا زمین کے  
مالک پر جو زمین کو اجارہ پر دے رہا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے میں عشر موحجر (مالک) پر ہوگا۔ کیونکہ  
عشر کی وجہ زمین کی ملکیت ہے۔ اور زمین کا مالک موحجر ہے نہ کہ متاجر۔ صاحبین کہتے ہیں کہ عشر  
اجارہ پر لینے والے کے ذمہ واجب الادا ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ کھیتی سے لی جاتی ہے۔ لہذا کھیتی والا  
اس کا ذمہ دار ہوگا اور وہ متاجر ہے موحجر نہیں۔

ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اگر امام ابو حنیفہ کے قول کو تسلیم کر لیا جائے جو متقدمین کے یہاں  
قابل ترجیح ہے تو یہ اراضی اوقاف پر ایک بڑے ظلم کا موجب ہوگا حالانکہ ہمارے زمانہ میں اجارہ  
کی اراضی زیادہ تر وقف کردہ ہیں۔ ہم ان کے اصل الفاظ کا ترجمہ ذکر کرتے ہیں۔

”یہ واقعہ ہمارے زمانہ میں پیش آیا اور بار بار ہم سے پوچھا گیا۔ میں نے اس میں صاحبین کا  
موقف اختیار کیا ہے کیونکہ وہ بڑا صحیح قول ہے۔ ہمارے زمانہ میں امام کے قول پر عمل کرنے  
سے اوقاف کی اراضی پر ظلم عظیم ہوگا جس کا کوئی قائل نہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے زمانے  
کا دستور ہے کہ سلطان کے کارندے متاجرین سے عشر و خراج وصول کرتے ہیں۔ اس کے  
ساتھ ساتھ یہ رسم بھی چلی نکلی ہے کہ ارباب بیامت زمین پر جو تادان وغیرہ ہوتے ہیں سب  
متاجرین سے وصول کرتے ہیں۔ دیہات اور اراضی زیادہ تر اوقاف سے تعلق رکھتے ہیں



اور ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ متاجر بہت تھوڑی رقم کے معاوضہ میں زمین اجارہ پر لیتا ہے  
 ایک بڑا گاؤں جس کا اجارہ ہزار درہم سے بھی زیادہ ہوتا چاہیے۔ وہ صرف بیس درہم  
 کے عوض لیتا ہے۔ کیونکہ حکام اکثر متاجروں سے تادان وغیرہ وصول کرتے رہتے ہیں  
 جب مالک یہ پورا گاؤں بیس درہم کے عوض دے دے تو کوئی مفتی یہ فتویٰ کیونکر صادر  
 کر سکتا ہے کہ عشر وصول کرنے والا پورے گاؤں کا عشر مالک سے وصول کرے۔ کوئی  
 شخص ایسی بات نہیں کہہ سکتا چہ جائیکہ امام الائمہ و مصباح الائمہ امام ابو حنیفہؒ ایسا فتویٰ  
 نہایت ضروری ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اکثر حالات میں ایسے گاؤں کا معاوضہ کیا ہوتا ہے  
 جب مالک زیادہ اجارہ دیکھتا وصول کرے گا تو ہم امام کے قول پر فتویٰ دیں گے اور  
 اگر ایسا ممکن نہیں اور کوئی شخص زیادہ اجارہ دینے کے لئے تیار نہیں کیونکہ حسب عادت  
 اس سے عشر وصول کیا جاتا ہے تو اندریں صورت صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا ضروری  
 ہوگا۔ یہ انصاف کی بات ہے جس میں مجال اختلاف نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہ عشر و خراج کو  
 متاجر پر شرط قرار دینے سے امام صاحب کے قول کے مطابق اجارہ فاسد ہو جاتا ہے تو  
 وہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق عشر و خراج متاجر کے ذمہ واجب الابد  
 ہے اور یہ شرط اجارہ کی مفید نہیں ہے کیونکہ عقد اجارہ اس کا مقتضی ہے۔ واللہ سبحانہ  
 و تعالیٰ اعلم۔

ہم نے ابن عابدین کا یہ طویل بیان اس لئے نقل کیا ہے کہ آپ  
**خلاصہ مباحث عرف عام** اندازہ لگا سکیں کہ متاخرین نے کیونکر عرف و عادت سے ایسے مسائل  
 ڈھونڈ نکالے تھے جن سے متقدمین کے برآمدہ نتائج کی مخالفت کرتے تھے۔ مگر اس کے باوجود عرف  
 عام کے اصول کو ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے اور وہ کیونکر عرف و عادت کے قاعدہ سے ایک میزان  
 بنا کر متقدمین کے اقوال میں سے کسی قول کو ترجیح دیتے تھے۔ وہ عرف کو مقیاس ترجیح بنا لیتے تھے ابن  
 عابدین کے زمانہ میں انہوں نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی کیونکہ عرف عام نے ان لوگوں کے قول کو  
 عدل و انصاف کے تقاضوں کے زیادہ قریب لاکھڑا کیا تھا۔ اور یہی مسلک سیاسیات اور اقتصادیات

کی نوع سے زیادہ موافق تھا۔

جب غیر منصوص مسائل میں عرف عام اس اہمیت کا حامل ہے تو یہ امر بے حد ناگزیر ہے کہ مفتی اور حاکم لوگوں کے احوال و شئون سے کما حقہ آگاہ ہو۔ وہ کتاب و سنت اور ان کے تحت استنباط کردہ احکام میں ماہرانہ بصیرت کا مالک ہو۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ عرف عام کے پیش نظر فتویٰ صادر کر دے حالانکہ اس کی حرمت پر نص وارد ہو چکی ہو۔

ہم ابن عابدین کے الفاظ پر اس بحث کا خاتمہ کرنا چاہتے ہیں۔ ابن عابدین، حاکم اور مفتی کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”حاکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ حوادثِ کلیدیہ، نفسِ مشکہ اور لوگوں کے احوال میں بصیرت تامہ رکھتا ہو تاکہ صادق و کاذب اور حق و باطل میں امتیاز قائم کر سکے۔ پھر ایک کا دوسرے سے موازنہ کرے اور پیش آمدہ واقعہ میں ضروری حکم صادر کرے اور واجب کو واقعہ کے خلاف نہ کرے، جو مفتی عرف کے مطابق فتویٰ دینا چاہتا ہے اسے زمانہ اول اہل زمانہ کے احوال سے بخوبی واقف ہونا چاہیے۔ نیز یہ کہ کیا یہ عرف خاص ہے یا عام؟ اور آیا یہ نص کا مخالف ہے یا نہیں؟ اس کے لئے یہاں ہے کہ کسی ماہر استاد کے سامنے زائد کے شاگردی تہ کرے۔ مسائل و دلائل کا یاد کر لینا اسے کافی نہیں ہے۔“

یہ ہے عرف اور یہ ہے عام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب و اہل تخریج کی نگاہ میں فقہ اسلامی میں اس کی اہمیت و حیثیت۔ ائمہ احناف نے خصوصاً کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں عرف عام پر عمل کرتے تھے۔ خصوصاً عام عرف عام کے خلاف ہوتیں تو ان کی تخصیص کرتے تھے۔ جب تک ممکن ہو تا قیاس ظنی اور عرف میں مطابقت پیدا کرتے، اگر تطبیق کا امکان نہ ہوتا اور عرف قیاس کا شدید مخالف ہوتا تو عرف کو اخذ کرتے۔ عرف خاص پر اس وقت عمل کرتے جب اس کے سوا کوئی اور دلیل نہ ہوتی تھی۔

یسی تمام صالح اعراف و عادات اور دنیا کے مروجہ وضعی  
**صالح اعراف اور عادات کی حیثیت**  
 قوانین جن کی صالحیت پر ساری دنیا کے شجرہ طبقہ کا

سے عرف سے آثار کی تخصیص کے مشدیں منفی نقطہ نظر کی وضاحت کتاب میں بہت تشنہ رہ گئی ہے۔ نظریں اس  
 عنوان کے اضافہ کی ضرورت سمجھی گئی جو سارے کا سارا اس قاضی نے مقالہ کا ایک حصہ ہے جو باقی صفحہ ۵۵۱

اتفاق ہے اور ان سے کسی صریح اسلامی حکم یا صریح شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو رہی ہو۔ ان کے بارے میں اسلامی قانون ساز اشخاص یا اداروں کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا ہے اور آئندہ بھی ان کے بارے میں ترک و دو کی بجائے اخذ و قبول ہی کی روش اختیار کی جائے گی۔ اسلامی قانون مروجہ قوانین کے تمام ایسے عناصر کو اپنے دامن میں جگہ دے گا جن سے کسی بھی انسانی طبقہ کی نہ تو حق تلفی ہوئی ہو اور نہ ان سے کوئی صریح اسلامی حد ٹوٹی ہو۔ مثلاً جمہوری ملکوں میں جو قانون اجرت راجح اور نافع ہے جس کو مسلم اور غیر مسلم تمام ہی محاکم تسلیم کر چکے ہیں۔ اگر اس میں چند اصلاحیں کر دی جائیں تو اس کو بڑی آسانی سے اسلامی قانون اجرت بنایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جمہوری ملکوں کے قانون تجارت یا بینکنگ سسٹم سے فی نفسہ کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ سٹے بازی، تباؤ و زر کے ادھار اور ادھار طریقوں، بغیر کسی خرید کے مستقبل کے سودے کی خرید و فروخت یا سود و قمار کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شعبہ ہائے زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلام کا رویہ خواہ مخواہ ازالہ کا نہیں بلکہ امانت ہے یعنی حتی الامکان راجح قانون کو وہ کاٹ چھانٹ کر اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے اس کا عام اعلان ہے کہ

المحکمة ضالة المؤمن حیث وجدھا  
فلھا حق بھا

”حکمت و دانائی مومن کی کھوئی ہوئی چیز ہے  
وہ جہاں بھی پائیگا اس کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے“

فقہاء نے اسی بنا پر لکھا ہے کہ

مال المؤمن علیہ فلو محمول علی  
عادات الناس لانھا دالة

”جن مسائل میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو ان  
کا فیصلہ لوگوں کے عادات و عمل کے مطابق  
ہوگا کیونکہ ان سے راہنمائی ہوتی ہے۔“

روند ایہ باب الریاء

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے مروجہ و صنعتی قوانین ایک خاص مادی نقطہ نظر کی غماز کرتے ہیں اور اسلامی قانون ایک مخصوص اخلاقی ذہنیت کا ترجمان ہے اور نقطہ نظر کے اس اختلاف کا

ولقیہ حاشیہ از صفحہ ۵۵) بعنوان اسلامی قانون اور عرف و عادات مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی کے قلم سے مجلہ

”معارف“ (عظیم گزشتہ جلد ۸۶ بابت ستمبر و اکتوبر ۱۹۶۰ء) (عدد ۳۴) و جلد ۸۷ بابت جنوری فروری ۱۹۶۱ء (عدد ۲۶)

میں شائع ہوا فقاریہ مقالہ پورا پڑھنے کے لائق ہے۔ مسئلہ متعلقہ کی بحث کا اہم حصہ نہایت شکر سے کے ساتھ معارف جنوری ۱۹۶۱ء سے اختصاراً منقول ہے (دع س ۶)



اثر ان کے تمام شعبوں پر بھی پڑتا ہے۔ اس لئے محض چند ظاہری تبدیلیوں سے اسلامی قانون کی شکل میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے، دراقم کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ تمام ہی معاملات میں دونوں کے نقطہ نگاہ اور اسپرٹ میں بنیادی طور پر اختلاف ہے، یہ اعتراف ہے کہ وضعی قوانین کا منہاٹے نظر آزاد مادی خوش حالی ہے اور اسلامی قانون کے نزدیک وہ مادی خوشحالی مطلوب ہے جو اخلاق کی پابند ہو، لیکن یہاں گفتگو قانون کے ظاہری ڈھانچے پر ہو رہی ہے نہ کہ نقطہ نظر اور اسپرٹ پر اور پھر خالص مادی معاملات و مسائل میں وضعی قوانین کے نقطہ نظر اور اسپرٹ اور اسلامی قانون کے نقطہ نظر اور اسپرٹ میں بھی اشتراک نہ سہی کم از کم ظاہری مماثلت ضرور ہوتی ہے۔ مثلاً تمام ہی مادی معاملات میں دونوں قوانین کی اسپرٹ یہ ہوتی ہے کہ معاشرہ میں عدل و انصاف قائم ہو۔ ظلم و تعدی اور عدم مساوات نہ ہو، اس لئے ان کو ہر صورت میں غیر اسلامی اور شجر ممنوعہ قرار نہیں دیا جاسکتا، قانون کے سلسلہ میں بنیادی عامل قوتِ نافذہ ہے، نافذ کرنے والے افراد کا جو نقطہ نظر ہوگا اسی اعتبار سے قانون کی اسپرٹ اور اس کا ظاہری ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مثال کے لئے سودی بینکنگ کو لیجیٹیم جہاں تک بینکنگ کے مقصد، نقطہ نظر اور اسپرٹ کا تعلق ہے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا، البتہ اس سسٹم کو چلانے والوں کے ذہن میں چونکہ پائیدار اخلاقی قدروں اور تحریم و تحلیل کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لئے وہ سود کو ظلم و زیادتی یا عدل و انصاف کے خلاف نہیں سمجھتے اب اگر ان لوگوں کے ہاتھوں میں یہ نظام آجائے جو سود کو حرام سمجھتے ہوں تو وہ اس کو مضاربت و فترکت کی شکل دینے کی کوشش کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کبھی کسی عرف یا عادت کو اپنے مان میں اس لئے جگہ نہیں دیتا کہ وہ مروج ہے بلکہ اس کے قبولیت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے مزاج کے مطابق ہے یا کم از کم اس سے کوئی ٹکراؤ و تضاد نہیں ہے۔ استاذ احمد جمعی البونس نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

”اسلامی شریعت کی طبیعت اور فطرت یہ نہیں

ہے کہ وہ صالح عادات کو منسوخ قرار دے اور عادات

قوانین پر خطِ نسخ پھیرے اور ایسے مدنی اصول سے

ابا کرے بلکہ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ جن چیزوں

فلم یکن من طبعہ نسخ

عادات صالحہ و لا ہدم

شوائح عادات و لا استنکار

مدنیات فاضلہ بل ما

کان منها کفیلہ بالمصالح  
 اقرہ واعتبرہ من شریعتہ  
 ودبرہ امر الناس  
 لکن لا علیٰ انہ عادیۃ  
 بل علیٰ انہ دین فیہ  
 مصالح العباد فی المعاش  
 والمعاد لان الشارع لما  
 احترم العرف بتقریرہ  
 فقد شرع عملنا س

میں بھی کچھ بہتر قواعد و مصالح پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ان  
 کو وہ باقی رکھتی ہے اور اسی کے مطابق لوگوں کے معاملات  
 کی تدبیر کرتی ہے، لیکن یہ بات ضرور ہے کہ وہ کسی عرف  
 عادت، کما س لئے باقی نہیں رکھتی کہ یہ عادت بن چکی  
 ہے بلکہ اس کے باقی رکھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دینی  
 نقطہ نظر سے اس میں بندوں کے بہت سے دنیوی  
 اور اخروی مصالح اور فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں اور جب  
 شارع نے خود عرف کا لحاظ کیا ہے تو انہوں نے دوسرے  
 کے لئے بھی اس کو ملحوظ رکھنے کا قانون بنا دیا ہے۔“

## عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف اور تضاد کی صورتیں

عرف اور دلائل شریعت  
 میں اختلاف کی صورتیں

صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عرف کتاب و سنت کے کسی خاص حکم سے ٹکراتا ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ  
 عرف اور کسی عام حکم شریعت میں تعارض ہو رہا ہو (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عرف اور اجتہاد فقہاء  
 میں تضاد پیدا ہو رہا ہو۔

نص خاص اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت

وہ اعراف و عادات جن سے شریعت نے  
 یا تو صراحتاً روک دیا ہے یا شریعت کے  
 منشا کے مطابق اسے ممنوع ہونا چاہیے۔ مثلاً جاہلیت میں تینی پابج منابذہ وغیرہ کا رواج تھا جسے  
 قرآن و سنت نے منع کر دیا تو ایسے تمام اعراف و عادات کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہیں ہے

مکہ کسی خاص حکم سے مراد یہاں یہ ہے کہ خاص طور پر وہ حکم اسی عرف اور اس کے متعلقات کے متعلق ہو اور عام  
 سے مراد یہ ہے کہ وہ حکم تو عام ہو مگر اس میں عرف کی بعض صورتیں بھی داخل ہوں، علمائے اصول فقہ خاص اور

عام کے الفاظ سے اس کے مفہوم کی خصوصیت اور عمومیت مراد لیتے ہیں (معاذ اللہ) اس صورت کی بحث بخوف طوالت  
 نقل نہیں کی گئی ملاحظہ ہو معارف ص ۱۱۵-۱۲۰ بابت فروری ۱۹۶۲ء (ع-ح)



خواہ اس کا دائرہ اثر وسیع ہو یا محدود اور جدید ہو یا قدیم، کیونکہ عرف و نص کے تضادم اور ٹکراؤ کی دو ہی صورتیں ہوں گی۔ ایک یہ کہ عرف پر عمل کیا جائے اور نص کو چھوڑ دیا جائے۔ دوسری یہ کہ نص پر عمل کیا جائے اور عرف کو چھوڑ دیا جائے، مگر پہلے یہ کہ اگر نص کو ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے گا تو شرعی احکام کا مقصد ہی قوت ہو جائے گا اس لئے کہ شرعی احکام کی حیثیت محض مشورے کی تو نہیں بلکہ وہ اپنا نفاذ بھی چاہتے ہیں۔ علامہ شامی اس صورت حال کے بارے میں لکھتے ہیں۔

اذا خالف العرف الدلیل الشرعی فان خالف من کل وجہ بان لزم منه نكاح النص فلا شك في ردها كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا، و شوب الخمر و لبس الحریر و الذهب و غیر ذلک مما ورد تحریماً نصاً

اگر عرف اور دلائل شریعت میں من کل الوجوه مخالفت ہو یعنی عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو اس عرف کو رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے لوگ بہت سے محرمات مثلاً سود، شراب نوشی، شیمی کپڑوں اور سونے کے استعمال کے علوی ہو جاتے ہیں تو ایسے محرمات جن کی حرمت نص سے

ثابت ہو وہ قابل ترک ہیں۔

(نشر العرف ص ۱۱۶)

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال و اطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دے دیا اسی طرح بے شمار مروجہ عوامی اور معاشرتی امور میں بنیادی تبدیلی کر دی یا ان کو یکسر ختم کر دیا، مثلاً جاہلیت میں بیع منابذ، بیع ملامسہ اور بیع القاء الحجر، بیع مضامین، بیع ملاحیم، بیع قانس اور بیع غانس وغیرہ کا عام رواج تھا۔ مگر قرآن نے اجمالی طور پر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی طور پر ان سب کو ممنوع قرار دے دیا۔ اور ممنوع قرار دینے کی وجہ عدم تراضی بھی تھی اور حجاب بھی آج بھی عدم تراضی، خصوصیت بین الفرقین اور حجاب کا جن جن معاملات میں وجود پایا جائے گا وہ خواہ ہی رواج پذیر کیوں نہ ہو گئے ہوں۔ ان کو اسلامی قانون کے نقطہ نظر سے بتدریج رد ہی کرنا پڑے گا۔ اسی طرح نکاح شکار اور احتکار وغیرہ کی بھی آپ نے مخالفت فرمادی اور اس پر بعد میں اتنی سختی کی گئی کہ ایسے لوگوں کو منڈی میں آنے کی اجازت تک نہیں دی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جو اعراف و عادات، نفوس شریعت سے ٹکراتے نہیں، ان کو اسلامی قانون بڑی فراخ دلی



کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دے گا۔ لیکن جو اعراف و عادات شرعی حکم سے بالکل ہی ٹکراتے ہیں ان کو  
شرعییت پر حال رو کرے گی اور یہ رد و ترک کا رویہ ہر قانون ساز ادارہ اپنے اپنے نقطہ نظر سے اختیار کرتا  
ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر شرعی حدود و ادوار کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، مصطفیٰ احمد زرقانی بالکل  
صحیح لکھتے ہیں۔

ان العرف انما یعمل بہ فی	صرف کا دائرہ عمل اعمال و ذمہ داریوں کے
حدود و حال حریتہ السی ترکھا	انہی حدود تک وسیع رہے گا جن میں شارع
الشارع للمکلفین فی میادین الاعمال	نے انسان کو آزادی دی ہے نہ یہ کہ اس کا
والالتزامات دون تولى الشارع	دائرہ عمل ان اعمال و ذمہ داریوں تک وسیع
بنفسہ تحدیداً علیہم و الزامہم	ہوگا جن کی تحدید شارع نے پہلے سے ایک
بہ بصورۃ خاصہ و الا لا ممکن	مخصوص صورت میں کر دی ہے، اگر ایسا نہ ہو
ان تقلب الاعراف علی الزمن	تو ہر زمانہ کے اعراف و عادات شرعیات کی
اسس الشرائع کما ہذا ساعلی	بنیادوں ہی کو پس پشت ڈال دیتے۔ اس
عقب فتقرض الشریعۃ یتا تا	طرح شرعیات کا پورا تار و پود بچھ کر رہ جاتا۔
و تصبوا اثر بعد عین	وہ ماضی کی یادگار رہ جاتی۔

عرف اور نص عام میں تعارض | اگر کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو  
جائے تو عرف کو ترجیح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا وہ عرف اس وقت موجود تھا  
یا نہیں یعنی فقہاء کی زبان میں یہ عرف العرف المقارن ہے یا العرف المتاخر یا المحادث بعد النص  
یہ فقہاء نے پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار کیا ہے اور دوسرے کا نہیں۔ ابن نجیم لکھتے ہیں۔  
العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ  
انما هو المقارن السابق دون  
”جس عرف پر الفاظ محمول کئے جاتے ہیں  
وہ عرف مقارن ہے نہ کہ عرف  
متاخر“

المتاخر (اشباہ ص ۴۰)

العرف المقارن | وہ عرف جو درون نص کے وقت موجود تھا۔ اس کی دو صورتیں ہیں، یہ عرف لفظی ہے

یا عرف عملی۔

**عرف لفظی** اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا، بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کی حدود سے باہر ہو جانے کا موجود نہ ہو۔ اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو مگر منصوص حکم کے عرف کی تصدین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی۔ لغت کے وسیع معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا کیونکہ مخاطبت کی زبان اس وقت عرف ہی ہوتی ہے، اسی لئے اسی معروف و مالوف حدود کے اندر اس معنی کو رکھا جائے گا البتہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ شریعت کے حکم کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع یا محدود ہے جتنا کہ معارف میں راجح ہے تو پھر عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا *فلو كان الشرع يعقضي المحضون واللفظ يعقضي العدم اعتدونا خصوص الشرع* گویا یہ حقیقت و مجاز کے قاعدہ کی ایک صورت ہے یعنی لفظ اس وقت تک اپنی حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ مجازی معنی کے لئے کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ مثال کے لئے بیع، اشتراء، اجارہ، صوم و صلوة، حج، عدت وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ نزول قرآن کے وقت یہ الفاظ ان ہی معانی میں بولے جاتے تھے یا بولے جانے لگے تھے جن کو اس وقت ہم سمجھتے ہیں۔ اس لئے ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لئے جائیں گے جو اس وقت معاشرہ میں راجح تھے خواہ لغت کے اعتبار سے ان کا مفہوم وسیع ہو یا محدود۔

**عرف عملی** اگر نص عام معارض عرف لفظی نہیں بلکہ عرف عملی یا تعامل ہے تو اس کے قابل اعتبار ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں کہ اس سے نص عام میں تخصیص پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ بالکل نص کے خلاف ہے تو اس بارے میں تو یہ حکم ہے۔

التعامل بخلاف النص لا يعتبر نص کے خلاف کوئی تعامل قابل اعتبار

نہیں ہے۔

(الاشباہ ص ۶۲)

لیکن جو لوگ تخصیص کے لئے اس کو قابل اعتبار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

**عرف عام** اگر یہ عرف عملی عرف عام ہے یعنی کسی خاص گروہ، طبقے یا کسی خاص ملک کا عرف نہیں ہے تو پھر اس عرف سے منصوص کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اس سے تخصیص پیدا ہو

۱۰ اصول فقہ میں تخصیص کی تعریف یہ کی گئی ہے *قصی اللفظ العام علی بعض افراد کاب (باقی پر صفحہ ۵۵۷)*

سکتی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شارع نے جو عام حکم دیا ہے لفظ ہر امر متعارف کے خلاف معلوم ہوتا ہے وہ اصل خلاف و معارض نہیں ہے بلکہ یہ اس حکم عام سے یہ امر متعارض خارج ہے۔

اسلامی قانون نے اس کی اجازت اس لئے دی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہوگا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکل معطل نہیں ہوگا جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہوگا، تو گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر ساتھ ساتھ تعامل ہوگا، چونکہ عرف عام سے لوگوں کو پٹانے میں چڑھی رفتیں اور مشتتیں ہوتی ہیں اس لئے ان کو ساتھ ساتھ بنا ہوا ضروری ہے۔ ابن عابدین لکھتے ہیں۔

وان لم يخالف من كل وجه بان  
ورد الدليل عاماً والعرف  
خالفه في بعض افراد...  
فان العرف معتبر ان كان عاماً  
فان العرف العام يصلح مخصصاً  
ويتركب به القياس۔  
(دشرمہ ۱۱۶)

”اگر نص اور عرف میں من کل الوجوه مخالفت نہ ہو وہ اس طور پر کہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصے اور افراد سے عرف متعارض ہو رہا ہو تو عرف معارض کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب وہ عرف عام ہو اس لئے کہ عرف نص میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔“

اس کی مثال میں فقہاء بیع استصناع کو پیش کرتے ہیں، بیع استصناع یعنی آرڈر کے کرکٹ کی چیز بنانا قیاساً اس ارشاد نبوی کے مخالف معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی کے پاس نہ ہو اس کو نہ بیچنا چاہیے۔ نہی عن بیع ما لیس عند الانسان تو اس حکم سے پتہ چلتا ہے کہ اگر بیع بالتح کی برکت موجود نہ ہو تو اس کو فروخت کرنا چاہیے، لیکن جس وقت آپ نے

(فقہ حاشیہ از صفحہ ۵۵۶) یہ تخصیص خواہ کسی دوسرے حکم سے معلوم ہوتی ہو، یا کوئی قوی قرینہ موجود ہو، مثلاً قرآن میں کہا گیا ہے احل الله الیمیم یہ حکم عام ہے۔ اس میں ہر طرح کی خرید و فروخت حتیٰ کہ اگر سودی معاملات ہوں تو وہ بھی جائز ہو سکتے ہیں لیکن جب حرم الربا کا لفظ قرآن نے ہوا کہہ دیا تو اب اس حکم عام کی تخصیص ہو گئی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے بہت سے طریقوں کو ناجائز قرار دیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ طریقے بھی اس حکم عام سے مستثنیٰ ہیں۔ (معارف) ۱۱۶ حدیث کے لفظ عندا ہے۔ (ع-ح)



یہ حکم دیا اس وقت بیع استصناع کا عام طور پر رواج تھا، اور اب تک یہ رواج ہے اور یہ رواج کسی ایک مخصوص ملک کا نہیں ہے بلکہ ساری دنیا کا تھا اور ہے اس لئے مجتہدین نے بیع استصناع کو اس کے اس تعامل یا عرف عام کی وجہ سے جائز رکھا تو آپ کے عمومی حکم نہیں اس سے اتنی تخصیص پیدا ہو گئی، اب گو یہ سمجھا جائے گا کہ آپ نے ہی کے اس حکم عام سے بیع استصناع کو اسی طرح مستثنیٰ کر دیا جس طرح بیع بالیس عندہ سے بیع سلم اور بیع سلف کو صراحۃً مستثنیٰ کر دیا تھا، اور قیاس جو یہ چاہتا تھا کہ اسے بھی جائز نہ کیا جائے تو عرف عام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا لیکن عرف عام سے سلسلہ میں جہاں یہ شرط ہے کہ یہ عرف عرف مقارن بوردانہن ہو ماسی طرح یہ شرط بھی ہے یہ عرف عرف عام ہو۔ اگر عرف عام نہ ہو بلکہ عرف مشترک بھی ہو تو اس کو فقہاء نے رد کر دیا ہے۔

والعرف المشترك لا یصح الرجوع لعرف مشترك کی طرف بھی رجوع کرنا صحیح

الیہ مع التردد و نشرص ۱۱۳۲ نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی تردد ہوتا ہے۔

**نص عام اور عرف خاص** | اگر نص عام اور عرف خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق عرف خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ عرف عام کے ذریعہ تخصیص و تبیین کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورت عامہ بھی ہے۔ لیکن عرف خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے، اگر عرف خاص کو تخصیص و تبیین کا حق دیا جائے تو شرعی احکام کھیل بن جائیں گے۔ ایک گروہ یا ایک ملک کے عرف کی تخصیص اور تبیین ایک صورت کی متقاضی ہوگی، اور دوسرے گروہ کی کسی اور صورت کی یا عدم تخصیص کا تقاضا کرے گی۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ نص عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع کے منشا کی وضاحت ہو جائے تو یہ منصب عرف عام مقارن اور النص کو دیا جاسکتا ہے لیکن عرف خاص کو نہیں دیا جاسکتا ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے۔ ابن نجیم اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

لہ بیع سلم کی تعریف یہ ہے بیع شئی غیر معین مؤجل التسليم بشئ معجل ماس کا مقصد یہ ہونا، کہ بائع کو پیشگی رقم اس لئے دے دی جاتی ہے کہ وہ بیع کے پیدا کرنے یا حاصل کرنے میں اس سے مدد لے۔ تعجیل الثمن فیما یستعان بہ علی اتاج المبیع او جلیہ (معارف)

”خلاصہ یہ کہ مذہب حنفی میں مفتی بہ قول  
یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا  
جائے گا۔“

”حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار  
نہیں کیا جائے گا۔“

والمحصل ان المذہب عدم

اعتبار العرف الخاص

راشباہ ص ۶۶

ابن عابدین لکھتے ہیں

وان كان العرف خاصاً فانه

لا يعتبر وهو المذہب (ص ۱۱۶)

# (۱۵)

## تفکیر امام ابوحنیفہؒ کی فقہی دستخطیں

### مطالعہ معاملات فقہیہ کی روشنی میں

امام ابوحنیفہؒ ایک باخبر اور تجربہ کار تاجر تھے۔ آپ نے اپنے اپنے اوقات بڑے سلیقہ سے تجارت

فقہ اور عبادت میں تقسیم کر رکھے تھے۔ رات کو وہ ایک عابد شب زندہ دار تھے تو دن میں معاملات تجارت میں منہمک ہو جاتے اور خوب نفع کماتے۔ نماز فجر سے فارغ ہوتے تو درس و تدریس میں لگ جاتے فقہی مسائل کی تخریج کرتے۔ فقہ کے اصول و ضلع کرتے۔ آپ فقہ کے مالی مسائل میں تاجرانہ انداز فکر سے متاثر نظر آتے تھے تجارت سے متعلقہ اسلامی معاملات میں ایسے ماہر تاجر کی طرح سوچتے تھے جو امور تجارت میں پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اس راہ و رسم سے خوب آگاہ ہو اور لوگوں کے معاملات سے پوری طرح واقف۔ ان مسائل کو اس شخص کی طرح حل کرتے تھے جو کتاب و سنت میں ماہرانہ بصیرت رکھنے کے علاوہ لوگوں کے تعامل سے بھی بے خبر نہ ہو۔

امام صاحبؒ کی فقہی بصیرت کا اندازہ دو باتوں سے ہوتا ہے۔

اول آپؒ کا اہتمام استخسان۔ یہاں تک کہ استخسان میں آپ نے وہ مرتبہ حاصل کیا کہ آپ کے تلامذہ میں سے کسی کو یہ درجہ نصیب نہ ہو سکا چنانچہ قبل ازیں امام محمدؒ کا یہ قول نقل ہو چکا ہے "ابوحنیفہؒ فقہی قیاسات میں اپنے اصحاب سے مناظرہ کرتے تھے۔ وہ بھی آپ سے معارضہ کرتے جب آپ فرماتے ہیں استخسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کا حریف نہ ہو سکتا۔ کیونکہ آپ استخسانی مسائل بکثرت



لاتے تھے جن کے سامنے سب ہر نیاز جھکا دیتے تھے۔

استحسان پر عمل پیرا ہونے اور اس کے مطابق تشریح مسائل اور استنباط کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ لوگوں کے مصالح، ان کے تعامل اور اسلامی احکام و شرائع سے کما حقہ پہرہ و برکت تھے، خفیہ علل اور اوصاف مناسبہ کے استخراج، ان پر بناء احکام قائم کرنے۔ اور ان قیاسات خفیہ کے مقابلے میں ظاہری قیاسات کو رد کرنے کے فن میں پوری مہارت رکھتے تھے جو ثبوت احکام میں اگرچہ مؤثر ہیں مگر ایک فقیہ کے سوا دوسرا کوئی شخص ان سے آگاہ نہیں۔

شاید امام صاحب کی تاجرانہ ذہانت جس میں آپ معروف تھے اور کثرت استحسان ہی کا نتیجہ ہے کہ دلائل کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں آپ عرف عام کو فقہ اسلامی کے اصولوں میں سے ایک اصول قرار دیتے تھے۔ جن لوگوں کو فقہ حنفی کے اصولوں کی درست کا موقع ملا ہے۔ وہ اس کی صراحت کر چکے ہیں۔ چنانچہ قبل ازیں سہل بن مزاحم کا قول نقل کیا جا چکا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ لوگوں کا تعامل اور عرف آپ کے یہاں نص کے بعد دوسرا درجہ رکھتا تھا۔ آپ اس سے استدلال کرتے اور اگر قیاس کی علت واضح اور قطعیت میں نصوص کے قریب قریب نہ ہوتی تو لوگوں کے تعامل کو قیاس پر مقیم کرتے۔ البتہ قیاس کی علت اگر واضح ہوتی تو قیاس کو ترجیح دیتے کیونکہ اس صورت میں وہ زیادہ لائق اعتماد ہے۔ بصورت دیگر استحسان جب قیاس سے معارض ہو تو اس پر اعتماد فرماتے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ امام ابوحنیفہ کی جو فقہ منقول ہو کہ ہم تک پہنچی ہے اس میں خرید و فروخت کے معاملات کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے اور بیع کے اقسام بیان کئے گئے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ دور اختیاب کے تاجرانہ عرف عام کا کس قدر خیال رکھا گیا ہے۔ بیع کی حسب ذیل میں اسی قبیل سے ہیں۔ مثلاً بیع مراءجہ، تولیہ، وضیعہ، اشتراک، سلم۔ اب ہم ان تینوں کے بعض اقسام ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ مناقب ابی حنیفہ للموفق مکی ص ۱۷۹ ج ۱ ۱۷ مناقب ابی حنیفہ للمکی ص ۸۲ ج ۱ (یہ قول متعدد مرتبہ لکھا گیا ہے) ۲۔ بیع مراءجہ نفع دینے والی بیع یعنی جس میں اصل خرید پر نفع مبین ایجا ہے۔ مثلاً پانچواں یا دسواں حصہ وغیرہ۔ بیع تولیہ وہ جو خرید پر دے دی جائے اور اس پر کوئی نفع حاصل نہ کیا جائے۔ بیع اشتراک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کا کچھ حصہ اسی قیمت میں فروخت کیا جائے جتنے میں وہ پڑا ہوا اور نفع نہ لیا جائے۔ بیع وضیعہ کا معنی اصل قیمت سے کم قیمت پر فروخت کرنا ہے۔ بیع سلم اس بیع کو کہتے ہیں جس میں قیمت نقد ادا کی جائے اور (بہ شرط و مقدمہ شرعیہ) باقی برصغیر (۵۶۲)

حنفی فقہ کی جن کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ کی روایات مذکور ہیں مثلاً کتب امام محمدؒ وغیرہ ان کی فروعات فقہیہ میں بیع و شرا کے مسائل کی تفصیلات مذکور ہیں۔ شاید حنفی فقہ اولین فقہ تھی جس نے بیع و شرا کے جزوی و فرعی مسائل سے تعرض کیا ہے۔ کیونکہ حنفی فقہ کے امام بذاتِ خود تاجر تھے۔ اور آپ کی گفتگو اس فقہ کی گفتگو تھی جو ذاتی طور سے تجارتی معاملات کا مشاہدہ کر چکا ہو۔ اور ان کے سمجھنے میں صرف وضع اصول اور تفریح فروعات تک محدود نہ ہو اور نہ لوگوں کے احوال و ظروف اور تعامل سے بے خبر ہو۔ ان معاملات کے احکام کی تفصیلات میں آپ کو اس نوع تجارت کی جھلک دکھائی دے گی جو امام صاحب کا پیشہ تھا۔ چنانچہ بیع مرابحہ، تولیہ، اشتراک، اور پارچہ جات کی بیع سلم امام ابو حنیفہؒ آپ کو ایک ریشمی کپڑوں کے تاجر کی حیثیت میں نظر آئیں گے۔ جو کپڑوں کی تجارت کے رسم و رواج اور اس دور کے تعامل سے بخوبی آگاہ ہو۔ جو احکام بیان کرتے وقت مختلف کپڑوں کے انواع ذکر کرتا ہے۔ ان کی خصوصیات بتاتا ہے۔ ان میں تعامل کے احکام ذکر کرتا، ان کے تبادلہ کے مسائل بیان کرتا، ان کے اوصاف و تمیزات سے بحث کرتا ہے۔

نرضیکہ ہر وہ چیز بیان کرتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کپڑے کی ہر ہر نوع سے باخبر تھے

امام ابو حنیفہؒ اپنے اصحاب و تلامذہ کی رفاقت میں مذکورہ معاملات کے احکام میں جو تفریعات قلم بند کرتے تھے

وہ چار اصول پر مبنی ہوتی تھیں۔

اصل اول:۔ بیع و شرا کا پہلا اصول یہ ہے کہ جو چیز بدل میں لی جائے اس سے واقفیت ضروری ہے اس لئے کہ لاعلمی موجب نزاع ہو سکتی ہے۔ اسی لئے بیع مرابحہ، تولیہ اور اشتراک میں اصل قیمت معلوم ہونی چاہیے۔ بیع مرابحہ میں نفع کی مقدار متعین ہونی چاہئے۔ بیع سلم میں اس المال اور مسلم فیہ کا معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ ان امور کی لاعلمی سے ایسا اوقات جھگڑے پیدا ہوتے ہیں۔ شریعت اسلامیہ میں خرید و فروخت کے معاملات کی اساس بدل سے پوری طرح آگاہ ہونا ہے تاکہ سبب خصومت نہ ہوں۔

دقیقہ حاشیہ (صفحہ ۵۶۱) بیع بعد میں حاصل کیا جائے۔ بیع سلم میں بیع ایک مقررہ چیز جو بعد میں حاصل کی جاتی ہے۔ بیع کو مسلم فیہ اور قیمت کو اس المال کہتے ہیں۔ (مصنف)

اسی طرح ان الفاظ کا جاننا بھی ضروری ہے جن سے عقد بیع کا پتہ چل جاتا اور آئندہ کے تنازعات کا انسداد ہو جاتا ہے۔ ان کے ترک کرنے سے تعلقات محبت کو ٹھیس لگتی ہے باہمی معاملات و دگرگوں ہو جاتے ہیں اور فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہو جاتا ہے۔ لہذا ان ذرائع خصوصیت کا سدباب کرنے کے لئے ان امور کو اچھی طرح سے جاننا ضروری ہے۔

اصل ثانی۔ دوسرے اصول ربا و سود اور شبہ ربا سے احتراز کرتا ہے۔ یہ بیع و شراہ خرید و فروخت کے تمام اسلامی مسائل میں ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہر قسم کا سود اسلامی فقہ میں ایک بدترین کاروبار سمجھا جاتا ہے۔ کتاب و سنت میں اس کے متعلق شدید نہی وارد ہوئی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک درہم سود نہیں زنا سے بھی بڑا گناہ ہے جو گوشت حرام سے پیدا ہو وہ دوزخ ہی کے لائق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ بڑی سختی سے سود خواری کو منع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ دارالحرب میں بھی مسلم اور حربی کافر کے مابین سود کی اجازت نہیں دیتے تھے جب ربا کی حرمت میں یہ شدت پائی جاتی ہے تو جس معاملہ میں ربا یا شبہ ربا پایا جاتا ہو وہ کیونکر جائز ہوگا؟ بلکہ فاسد ٹھہرے تاکہ سود کی جڑ ہی کٹ جائے اور مال، باطل طریقے سے کھائے جانے سے محفوظ رہے۔ نیز اس لئے کہ مالی معاملات کی اساس وجہ تساوی اور مساوات ہے جس کو یا کعبہ و مشرکی اور شریعت اسلامیہ واقعی مساوات اور برابری کا معاملہ مانتے ہوں لیکن ظاہر ہے کہ ربا شائع کی نگاہ میں ایک باطل قسم کی زیادتی ہے۔ لہذا جو معاملات ربا پر مشتمل ہوں وہ قصاصے اسلامی میں قابل احترام نہیں ہوں گے۔

اصل ثالث۔ تلبیہ قاعدہ یہ ہے کہ بیع و شراہ کے معاملات میں جہاں نص نہ ہوگی عرف کو معتبر سمجھا جائے گا۔ جو امر عرف کے مطابق ہوگا اسے اخذ کیا جائے گا اور جو عرف میں داخل نہیں اسے ترک کر دیا جائے گا۔ مثلاً بیع مرابحہ میں اصل قیمت بتانے وقت وہ اخراجات اس میں شامل

لہ البسوط ص ۱۱۰ ج ۱۲ (مصنف) الترمذی و الترمذی ص ۳۰ ج ۲ باب الترمذی من الترمذی بقرانہ مجمع صغیر و  
اوسط طبری لفظ یہ ہیں من اکل درہمنا من الدہا غلو مثل ثلاثہ وثلاثین ذیۃ و من ثبت لحمہ

من سمعت قال الشراہ والبیعہ فی البیان مجمع الزوائد ص ۱۱۰ ج ۲ ص ۱۲۳ ج ۱۲ -



کر لئے جائیں گے جن کو عام طور سے قیمت میں شمار کیا جاتا ہے اور جو عرف عام کے مطابق اس میں شامل نہیں سمجھا جاتا اس کو قیمت میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح کپڑوں کی قیمت بتانے کے وقت درزی اور رنگرینہ کی اجرت اس میں شامل کر لی جائے گی کیونکہ عرف عام میں یہ نہیں ہوتا ہے کہ کاشانی لکھتے ہیں۔

اس میں کوئی حرج نہیں کہ دھوبی، رنگرینہ، تاؤ دینے والے، درزی، دلال اور غسل وغیرہ کی اجرت اور کرایہ اس المال میں شمار کر لیا جائے اور لشمولیت ان تمام کے بیع مراجعہ اور تولیہ کی صورت میں فروخت کیا جائے۔ کیونکہ تاجر عام طور سے ان اخراجات کو اصل قیمت میں شمار کر لیا کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف و عادت حدیث نبوی کے مطابق حجت مطلقہ ہے جیسا کہ مروی ہے ما رآہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن رجوات مسلمانوں کے نزدیک پسینیدہ ہو وہ خدا کو بھی پسند ہے) البتہ فروخت کرتے وقت یہ نہیں کہنا چاہیے۔ میں نے فلاں چیز اتنے میں فروخت کی ہے بلکہ یوں کہے کہ مجھے اتنے کی پڑی ہے کیونکہ پہلا جھوٹ ہے اور دوسرا سچ۔ چرواہے اور مریشیوں کے معالج کی اجرت اور اپنا ذاتی خرچ اس میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ پھر بیع مراجعہ و تولیہ اس قیمت کے مطابق انجام دینا چاہیے جو معاملہ کرتے وقت اس کے ادا کی ہو۔ نہ کہ کچھ اور۔ اس ضمن میں سب اعتماد عرف و عادت پر ہوگا۔

اصل دلیل، چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ان تمام تجارتی معاملات میں امانت داری اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے جب دیگر اسلامی معاملات میں امانت ایک اصل الاصول کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ انسان کے باہمی معاملات میں یہ اس الفضائل ہے تو مراجعہ و تولیہ اور بیع شراکے دیگر اقسام میں اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک فقہی اصول بھی ہے۔ کیونکہ مشتری ان میں بائع کی تباہی ہوئی قیمت پر اعتماد کرتا ہے اور کسی بئنہ یا حلف کا مطالبہ نہیں کرتا لہذا اسے خیانت اور تہمت سے بچانا واجب ہے۔ کاشانی لکھتے ہیں۔

ماہ خلاصہ از البدائع کاشانی ص ۲۲۳ - ج ۵ (مصنف) جیسا کہ ص ۵۲۲ میں گزرا۔ ما رآہ الخ حضرت ابن مسعود

کا قول ہے۔ (ع-ح)

امکانی حد تک اس سے احتراز واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ یا ایہا الذین  
 امنوا لا تتخونوا اللہ ورسولہ ویتخونوا اماناتکم وانکم تعلمون (التوبہ)  
 اسے ایمان والوں! نہ اللہ کی خیانت کرو نہ رسول کی، اور نہ ہی باہمی معاملات میں خیانت  
 کرو۔ جانتے پوجتے ہوئے یہ رویہ چاہئے نہیں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:  
 من غشنا فلیس منا۔ دوسو کہہ کر نہ والہ ہم سے نہیں۔

یہ اصول تجارتی معاملات کی ان تمام فروع میں موجود ہیں جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہیں۔ نیز  
 یہ اصول آپ کے دینی احساسات اور عدم حرج کے قاعدہ کے ساتھ ہی دوسرے عام قواعد کے مطابق  
 اور تجارتی امور میں آپ کی مہارتِ تامہ کا آئینہ دار تھے۔

اب ہم مذکورہ بالا عقود کا بالا اختصار ذکر کرتے ہیں۔ اور  
 عقود مذکورہ کی دراست اجمالیہ | صرف ان کے احکام بتلانا مقصود نہیں بلکہ اسلامی بازاروں  
 اور منڈیوں کی ایسی تفصیلات بھی ذکر کرنا ہے جس سے ان کی پوری تصویر سامنے آجائے۔ اگرچہ ان  
 پر بعض پردے پڑے ہوئے ہیں اور ان کی کیفیات پر روشنی ڈالنا آسان نہیں۔ نیز ہم بتائیں گے کہ  
 کتاب و سنت کے مسائل اور اسلامی اصولوں کے استنباط میں کس حد تک تجارت کے عرف و عادت کو  
 پیش نظر رکھا گیا تھا۔ اس لئے ہمارا مقصد یہ ہے کہ حنفی فقہ کے مترجم اور ایک دیانت دار تاجر  
 خصوصاً پارچہ جات کے تقوے شہرت تاجر اور ایک بخیر و بصیر عالم دین یعنی امام ابو حنیفہؒ کی عقل و فکر  
 کے تمام گوشے سامنے آجائیں۔

کمال الدین ابن الہمام لکھتے ہیں: بیع چار قسموں میں تقسیم ہے (۱) بیع مطلق (۲) مقابضہ  
 بیع مسلم (۳) صرف (۴) مسلم۔

دبہ حصر یہ ہے کہ بیع کرتے وقت ایک چیز کے عوض میں یا تو نقد قیمت وصول کر لی جائے گی  
 اسے بیع مطلق کہتے ہیں یا نقد قیمت پیشگی دے کر بیع بعد میں لی جاتی ہے۔ اسے مسلم کہتے ہیں۔ یا  
 سونے چاندی کی بیع سونے چاندی کے معاوضہ میں ہوگی اس کا نام بیع صرف اگر ایک چیز کے عوض  
 میں دوسری چیز ہاتھوں ہاتھ لے لی جائے تو یہ بیع مقابضہ کہلاتی ہے۔

لہ البدائع ص ۲۲۵ ج ۲ (مصنف) حدیث صحیح مسلم ص ۴۰ ج ۱ میں ہمدان (ج) لہ فتح القدیر ص ۳۲۳ - ج ۵



اس تقسیم کے پیش نظر بیع سلم کی حقیقت یہ ہوتی کہ بیع پر قابض ہونے سے پیشتر قیمت ادا کر دی جلتے رہا لفظ دیگر ایک موخر چیز کی بیع حاضر اور موجود ثمن کے عوض اور یہ کاشانی کے بقول ہے "بیع سلم" عہد جاہلیت کی مشہور بیع ہے جہاں تجارت کا زیادہ رواج ہوتا وہاں یہ بیع پائی جاتی تھی۔ چونکہ مکہ و مدینہ قدیم زمانہ سے تجارت کے مرکز چلے آتے تھے۔ اس لئے یہ بیع وہاں عام طور سے معروف تھی۔ بیع سلم کا مقصد یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کی قیمت ادا کرے اور بیع کو وصول نہ کرے لیکن بشرط کرے کہ فلاں فلاں اوصاف سے موصوف بیع کو وہ فلاں جگہ اور فلاں تاریخ کو وصول کرے گا۔ پھر وصولی کا منتظر رہے۔

قبل از اسلام مشرق و مغرب میں صرف بڑی تجارت ہوا کرتی تھی۔ بحری تجارت کا رواج نہ تھا۔ بلاد عرب، فارس اور روم کے درمیان واقع تھے۔ فارس و روم میں جو تجارت ہوتی تھی عرب اس کے راستہ میں واقع تھا لہذا عرب میں ایسی بٹریں تیار کی گئی تھیں جن سے تجارتی سامان کے لدے ہوئے قافلے گزرتے تھے۔ مکہ معظمہ و مدینہ منورہ ان تجارتی قافلوں کی گزرگاہ پر واقع تھے۔ یہ راستہ شام کو یمن سے ملتا تھا۔ ان دونوں شہروں میں ایسے تاجر پائے جاتے تھے جو شام و یمن کی تجارت میں حصہ لیتے تھے۔ وہ روم کا سامان یمن کو لے جاتے اور وہاں سے فارس پہنچاتے۔ فارس کی تجارتی اشیاء شام کو لے جاتے اور وہاں سے روم منتقل کرتے۔ اسی لئے وہ دو سفر کرتے تھے۔ موسم گرما میں شام کی طرف اور موسم سرما میں یمن کی جانب۔ اس سورت میں اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ لا یلا ف قریش۔ ایلا فہم رحلتہ الشتاء والصیف۔ فلیعبد وارت ہذا البیت الذی اطعمہم من جوع وامنہم من خوف ریعنی قریش کے لئے سردی اور گرمی کے دو موسموں کے سفر و چسپ بنا دیئے گئے ہیں۔ پس انکو چاہیئے کہ اس نعمت کے شکر یہ ہیں اپنے رب کی عبادت کریں جس نے کھانا کھلا کر ان کی بھوک دور کی اور خوف سے امن دے دیا۔ بیع سلم کا رواج صرف اسی سفری تجارت میں نہ تھا جس میں ایک ملک کا سامان دوسرے

سے البسوط ص ۱۲۲ جلد ۱۲ (یا البدائع ۶ - ۷ - ۸) ابن ہمام اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب بیع مطلق کی صورت میں بیع موخر ہوتا ہے اس پر بیع سلم کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ وہ عاجل کی بیع اجعل کے عوض میں ہے۔ افضل یہ ہے کہ یوں کہا جائے اجعل (ادھار) کی بیع عاجل (نقد) کے بدلہ میں۔ کیونکہ بیع سلم کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بیع موخر ہوتا ہے۔ (مخفف)



ملکوں میں بھیجا جاتا تھا بلکہ باہمی معاملات میں بھی لوگ اس پر عمل کرتے تھے۔ حضرت ابن عباس روایت کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ اہل مدینہ ایک دو سال پیشگی پھلوں کو فروخت کر دیا کرتے تھے یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا جو شخص مسلم کرنا چاہے تو وہ کیل و نا وزن (تول) اور مدت کی تعیین کر دے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مسلم کی تائید فرمادی تھی۔ اس لئے مسلمانوں میں یہ بدستور جاری رہی۔ صحیح بخاری میں عبداللہ بن ابی اوفی سے روایت ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ کے زمانہ میں گبیوں۔ جو۔ کھجور اور منقہ میں بیع مسلم کیا کرتے تھے۔

تجارت میں وسعت

جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور مختلف اقوام و اقالم مسلمانوں کے جھنڈے تلے جمع ہوئے تو اس سے تجارت کا میدان وسیع تر ہو گیا اور اس میں نئی نئی قسموں کا اضافہ ہوا لہذا ضروری تھا کہ بیع مسلم میں بھی تنوع پیدا ہوتا اور لوگ اس میں پہلے سے زیادہ دلچسپی لیتے۔ کیونکہ تجارت میں اس کی شدید ضرورت ہے اور اس میں جو تجارتی فوائد ہیں وہ اس میں مزید دلکشی پیدا کرتے ہیں۔ کیونکہ بائع و مشتری دونوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔ جیسے ابن الہمام اشارہ کرتے ہیں۔

”خریدار کو نفع کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ بیع مسلم میں آسان ہے۔ کیونکہ بائع اس میں مقابلہ کم قیمت پر فروخت کرتا ہے جس سے خریدار فائدہ میں رہتا ہے۔ اور ہر بائع کو بھی گاہے قیمت کی نقد ضرورت ہوتی ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ آگے چل کر بیع، مشتری کے حوالہ کر سکے گا۔ چنانچہ وہ متوقع آمدنی کی امید پر اپنی وقتی ضرورت پوری کر لیتا ہے۔“

جب بیع مسلم کو قبول عام حاصل ہوا تو اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ اس کے عمل منقبط اور ایسے قواعد وضع کیے جائیں جن بائع و مشتری میں تنازعہ کا امکان نہ رہے اور تجارت کے اس واجب النظام معاملہ میں تعامل کا نظم و نسق باقی رہے۔ تجارتی سامان ایک شہر سے دوسرے شہر اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہونے پر ملک کو دوسرے ملک کے فوائد و منافع سے مستفید ہونے کے مواقع میسر آتے رہیں۔ غالباً اولین فقہ جس نے مسلم کے قوانین بنائے اور بائع و مشتری کو چند قیود کا پابند کر دیا۔ وہ اہل عراق

کی فقہ تھی۔ کیونکہ عراق میں تجارت کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ جملہ اکناف ارضی سے تجارتی سامان یہاں پہنچتا تھا۔ مثال کے طور پر ہندوستان، سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور دیگر مشرقی ممالک کا سامان یہاں آتا تھا۔ جو مال منڈیوں میں موجود ہوتا وہ فروخت کر دیا جاتا۔ جو موجود نہ ہوتا اس میں بیع سلم کی جاتی تھی۔ جب عراق میں اسلامی حکومت کا دار الخلافہ بنا گیا تو تجارت کو مزید فروغ حاصل ہوا۔ پہلے کوفہ دار الخلافہ قرار پایا۔ پھر بغداد۔ اور یہ سب کچھ اجتہاد فقہی کے زمانہ میں ہوا۔ مگر حجاز کے حالات اس سے مختلف تھے۔ جب حجاز سے اسلامی حکومت کا دار السلطنت پہلے شام اور پھر عراق منتقل ہوا تو حجاز کے تجارتی اور اقتصادی حالات دگرگوں ہو گئے۔ اور اب وہاں وہ مواد باقی نہ رہا جس سے فقہ کو مدد مل سکے اور تجارت کے خطہ ارضی میں پھیلے ہوئے انواع و اقسام کے متعلق اس کے فکر و نظر میں وسعت پیدا ہو۔ اس مخصوص زاویہ نگاہ سے عراقی فقہ حجازی فقہ سے گہرے نسبت کے گئی۔

### تجارتی معاملات میں تنازعات سے احتراز

امام ابو حنیفہؒ، کوفہ کے بازار میں آئے تو وہ مختلف قسم کے تجارتی سامان اور متنوع و متعدد قسم کے معاملات سے بھر پور تھا، آپ بازاروں میں آمد و رفت سے تجارت کو آزا چکے تھے۔ اس کے رسم و رواج سے پوری واقفیت رکھتے تھے۔ انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ تجارتی معاملات میں جھگڑے کیونکر رونما ہوتے ہیں۔ اور ان کے نپٹانے کا طریق کیا ہے۔ وہ موجودہ اور مستقبل میں متوقع تجارتی حالات سے آگاہ تھے۔ ازالہ خصومات ہی وہ اساس تھی جس پر بیع سلم کا معاملہ مبنی تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت اپنے مخصوص مزاج کے اعتبار سے خصومات و نزاعات کی دشمن واقع ہوئی ہے۔ لہذا ہر جہالت (بہم بات) جو نزاع پیدا کر سکتی ہو یا اس کے نزاع کو جنم دینے کا احتمال ہو اس کا ازالہ ضروری ہے۔ بیع سلم کا معاملہ اس قسم کا تھا کہ اس میں خصومات سے بچاؤ ضروری تھا۔ کیونکہ بیع سلم میں یا کچھ مشتری کا تعلق صرف ایجاب و قبول سے ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ بیع کو وصول کرنے تک جاری رہتا ہے۔ بیع سلم میں متعدد امور ہیں جن میں جھگڑا پیدا ہونے کا خطرہ ہے۔ مثلاً بیع کی مدت وصول و مقادیر وصول اور مسلم فقہ کے اوصاف وغیرہ۔ اگر ان امور کی پوری وضاحت نہ کی جائے تو تنازعات رونما ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ بذات خود بازاروں میں اور تجارت میں یہ ملاحظہ کر چکے تھے۔ لہذا آپ ان ذرائع کا سدباب کرنے کے درپے ہوئے تاکہ ہمیشہ کے لئے تنازعہ کا دروازہ بند کر دیا جائے۔

بیع سلم کے شرائط

لاٹھی چونکہ موجب نزاع ہو سکتی ہے لہذا آپ اسے چھ امور کی وضاحت بیع سلم میں ضروری قرار دی تاکہ رفع جہالت کی بنا پر تنازعات رونما نہ ہوں۔

چھ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) تعریف و تعیین جنس (۲) تعیین نوع۔ اگر اس کے مختلف انواع ہوں (۳) تعیین مقدار (۴) وضاحت اوصاف (۵) تعیین مدت (۶) اس مقام کی تعیین جہاں سلم فیہ (وہ غلہ وغیرہ اشیاء جن کی بیع کی جائے) پیدا کیا جائے۔

اہم حقیقت کے یہاں یہ شرط بھی معتبر ہے کہ مسلم فیہ معاملہ کے وقت سے لے کر اس کو ادا کرنے تک بازاروں میں عام طور سے دستیاب ہو۔ تاکہ بائع اور مشتری کو یقین ہو کہ مسلم فیہ کی ادائیگی ممکن ہے۔ ان چھ امور کی تعیین دو وجہ سے ضروری ہے (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی۔

من اسلف فی شیئ ظلیف فی کیل معلوم و وزن معلوم الی لعلی معلوم و چیز بیع سلم کرنا چاہے وہ کیل و وزن اور مدت مقرر کرے (۲) چونکہ ان امور کی لاٹھی موجب نزاع ہو سکتی ہے لہذا اس کا سبب کرنے کے لئے تعیین ضروری ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ نوع کی جہالت بھی موجب نزاع ہو سکتی ہے کیونکہ مشتری بہترین چیز خریدنا چاہتا ہے۔ اس کے برعکس ممکن ہے بائع گھٹیا چیز دیتا ہو۔ لہذا، جنس، نوع، صفت اور مقدار کی جہالت کا نتیجہ لامحالہ جھگڑوں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ بشرطیکہ البسوط میں جنس، نوع اور صفت بیان کرنے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے وہ لکھتے ہیں۔ بیع سلم کا مقصد حصول نفع ہے اور اس کا پتہ مالیت کی مقدار سے چلتا ہے اور مالیت جنس صفت اور مقدار کے تبدیل ہونے سے بدل جاتی ہے لہذا ان امور کی تعیین ضروری ہے تاکہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو معلوم ہو کہ اس کا مقصد کیا ہے،

تعیین مقدار کے لئے ضروری ہے کہ مسلم فیہ کیل یا وزنی اور کیل یا وزنی اور عدوی اشیاء میں سے ہو جو تقریباً برابر ہوتی ہیں۔

اور ان میں زیادہ فرق نہیں ہوتا کیونکہ جو لاٹھی موجب نزاع ہو سکتی ہے اس کا ازالہ بھی ہو سکتا ہے کہ مقدار اور صفت متقین ہو اور ایسا کیل یا وزنی اشیاء میں ہو سکتا ہے کیونکہ جنس، نوع، صفت اور مقدار کی تعیین کے بعد معمولی فرق باقی رہ جاتا ہے جس کی لاٹھی موجب نزاع نہیں ہو سکتی اور یوں بھی اس کا رد کنا



ممكن نہیں۔ اور نہ اس سے زیادہ تعریف و تعین کا امکان ہے اور اگر ایسی چہالت کا ازالہ بھی ضروری قرار دیا جائے تو بیع سلم معرض وجود ہی میں نہیں آسکتی، کیونکہ اتنے معمولی فرق کا دور کرنا دشوار ہے اور اس کے دور کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ صرف حاضر اشیاء کو خرید کیا جائے اور بیع سلم سے احتراز کیا جائے۔

”سلم“ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ایسی بیع ہے جس میں بیع کی صفات متعین کر دی جاتی ہیں اور بیع بعد میں وصول کیا جاتا ہے۔ گویا بیع قرض و قہا ہے۔ اندر میں صورت اس کی توضیح و تشریح ایک وصف واضح سے ممکن ہوگی اور اس وصف میں نوع، جنس، وصف اور اس مقدار کا ذکر کافی ہوگا جس میں اس کے افراد کے اندر واضح اور نمایاں فرق نہ پایا جاتا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بیع کیلے وزن یا ان عددیات میں سے ہوجن کے آحاد ایسے تین التفات نہیں ہوتے کہ وہ فرق تاجروں کے یہاں بھی معتبر ہو۔ یا نپنے والی اشیاء میں سے ہوں۔ مثلاً پارچہ چات۔ نمایاں فرق ان عددیات میں ہوتا ہے جن کی قیمت میں اتنا فرق ہو جو تاجروں کے یہاں بھی معتبر ہو۔ جیسے تریبوزہ وغیرہ۔ اس کے مقابلہ میں عددی تقارب وہ اشیاء ہوں گی جن کی قیمت میں اتنا نمایاں فرق نہ ہو اور جسے تجارت بھی معتبر سمجھتے ہوں جیسے سونے کی قسم متعین کر دی جائے یا جیسے مشینوں کی نئی ہوئی اشیاء جن میں یا تو بالکل فرق نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اتنا معمولی جھکو تاجر لوگ لائق التفات نہیں سمجھتے۔

امام ابو حنیفہؒ نے عددیات متقاربہ کے بارے میں جس شدت سے کام لیا وہ آپ کے تجارتی امور میں باہر ہونے کا نتیجہ تھے۔

حسن بن زیاد لوڑی روایت کرتے ہیں: ابو حنیفہؒ شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم کرنے سے منع فرماتے تھے حالانکہ وہ عموماً برابر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ایک تاجر تھے اور شتر مرغ کے انڈوں کو بھی ایک خمیر و بصیر تاجر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ انڈے صرف کھلتے ہی نہیں جلتے بلکہ ان کے پھلکے زنت کی غرض سے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ لوگوں کے عرف کے اعتبار سے ان کا استعمال بھی مختلف ہوتا ہے اسی لئے ابن الہمام کہتے ہیں۔

”اس کی توجیہ یہ ہے کہ لوگوں کے عرف و عادت کی غرض کو دیکھا جائے۔ اگر عرف عام میں انڈے

لے کر شتر مرغ کو بیع سلم کے جو مسائل عددیات متقاربہ اور غیر متقاربہ سے تعلق رکھتے ہیں یہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ اسی لئے ان کا قول ہے۔ اصل هذا الجنس مروی عن ابی یوسف (مصنف)

صرف کھانے کے لئے خرید کئے جاتے ہوں جیسے دیہات میں تو ظاہر الروایت پر عمل کرنا واجب ہے اور اس طرح بیع سلم جائز ہوگی۔ اور اگر عرف میں ان کا چھلکا مقصود ہو جو تبدیل کی زنجیروں میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ مصر اور دیگر بلاد عربیہ میں۔ تو اس روایت پر عمل کرنا چاہیے لہذا انڈوں میں بیع سلم نافذ ہوگی۔

خلاصہ کلام ہے کہ کتب ظاہر الروایت کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ آپ شتر مرغ کے انڈوں کو عام انڈوں کی طرح سمجھتے تھے۔ پھر بازار میں دیکھا کہ لوگ انڈوں کو مختلف اغراض کے لئے استعمال کرتے ہیں اس لئے انکشاف کی روشنی میں آپ نے فتویٰ دیا کہ ان میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ انہیں مکانات کو صجانے کے لئے خرید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان کا چھلکا بھی قیمتی ہے۔

مسلم فیہ کا صرف کبلی یا وزنی ہونا کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی گوشت میں بیع سلم مقدار اور تعریف بالوصف کو اس طریقہ سے ضبط کیا جاسکے کہ تعریف و تعیین کے

بعد معمولی ہی فرق باقی رہے۔ اگر اوصاف بیان کرنے سے اس کی ضبط و تحدید کا امکان نہ ہو بلکہ توصیف کے بعد بھی اس کے افراد میں بین تفاوت پایا جاتا ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اسی قاعدہ کی بنا پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز نہیں۔ کیونکہ گوشت اگرچہ ایک وزنی چیز ہے مگر وصف کے ذریعہ اس کی تعیین ممکن نہیں۔ تعیین مقدار اور صفات ذکر کرنے کے بعد بھی اس میں ایسی جہالت باقی رہتی ہے جو موجب نزاع بن سکتی ہے اور اس نزاع کا دفع کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ بتایا گیا ہے کہ اس میں جہالت دورا ہوں سے آتی ہے، ایک یہ کہ گوشت کا اطلاق مقصود

دبلی جو کھائی جاتی ہے اور غیر مقصود (مثلاً ہڈی وغیرہ) پر ہوتا ہے۔ اور اس طرح اصل مقصود کے ساتھ غیر مقصود کے اختلاط کی بنا پر گوشت کے درجات میں تفاوت پیدا ہوتا ہے جس سے بائع اور مشتری میں نزاع پیدا ہو سکتا ہے۔ مشتری چاہتا ہے کہ گوشت میں ہڈی نہ ہو جب کہ بائع کسی نہ کسی طرح اس میں ہڈی کو شامل کرنا چاہتا ہے۔ مگر کسی خاص عضو کے گوشت کی تعیین کر دی جائے تو بھی یہ نزاع بحال رہتا ہے۔

لہ کتب ظاہر الروایت میں مروی ہے کہ امام ابو حنیفہ شتر مرغ کے انڈوں کو عام انڈوں کی طرح سمجھتے تھے۔ اور ان کے نزدیک بیع سلم میں صرف شمار کرنے سے ان کی تعیین و تعریف ہو جاتی تھی لہ فتح القدر ص ۳۲۶ ج ۵

۵۷۱



دوسری یہ کہ گوشت علی الاطلاق موٹے اور کمزور جانوروں کو شامل ہے اور لوگوں کے مقاصد اس میں مختلف ہو سکتے ہیں، یہ جہالت و ضعف بیان کرنے سے بھی دور نہیں ہوتی اور اس کا نتیجہ نزاع کی صورت میں روزنا ہوتا ہے۔

لیکن اگر گوشت میں ہڈی نہ ہونے کی شرط لگا دی جائے تو کیا اس میں بیع سلم امام ابو حنیفہ کے یہاں جائز ہوگی؟ ابن شجاع روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ مگر یہ روایت کتاب ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ حسب بیان ظاہر الروایۃ گوشت کی بیع دونوں صورتوں میں ناجائز ہے لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اگر جہالت کی وجہ سبب اول ہے تو ابن شجاع کا بیان منطقی اعتبار سے درست ہے۔ پس بات یہ ہے کہ جہالت کی وجہ صرف سبب اول ہی نہیں بلکہ طریق ثانی بھی اس کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔ ہڈی نہ ہونے کی شرط لگانے سے جہالت کا پہلا سبب دور ہو سکتا ہے مگر دوسرا نہیں۔

مسئلہ زیر بحث میں صحابین کا اختلاف | یہ ہے گوشت کی بیع سلم کے بارے میں امام ابو حنیفہ کی رائے جس کے دو اسباب تھے

پہلا یہ کہ آپ امکانی حد تک انزاع کو روکنا چاہتے ہیں کیونکہ تجارت میں ہنگامہ پیدا کرنے اور نفع کو برباد کرنے والی جھگڑے سے زیادہ اور کوئی چیز نہیں۔ لوگوں کے تعلقات میں جو خرابی واقع ہوتی ہے وہ مزید براں ہے۔ لہذا نہ صرف نزاع سے اجتناب ضروری ہے بلکہ ہر اس سودے سے جو اس پر منتج ہوتا ہو۔ دوسرا یہ کہ آپ کے تجارتی تجربات نے بتایا کہ اس قسم کی تجارت میں لوگوں کی اصل غرض کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ لہذا اس مسئلہ میں گویا آپ کی رائے صرف نظری قسم کی نہ تھی بلکہ آپ کی یہ رائے عملی ہے جو لوگوں کے اغراض مقاصد سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ بخلاف اس کے امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ بائع و مشتری ایک خاص عضو کا گوشت متعین کر دیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گوشت ایک معلوم اور موصوف وزنی چیز ہے لہذا دیگر وزنی اشیاء کی طرح اس کی بیع سلم جائز ہے۔ نیز اس لئے کہ جب اسے عرض لیا دینا جائز ہے تو سلم کیونکر ناروا ہو سکتی ہے۔ اس میں ربا کے جاری ہونے کی وجہ بھی یہ ہے کہ یہ ایک موزون چیز ہے لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو دیگر موزون اشیاء کا۔ ہڈی بلاشبہ غیر مقصود ہے مگر اس کے اختلاط سے بیع سلم ناجائز نہیں ہو سکتی جیسے کھجور میں گٹھلی بھی ملی



ہوتی ہے اور وہ مقصود نہیں رہیں اس کی بیع سلم جائزہ ہوگی۔

اس استدلال سے واضح ہوتا ہے کہ صاحبین نظر و قیاس سے زیادہ کام لیتے تھے اور بڑی کثرت سے قیاسات و تشبیہات استعمال کرتے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا ذاتی رجحان اس سلسلے میں قیاسات کی طرف نہ تھا کیونکہ لوگوں کے اغراض و مقاصد کے پیش نظر قیاسات کی کوئی حقیقت نہیں۔ آپ کی نظر اس بات پر مرکوز رہتی تھی کہ لوگوں میں جھگڑے کیونکر پیدا ہوتے ہیں۔ آپ ہشتم خود ملاحظہ فرمائیے کہ لوگ موٹے اور کمزور جانور کے گوشت، نیز بڑی اور بڑی سے خالی گوشت میں جھگڑا کرتے ہیں۔ آپ نے سوچا کہ اگر اس مسئلہ میں جھگڑا سکور دکنے والے کسی وصف کی تعیین بھی کر دی جائے تو یہ سب کچھ لا حاصل ہے۔ لہذا آپ نے سلم کے ناروا ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا اور اس عام قاعدہ پر عمل کیا کہ جو بہالت بھی نزاع کا موجب ہو سکتی ہو اس سے وہ معاملہ ناجائز ٹھہرے گا۔ اس عام اصول کے پیش نظر آپ نے گوشت میں بیع سلم ناجائز قرار دی۔

یہ تھا بیع سلم کا تذکرہ کیسی وزنی اور عددی متقاربت پر چہ جات میں بیع سلم اور اس کے شرائط میں اقیاس کے مطابق ناپی جانے والی اشیاء

میں بیع سلم جائز نہیں کیونکہ یہ اشیاء اموالِ منیہ میں شامل نہیں نیز تجزیہ و تقسیم ان کے حق میں ضرر رساں ہے۔ ان میں آحاد و اجزاء کی قیمت اس مجموعہ کی مقدار کے مطابق مختلف ہوتی ہے جس کے وہ اجزاء میں مثلاً گو کپڑا جو دس گز کے تھان میں ہو اس کی قیمت وہ نہیں ہوتی جو اس گز کپڑا کی جو سو گز کے تھان میں ہو بلکہ اس میں فرق ہوتا ہے اور اگر وہ کپڑا بالکل غیر منقسم اور بہت زیادہ مقدار میں ہو تو اس میں اور بھی زیادہ تفاوت کا امکان ہے۔ یہ قیاس کا مقتضی ہے مگر فقہانہ نے استحساناً ناپی جانے والی بعض اشیاء مثلاً کپڑا اور فرشی قسم کی چیزوں کی بیع سلم جائز قرار دی ہے جن کی شدید و تعریف اس طریق سے ممکن ہو کہ اس میں کوئی جھگڑا رونما نہ ہو سکے۔ استحسان اس پر مبنی ہے کہ لوگوں میں یہ عام طور سے رائج تھا اور امام ابو حنیفہؒ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا لوگوں کے تعامل کے پیش نظر قیاس کو چھوڑ دیا کرتے تھے۔ البتہ طیکہ آپ کو اس تعامل پر پورا وثوق ہوا اور کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو، علاوہ ازیں جب کپڑے کی نوع، صفت، طول عرض اور اس کا پتلا یا گاڑھا ہونا بیان کر دیا جائے اور اس میں زیادہ تفاوت نہ ہو تو سلم میں جھگڑا پیدا ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ جب لوگوں کے تعامل کے پیش نظر غیر مشی ہونے کے باوجود کپڑوں میں بیع مسلم کرنا قرار دیتے ہیں تو ساتھ ہی یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ مسلم فیہ کی تعیین و تعریف اس انداز سے کر دی جائے کہ اس میں وہ بہالت نام کو نہ رہے جو نزاع کا سبب ہو سکتی ہو، تاکہ پتہ چل سکے کہ معاملہ کرنے والے کا مقصد کیا ہے اور اس طرح نزاع کا خدشہ دور ہو جاتا ہے جب کپڑے کی جنس، نوع، طول اور عرض سے کما حقہ اس کی تحدید و تعریف نہ ہو سکتی ہو بلکہ وزن کا اظہار ضروری سمجھا جائے اور جب کہ اختلاف وزن سے بھی کپڑے کی قیمت بدل جاتی ہو تو اندر میں صورت وزن کا ذکر بھی ناگزیر ہے تاکہ اس لاعلمی کا قطعی طور سے اشتیصال کر دیا جائے جو بھگڑے کا سبب بن سکتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ ریشمی کپڑے کے تاجر تھے اس لئے اس مسئلہ میں آپ نے جو گفتگو فرمائی ہے وہ ایک خمیر و بصیر شجرہ کا تاجر کی گفتگو ہے۔ وہ اس شخص کا کلام نہیں جو صورتوں اور مفروضوں کو صرف قیاس و ظن کی روشنی میں دیکھتا ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ریشمی پارچہ جات میں بیع مسلم کے مسئلہ میں آپ طول و عرض بیان کرنے کے علاوہ ان کا وزن بتانا بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ وزن بتانے بغیر مالیت معلوم نہیں کی جاسکتی۔ کپڑوں میں طول و عرض کا بیان بھی بازاروں کے عرف عام کے مطابق ہونا چاہیے تاکہ مسلم فیہ کپڑا کی ادائیگی ممکن ہو سکے اور مقصد بھی واضح کر دی جائے تاکہ مخالفت رونما نہ ہو سکے۔

امام ابو حنیفہؒ ماہرین فن کی فنی بہالت کا اعتراف کرتے ہیں اور اختلاف کی صورت میں ان کے فیصلہ کو مسلم فیہ کے بارے میں معتبر سمجھتے ہیں جب مشتری کپڑے میں عمدہ ہونے کی شرط عائد کرے اور اس کو سپرد کرتے وقت ان میں اختلاف پیدا ہو اور خریدار کہہ رہا ہو کہ یہ عمدہ نہیں اور بائع اسے عمدہ قرار دے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حاکم دو ماہرین فن کی طرف رجوع کرے اور ان سے دریافت کرے کہ یہ کپڑا جدید ہے یا غیر جدید۔ کیونکہ حاکم اس امر میں قطعی طور سے نااہل ہے اس کو ان لوگوں کی رائے تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح اگر کسی ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو تو ماہرین کی خدمات سے استفادہ کیا جائے گا۔ سرخسی اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔

”اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے۔

فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّينِ كَمَا نَسَأَلُوا أَهْلَ الْعِلْمِ مِنَ التَّحْلِ (اگر تمہیں معلوم نہیں)

تو جانتے والوں سے پوچھ لو

اگر دونوں باہر متفق ہو کر کہہ رہے ہوں کہ اس پر عہدگی کا اطلاق تو ہوتا ہے  
مگر یہ بہت عمدہ نہیں تو دیت اللہ (مشرقی) کو اس کے قبول کرنے پر  
مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ بائع نے اپنی شرط پوری کر دی ہے۔ عقد معاہدہ کے  
وقت بیع کا جو نام لیا گیا تھا جس ادنیٰ چیز پر اس کا اطلاق ہو سکا وہی  
مراد لی جائے گی۔ کیونکہ اعلیٰ کے لئے کوئی حد مقرر نہیں۔ جو چیز اچھی ہوگی  
اس سے اوپر کوئی زیادہ اچھی بھی ہوگی۔

ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کپڑوں کے مسائل میں ایک ماہر تاجر کی طرح ہر شہر کی صنعت و  
حرفت کی خصوصیات کو مانتے اور ان کے امتیازی اوصاف کو سمجھتے تھے۔ اسی لئے وہ بیع مسلم میں اس قید  
کو جائز سمجھتے تھے کہ فلال شہر کا تیار کردہ کپڑا ہو مثلاً ہرات کے پارچہ جات میں بیع مسلم کو صحیح کہتے تھے۔  
مگر اس کے برعکس اگر وہ یہ کہے کہ ہرات کی گندم خریدنا چاہتا ہوں تو یہ درست نہیں۔ اس کی وجہ دوسری کہتے  
”بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہرات کے پارچہ جات کی بیع مسلم اس لئے جائز ہے کہ ان کے ختم  
ہو جانے کا واسطہ نہیں۔ برخلاف اشیاء خوردنی کے۔ کیونکہ طوطی دل کے آلے پر کبھی ہرات کی  
خوردنی اشیاء ختم بھی ہو سکتی ہیں مگر کاروبار کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، لیکن یہ بڑی کمزور بات  
ہے۔ فرق کی اصل وجہ یہ ہے کہ کپڑے کی نسبت جو ہرات کی جانب کی گئی ہے۔ یہ مسلم فید کی  
جنس تبدیل کرنے کے لئے ہے ایک مقام کی تعیین کے لئے نہیں۔ کیونکہ ہر وی کپڑے کا یہ معنی  
ہے کہ جو ایک خاص انداز سے بنا گیا ہو خواہ وہ ہرات میں بنا گیا ہو یا کسی دوسری جگہ۔ اس  
کو ہرات کا کپڑا کہیں گے۔ کتاب میں اسی جانب اشارہ ہے جہاں یہ کہا گیا ہے۔ کپڑے کو  
ہرات کی جانب منسوب کرنا اسی طرح ہے جیسے عقدہ جات میں سے گندم کی تعیین کرنا، یعنی  
اس سے بیان جنس مقصود ہے اور اگر کہا جائے ہرات کی گندم تو اس سے مراد وہی گندم  
ہوگی جو ہرات کے شہر میں پیدا ہوتی ہو۔ دوسری جگہ کی گندم کو ہرات کی گندم نہیں کہہ سکیں گے

لہذا رب المسلم مشرقی کو کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ قیمت۔ یعنی راس المال۔ کا مالک ہے۔ مسلم ایہ سے مراد بائع ہے (مصنف)

لہذا البسوط ص ۱۵۳ جلد ۱۲ سے ہرات خراسان میں ایک شہر کا نام ہے (مصنف)



اگرچہ اسی قسم کی ہو، اس میں ایک جگہ کی تعین پائی جاتی ہے۔ اسی لئے اس کے ختم ہوجانے کا خطرہ ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ حنفی میں کپڑوں کے شہروں کی جانب منسوب کرنے کو صناعیت کی ایک خاص قسم بیان کرنے پر محمول کیا جاتا ہے نہ کہ ایک مقام کی تعین پر۔ یقیناً یہ اسی شخص کا کلام ہو سکتا ہے جو بازاروں کے اجارہ و احوال اور معاملات میں لوگوں کے اغراض و مقاصد سے آگاہ ہو۔

مسلم فیہ کے وجود میں آمد کا اختلاف | امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیع سلم کی صحت کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مسلم فیہ (جس چیز کا یہ سودا کیا جا رہا ہو مثلاً غنہ وغیرہ)

معاملہ کر کے وقت بازاروں میں یا لوگوں کے پاس موجود ہو اور خریدار کو ادا کرنے تک موجود رہے۔ امام مالک اور امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ امام مالک کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ چیز معاملہ کرتے وقت ادا دائیگی کے وقت موجود ہو۔ خواہ درمیان میں موجود نہ رہے۔ امام شافعی کے نزدیک ادا دائیگی کے وقت موجود ہونا ضروری ہے اور معاملہ کرتے وقت نہیں۔

ان تینوں اماموں کے اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی رائے میں مسلم فیہ کا عقد معاملہ سے لے کر وقت تفویض تک موجود ہونا ضروری ہے۔ اگر درمیان میں ختم ہو جائے تو معاملہ باطل ٹھہرے گا۔ امام مالک کے نزدیک وقت عقد اور وقت تسلیم موجود ہونا ضروری ہے۔ مگر درمیانی عرصہ میں مسلم فیہ کے ختم ہونے سے معاملہ باطل نہ ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک صرف سپرد کرتے وقت اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ادا دائیگی اسی وقت ہوگی جب مقررہ وقت آئے گا لہذا اسی وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ پہلے۔

ابن عباس کی یہ حدیث امام مالک کے مسلک کی مؤید ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

”پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو دیکھا کہ اہل مدینہ پھلوں کی بیع پیشگی ایک دو سال کے لئے کر دیتے ہیں بلکہ بسا اوقات تین سال پہلے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو ان کا ماپ تول مقرر کرے۔“

نہ المبتدع ص ۷۵ جلد ۱۲، نہ ماہب کے تفصیلی دلائل و ترجیح مسلک صحیح کیلئے دیکھئے نیل الاوطار ص ۳۳۳-۳۳۷

ج ۵ (ع ۷) ۱۲۸ المتفق علیہ از مجد الدین ابن تیمیہ بحوالہ کتب صحاح (ع ۷)

ظاہر ہے تازہ کھیل اتنی مدت نہیں رہ سکتے تاہم آپ نے اسے جائز ٹھہرایا۔  
 امام ابوحنیفہؒ کی دلیل اپنے مقرر کردہ دو قاعدوں پر مبنی ہے۔ پہلا یہ ہے کہ ہمت والے قرض ہوں رتقروض کی موت کے وقت اس کی ادائیگی اسی وقت فوری طور سے کی جاتی ہے۔ مسلم فیہ بایع پر قرض ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کی ہمت ختم ہو جائے گی اور اسی وقت ادائیگی ضروری ہوگی۔ لہذا ورنہ پورا واجب ہوگا کہ اس کے ذمہ جو قرض ہو اسے ادا کر دیں۔ دوسرا یہ کہ بیع و شراکے جملہ اقسام میں تسلیم بیع پر بایع کی قدرت صحت بیع کے لئے شرط اولین ہے۔ لہذا ضروری ہوگا کہ جب تک بیع اس کے ذمہ واجب الادا رہے یہ قدرت بحال رہے۔ جب یہ ممکن ہے کہ ادائیگی عقد معاملہ کے وقت سے لے کر وقت مقررہ آنے تک کسی وقت بھی وجوب کا احتمال رکھتی ہو تو ضروری ہوگا کہ یہ قدرت اس پورے عرصہ میں پائی جاتی ہو۔

ان دو قواعد کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب وقت عقد سے لے کر وقت تسلیم تک مسلم فیہ کا پابجا نا شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے بایع اس مدت کے درمیانی عرصہ میں کسی وقت فوت ہو جائے اور اس کے قرض کی ادائیگی بلا ہمت فوری طور سے کرنی پڑے۔ اور اس وقت ادائیگی پر قدرت ضروری ہو لہذا اس احتمال کے پیش نظر مسلم فیہ کا وقت عقد سے وقت مقررہ آنے تک موجود رہنا واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ بایع کی زندگی ایک موجود اور جانی پہچانی ہوگی چیز ہے لہذا بیع کے ادا کرنے تک فرض کیا جائے گا کہ وہ باقی رہے گی۔ موت کا احتمال ایک موجود معلوم چیز کے مقابلہ میں بڑا بعید ہے۔ لہذا احکام کے اثبات میں ناقابل التفات ہے کیونکہ احکام ایسی چیز پر مبنی ہوتے ہیں جو اس وقت موجود ہو اور ابعد تک اس کی بقا فرض کر لی جاتی ہے۔ بشرطیکہ ایسا ممکن ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے خلاف یہ دلیل امام شافعیؒ کے قواعد میں سے ایک قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ استصحاب الحال کسی چیز کے متعلق یہ نظریہ قائم کرنا کہ جو حالت اس کی پہلے تھی اب بھی وہی ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی ہوگی (حقوق کو ثابت کر سکتا ہے جب استصحاب الحال کے قاعدہ کی بنا پر اس کی زندگی کی بقا فرض کر لی جائے گی تو اس مفروضہ کی بنا پر یہ معاملہ درست ٹھہرے گا۔



مگر حقیقہ استصحاب الحمال کو اسقاطِ حقوق سے روکنے والا ضرور ماننے میں اور حقوقِ دلانے والا خیال نہیں کرتے، بشرطی لکھتے ہیں: اگر سوال کیا جائے کہ اس کی زندگی فی الحمال موجود ہے اور اصل یہی ہے کہ وہ اس وقت تک زندہ ہے گا اور ادائیگی سے پہلے موت کا آنا ایک فرضی امر ہے، ہم اس کا جواب دینے کے لیے بات ٹھیک سے لگے گا اس وقت تک بائع کی زندگی کا بقا استصحاب الحمال کے قاعدہ پر مبنی ہوگا لہذا اس کی زندگی اس کے اپنے مال پر قائم رہنے میں تو معتبر سمجھی جائے گی۔ مگر یہ نہیں ہو سکے گا کہ وہ اپنے عورت کا وارث بھی قرار پائے۔ لہذا اس طریق سے ادائیگی پر اس کی قدرت ثابت نہ ہو سکے گی۔ مگر اس صورت میں کہ وہ چیز فی الحمال موجود ہو تاکہ اس کی زندگی جملہ اوقات میں وقت تسلیم تک اس چیز سے متصل رہے۔

یہ ہے بشرطی کا طرز استدلال، علامہ کاشانی ایک اور طریقہ سے حقیقہ کا نظریہ ثابت کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: بائع میں فی الحمال مسلم فیہ کے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ زیادہ چیز ادائیگی کے وقت موجود نہ رہے لہذا اگر وہ ادائیگی کے وقت موجود ہوگی تو اس کا مستحق ہونا کہ قدر موجود ہے اور اگر پہلے ضائع ہو گئی تو قدرت بھی ثابت نہ ہو سکی۔ اور تصور کر لیا جائے گا کہ قدرت پہلے سے تھی ہی نہیں۔ لہذا ثبوتِ قدرت میں شک واقع ہوا اور شک پیدا ہونے سے قدرت ثابت نہ ہو سکے گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وقت ادائیگی تک مسلم فیہ کا پایا جانا اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ عند التسلیم اس کے وجود میں کوئی شبہ باقی نہ رہے کیونکہ تسلیم کے وقت اس کا پایا جانا مشکوک ہے لہذا ہر قسم کے دھوکے سے پاک کرنے کے لئے یہ شرط لگائی گئی کہ مسلم فیہ معاملہ کرتے وقت موجود ہو اور بشرطی کو سپرد کرتے وقت جس پر اصل قدرت کی بنیاد ہے، مسلم فیہ موجود رہے۔

یہ ہے نقطہ نظر جس کو مسلم فیہ کے عقد معاملہ مسائل تجارت میں امام ابو حنیفہ کا بنیادی فکر سے لے کر وقت تسلیم تک موجود رہنے کی

شرط میں امام صاحب نے ملحوظ رکھا ہے جو اس امر کا غماز ہے کہ امام ابو حنیفہ کا اسلوب فکر و نظر اس تاہم جیسا ہے جو تجارت کو دھوکہ قریب اور ظہار عجز کے مواقع سے بچانا چاہتا ہے اور اس کا نظریہ یہ ہے کہ بیع سلم کا معاملہ کرنے والا اسی وقت اسے ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ جب ادائیگی اس کے لئے



ضروری ہو جائے جب ادائیگی کے وقت اسے اس چیز کے پاس سے جانے کا یقین نہ ہو تو عند تسلیم اسے  
 قدرت کے تحقق کا یقین نہ ہوگا۔ لہذا اس وثوق و یقین کو حاصل کرنے کے لئے انہوں نے معاملہ کو تے  
 وقت سے لے کر یہ شرط عائد کر دی ہے تاکہ مکر و فریب اور عجز کے امکانات ختم ہو جائیں۔  
 اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ تجارتی مسائل میں دو امور امام ابو حنیفہؒ کے پیش نظر تھے (۱) امانت  
 پر لحاظ سے (۲) دھوکہ و فریب سے بچنے کی احتیاج۔

یہ درست ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس بات کے حوالے تھے کہ بیع سلم میں دھوکہ و فریب کا کوئی امکان  
 نہ رہے اور یہ حوص اس شرط کی موجب ہوئی تاکہ آغاز کار ہی میں یہ معاملہ نپختہ ہو جائے۔ مگر وقت ادائیگی  
 کے بعد آپ نے اس میں مسامحت سے کام لیا۔ اگرچہ ادائیگی کی نوبت ابھی نہ آئی ہو اور مسلم فیہ ختم ہو جائے  
 کہیں اس کا وجود نہ ہو۔ اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ کے ختم ہونے سے بیع فسخ نہ ہوگی۔  
 کیونکہ اس میں بڑی حد تک دھوکہ کے امکانات باقی نہیں رہے اور مسلم فیہ عقد معاملہ سے لے کر وقت  
 تسلیم تک لوگوں میں موجود رہی۔ بس اسی سے یہ معاملہ پائیدار ثبوت کو پہنچ گیا۔ . . . .  
 لہذا اس معاملہ میں استحکام پیدا ہونے اور دھوکہ و فریب کے باقی نہ رہنے کے بعد اگر عارضی طور سے  
 بیع کہیں موجود نہیں رہا تو اس سے وہ معاملہ باطل نہیں ٹھہرے گا کیونکہ اس میں تمام احکام کے  
 بروقت پائے جانے کے امکانات پہلے موجود رہ چکے ہیں نیز اس لئے کہ جس طرح یہ چیز عارضی طور  
 پر فی الحال موجود نہیں رہی۔ اسی طرح موجود بھی ہو سکتی ہے۔ پھر جو نہی ملے گی خریدار کے سپرد کر دی  
 جائے گی۔

بیع سلم میں مقام ادائیگی کی تعیین

جیسا کہ ابھی معلوم ہوا امام ابو حنیفہؒ اس بات کے حوالے  
 تھے کہ بیع سلم میں غرر و جہالت کا کوئی شائبہ رہنے نہ پائے  
 اسی لئے آپ یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ بائع اور مشتری بیع سلم میں وہ جگہ معین کر لیں جہاں مسلم فیہ مشتری  
 ملے البدائع۔ امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب مسلم فیہ وقت تسلیم گزرنے کے بعد ختم ہو جائے تو معاملہ باطل ہو  
 جائے گا اور بلاس مال واپس کر دیا جائے گا۔ کیونکہ ختم ہونے کی بنا پر ادائیگی کا امکان نہیں رہا لہذا یہ معاملہ اسی طرح باطل  
 ٹھہرے گا جیسا کہ اس صورت میں جبکہ بیع خریدار کو دینے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے کیونکہ ایک ایسے بیع کی  
 ادائیگی سے عاجز ہونا جس کے اوصاف مذکور ہوں اسی طرح ہے جیسے ایک معین اور موجود بیع کا ضائع ہو جانا (مصنف)

کو ادا کی جائے خصوصاً جب کہ اس کے لئے جانے میں تکلیف اور خرچ بھی آتا ہو۔ صاحبین تسلیم نہیں کرتے۔ وہ فرماتے ہیں کہ معاملہ کرتے وقت اگر اس کی وضاحت نہ کی جائے تو جہاں یہ معاملہ قرار پایا ہو وہیں مشتری کو چیز ادا کرنی چاہیے۔

واقعہ یہ ہے کہ پہلے امام ابوحنیفہؒ بھی صاحبین کے قول سے متفق تھے مگر آپ نے اپنی رائے بدل دی اور مقام کی تعیین شرط ضروری قرار دی۔ تو گیارہ کے کو تبدیل کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے بیع و تراہ کے معاملات میں ایسے امور بحشم خود ملاحظہ کئے جو اس نظریہ کی تبدیلی کا موجب ہوئے، آپ نے دیکھا کہ مقام ادائیگی کی تعیین نہ کرنے سے بیع براء میں اکثر جھگڑے اور فساد پیدا ہوتے ہیں۔ ہم اسی بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ آپ نے انہی مضامین کے پیش نظر اپنا نظریہ تبدیل کیا اور چاہا کہ بیع سلم کو نذرانہ کے اسباب فدرائع سے محفوظ رکھا جائے۔

ہم پہلے صاحبین کی دلیل ذکر کرتے ہیں اور پھر امام ابوحنیفہؒ کی ریایوں کہئے کہ پچھلے آپ کی رائے اول اور پھر رائے ثانی کی دلیل ذکر کریں گے جو ہمارے خیال میں امتحان و تجربہ کی پیداوار ہے نہ کہ صرف فقہی قواعد کا نتیجہ۔

آپ کا پہلا نظریہ یہ تھا کہ مقام تسلیم ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، معاملہ کرتے وقت اگر مقام تسلیم کی تعیین نہ کی جائے تو بیع اسی مقام پر ادا کیا جائے گا جہاں بیع سلم کا معاملہ قرار پایا تھا۔ یہ نظریہ تین دلائل پر مبنی ہے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ مقام عقد ہی مقام التزام ہے۔ لہذا دونوں معاملہ کرنے والوں نے جو ذمہ داری قبول کی اس سے عہدہ برآ ہونے کے لئے یہی مقام متعین ہوگا جیسے کہ جہاں قرض لیا جائے وہی مقام ادا ہوتا ہے یا جہاں کسی چیز کو ہلاک کیا جائے اسی جگہ تاوان ادا کیا جاتا ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ راس المال یعنی قیمت کا معاوضہ ہے اور ہنوز قابل ادا ہے۔ اور راس المال کی ادائیگی مقام عقد میں ضروری ہے کیونکہ راس المال کا مجلس میں وصول کرنا بیع سلم کی صحت کے لئے شرط ہے۔ بائع اور مشتری کی مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ کا مقام ادائیگی ایک ہی ہو بشرطیکہ کوئی اور شرط عائد نہ کی گئی ہو پس عقد معاملہ کے اعتبار سے یہی امر ثابت ہے کہ جہاں سودا قرار پایا وہیں خرید کردہ چیز مشتری کو سپرد کی جائے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور مشتری نے جو راس المال بائع کی مجلس میں ادا کیا اس



بدلہ میں مسلم قبضہ مشتری کا واجب الوصول حتیٰ سے ابتدا جہاں یہ قرض ثابت ہوا وہ مقام عقد ہے۔ اور یہی وہ جگہ ہے جہاں وہ اس حتیٰ کا مالک ہوا اور جہاں کسی چیز کی ملکیت حاصل ہو وہاں ہی اسے اپنی تحویل میں لینا چاہیے جو شخص کسی مقام معین میں کوئی چیز خرید کرے تو وہ اسی جگہ میں اس پر قابض ہوگا جہاں وہ اس کا مالک بنا۔

راٹے اول کے یہ دلائل و براہین سب فقہی قیاسات ہیں جن میں بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا گیا ہے اور ان میں بڑا استحکام پایا جاتا ہے۔ نیز یہ بیع و شرا کے قواعد سے بڑی لطیف مناسبت رکھتے ہیں۔

راٹے ثانی کے دلائل و دوا مور پر مبنی ہیں۔ دلیل اول جس پر امام صاحب کا زیادہ اعتماد ہے۔ اور شاید وہی آپ کے نظریہ کی تبدیلی کا سبب ہوئی یہ ہے کہ مقام تسلیم کسی عدم تعیین کی صورت میں جہالت پائی جاتی ہے جو موجب نزاع ہو سکتی ہے کیونکہ بیع پر قبضہ کا استحقاق ایک مدت کے بعد ہوتا ہے اور اس بات کا بھی امکان ہوتا ہے کہ وہ مدت طویل ہو ہو سکتی ہے کہ جہاں یہ معاملہ قرار پایا وہ مقام بیع کی وصولی کا وقت آنے پر لائق تسلیم نہ رہے یا وہاں بیع کو وصول کرنا دشوار ہو چنانچہ امام صاحب سے مروی ہے "مخوف فرمائیے! اگر سحر تواج میں ایک کشتی سمندر کی لہروں کو چیرتی ہوئی جا رہی ہو اور وہاں بیع مسلم کا معاملہ منعقد ہوا ہو تو کیا وقت مقرر آنے پر اسی کشتی میں خرید کردہ چیز مشتری کو دی جائیگی" اس سے معلوم ہوا کہ تجربات کی روشنی میں امام ابو حنیفہ یہ محسوس کر چکے تھے کہ مقام تسلیم کی لاعلمی موجب نزاع بن سکتی ہے اور مقام عقد کو متعین کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ بھی نہیں جس سے ازالہ خصوصیات ہو سکے یا ان کا دائرہ محدود ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ منعقد کرنے سے مقام تسلیم متعین نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو شرط سے اس کو تبدیل کرنا ممکن نہ ہوتا کیونکہ جو بات معاملہ کرتے وقت قرار پا چکی تھی یہ اس کی مخالفت ہوتی حالانکہ بالاتفاق شرط لگانے سے مقام عقد کو تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صرف عقد معاملہ سے مقام تسلیم متعین نہیں ہوتا۔ مگر اس دلیل کو یوں رد کیا جاسکتا ہے کہ عرف عام یا نص میں وارد شدہ شرط سے معاملات کے احکام میں زیادتی بھی ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیع مطلق میں مشتری جب عقد بیع کر لیتا ہے تو وہ مالک ہو جاتا ہے لیکن بائع نے اگر خیار کی شرط لگائی ہو تو ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ لہذا امکان



کے بارے میں یہ قیاس اگر ویسے ہی قیاس سے روک دیا گیا تو پہلی عملی دلیل ناقابل تردید ہے۔  
 ہاں جو قیاسات اس مقصد کے اثبات کے لئے کئے گئے تھے کہ جب بیع سلم میں مقام تسلیم کی تعیین  
 نہ کی جائے تو اس کا مطلب مقام عقد ہی ہوتا ہے۔ ان کی تردید میں کہا جاسکتا ہے کہ بیع کو ہلاک کرنے  
 اور قرض کی صورت میں استحقاق کے لئے وہی جگہ اس لئے متعین ہے کہ ان دونوں میں استحقاق فوری ہوتا  
 ہے اور مؤخر نہیں ہوتا لہذا اس بات کو مختصر سمجھنے میں کوئی حرج نہیں کہ جس مقام پر سبب استحقاق یعنی استہلاک  
 یا قرض پایا گیا مقام ادائیگی بھی وہی ہو۔ اسی طرح راس المال کی ادائیگی عقد معاہدہ کے متصل بلکہ مجلس عقد  
 میں ہوتی ہے لہذا مقام ادائیگی وہی ہوگا جہاں معاہدہ قرار پایا اور جگہ کو تبدیل کرنا جائز نہیں۔ مگر مسلم فیہ  
 کو سپرد کرنے کا قیاس اس پر نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اس مسئلہ میں دونوں بدل برابر حیثیت کے نہیں اور تسلیم  
 بیع کے اعتبار سے یہ بیع ایک استثنائی درجہ رکھتی ہے کیونکہ بائع و مشتری کے کسی خاص فائدہ کی بنا  
 پر یہ بیع ایک بدل کو مؤخر اور دوسرے کو متحمل کرنے پر مبنی ہے۔ اگر مکان میں مساوات ثابت کی جائے تو  
 مساوات فی الزمان بھی ہونی چاہیے مگر مساوات فی الزمان اس میں بالکل نہیں کیونکہ سلم کی اساس یہی امر ہے  
 کہ اس میں بیع بعد میں وصول کیا جائے لہذا جب مساوات زمانی ثابت نہیں تو مساوات مکانی بھی ثابت  
 نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اولاً عملی پہلو پر مبنی ہے اور یہی آپ کے احتجاج کا رکن رکین ہے۔ پھر  
 آپ قیاسات سے اس کو مزید تقویت بہم پہنچاتے ہیں اور وہی قیاسات اس مسئلہ کی فقہی اساس قرار  
 پاتے ہیں جب کہ صاحبین نے آپ کے جس قول اول پر اعتماد کیا اس کی حیثیت صرف فکری و نظری ہے  
 عملی نہیں۔

امام اور صاحبین کے اختلاف کی نوعیت | امام اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں تھا  
 جب مسلم فیہ کے حمل و نقل میں مشقت اور خرچ کی  
 صورت پیدا ہوتی ہو جب البیانہ ہو تو بالاتفاق مکان تسلیم کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس ضمن میں  
 صاحبین تو اپنے اسی اصول کے پابند رہے کہ جہاں وہ معاہدہ انجام دیا گیا اسی جگہ اس کی ادائیگی بھی ضرور  
 ہے لیکن حضرت امام ایک عملی تاجر تھے اس لئے تجارتی معاملات کی روشنی میں آپ کا خیال یہ تھا کہ ادائیگی  
 جہاں ممکن ہو کر دی جائے کوئی خاص جگہ معین نہ ہو سکے تو نہ سہی۔ اگر بائع و مشتری نے کسی جگہ کی تعیین کی

ہو تو یہ شرطیں سود ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔ عقد معاہدہ کی بنا پر بھی کوئی خاص مقام متعین نہیں ہوتا۔  
 تعین تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی فائدہ ہو (اور یہاں کوئی فائدہ نہیں) سرسری لکھتے ہیں۔ غیر مفید  
 شرط کا اعتبار نہیں ہوتا جس چیز کے حمل و نقل میں کوئی وقت پیش نہ آتی ہو۔ نقل مکانی سے اس قیمت  
 پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ مالیت میں فرق تو کسی چیز کے بازار میں کم ہونے یا زیادہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے یا  
 جس چیز کے حمل و نقل میں وقت پیش آتی ہو اختلاف مکان سے اس کی مالیت بھی مختلف ہو جاتی ہے  
 مثلاً دیکھئے گندم یا ایندھن مصر میں بھی موجود ہے اور سود مصر (دیہات) میں بھی۔ مگر شہروں میں ان  
 کی قیمت دیہات کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ اختلاف مکان کے ماسوا اور کیا ہو سکتی ہے؟  
 غرضیکہ مقام تسلیم کی تعیین سے متعلق آپ کو امام ابوحنیفہؒ کی فقہ میں ان کی تاجرانہ تجارت کا  
 ثبوت ملے گا خواہ ان اشیاء کی نقل مکانی مشکل ہو یا آسان، کیونکہ آپ کے فقہی نظریات تجارت  
 کے عملی امور سے ماخوذ و مستنبط تھے۔

بیم قبل ازین ذکر کر چکے ہیں کہ اس المال کی تعیین  
 بیع سلم کی صحت کے لئے شرط ہے تعیین سے مراد

### بیع سلم میں مال کی تعیین

یہ ہے کہ اس کی مقدار جنس اور وصف بتا دیئے جائیں۔ اشارہ سے بھی اس کی تعیین ہو سکتی ہے

سے یہاں سواد سے مراد دیہات ہیں اور مصر سے شہری آبادی۔ سرسری فرض کرتے ہیں کہ جن اشیاء کے حمل و نقل  
 کی ضرورت نہیں۔ ان کی مالیت اختلاف مکان سے تبدیل نہیں ہوتی بلکہ مالیت کا اختلاف کثرت وجود یا قلت  
 وجود سے ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ مکان کی شرط مالیت کے اختلاف کی وجہ سے ہی ہو بلکہ راستہ کی مشکلات  
 کے باعث بھی ہو سکتی ہے بنا بریں اس شرط کے ذکر میں فائدہ موجود ہے (مصنف) لہٰذا جن اشیاء میں یا برداری  
 کی ضرورت لاحق ہوتی ہے ان میں تعیین مکان سے متعلق صاحبین اور امام ابوحنیفہؒ کے باہم چارجہ اختلاف پایا جاتا  
 ہے (۱) بیع سلم کے سائل میں (۲) بیع کی قیمت کے بارے میں جب وہ موکل ہو اور اس میں حمل و نقل کی ضرورت پیش  
 آتی ہو (۳) اجارہ کی ضروری کے بارے میں جب وہ ایک موصوف اور محدود چیز ہو اور موکل ہو (۴) تقسیم کے بارے  
 میں جب اس کا بدل ایک موصوف اور موکل بنے ہو اور اس میں حمل و نقل کی ضرورت لاحق ہوتی ہو ان جملہ مسائل  
 میں مقام ادائیگی کی تعیین امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط نہیں۔ جب معاملہ کرتے  
 وقت کسی جگہ کی تعیین نہ کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں مقام عقد ہی مقام ادائیگی ہوگا (مصنف)



چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے۔ اگر اس المال ذواتِ قیم سے ہو تو اشارے سے تعیین کی جا سکتی ہے۔ مگر مثلی اشیاء میں اشارہ نا کافی ہے بلکہ اس کے ساتھ محسوس، نوع اور مقدار بتانے کی بھی ضرورت ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ امام سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ میں اور صاحبین خلافت میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں بھی اپنے اصول پر ہیں اور وہ یہ کہ معاملہ میں جو دو چیزیں ایک دوسرے کا عوض ہوتی ہیں ہر ممکن طریق سے ان کی تعیین ہو جانی چاہیے۔ لہذا ذواتِ قیم اشیاء میں اشارہ کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ ان کی تعیین و تعریف اور کیا ہو سکتی ہے مگر مثلی اشیاء میں اشارہ سے تعریف کرنا کافی نہیں۔ کیونکہ اشارہ کے علاوہ اس کی مقدار بتا کر بھی اس کی زیادہ تعریف کی جا سکتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تھوڑی تعریف اس صورت میں کافی نہیں ہوتی۔ جہاں زیادہ تعریف کا امکان ہو صاحبین کہتے ہیں کہ جب مجلس میں بیچ کو سپرد کیا جا سکتا ہو تو اشارہ سے معین کرنا بھی کافی ہے۔ اب ہم فریقین کے دلائل میں قدرے تفصیل کرتے ہوئے امام صاحب کی رائے کی توجیہ لکھیں گے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس المال کی پہچان کی ضرورت صرف اس لئے ہے تاکہ اس کی لامٹی موجب نزاع نہ ہو۔ جب اشارہ سے اس المال کی تعیین کر دی جائے تو جہالت دور ہو جاتی ہے اور زیادہ تعریف کی حاجت باقی نہیں رہتی اور اس میں "مثلی" اور "مثلی" اشیاء میں کوئی حد فاصل نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ "مثلیات" بھی ذواتِ قیم کی طرح اشارہ سے معین ہو جاتی ہیں۔ جب اشارہ سے آخر الذکر اشیاء معلوم و متعین ہو جاتی ہیں تو مثلی اشیاء کے غیر متعین ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ ہے صاحبین کا نظریہ امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ مثلی اشیاء کی جہالت مقدار کا نتیجہ کبھی مسلم فیہ کی جہالت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور مسلم فیہ کی جہالت موجب نزاع ہوتی ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلی اشیاء کو اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور اس سے ان کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا کبھی مثلی چیز کے ایک جز و پر کسی غیر کا حق بھی ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے باقی ماندہ حصہ کے معاوضہ میں مسلم فیہ کا مناسب جز و اخذ کر لیا جائے گا۔ جب اس المال دشمن معلوم المقدار نہ ہو تو پتہ نہیں چل سکتا کہ اس میں غیر کا حق کس قدر ہے اور اس سے باقی کس قدر بچتا ہے۔ اور اس بات کا پتہ چلانا

اولیٰ ذواتِ قیم اور مثلی ایک فقہی اصطلاح ہے۔ مثلی سے مراد عام طور سے پالنے والی چیزیں یا ان جیسی یعنی جن کا مثل ہو سکے۔ ان کے علاوہ قیمی۔ جن کا حساب قیمت سے ہوگا۔ (دع. ح)



بھی آسان نہیں کہ اس کے عوض مسلم فیہ کی کتنی مقدار آئے گی تاکہ اس کی ادائیگی ضروری ہو۔ پس  
 راس المال دشمن کی جہالت مقدار کبھی مسلم فیہ کی جہالت پر منتج ہوتی ہے اور اس سے جھگڑا پیدا  
 ہونے کا خدشہ ہے لہذا بیع مسلم فاسد ہو جائے گی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر دقیق ہونے کے ساتھ عملی بھی ہے۔  
 اور عملی تجربات ہی اس کے اختیار کرنے کا سبب ہوئے۔

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے اسی اختلاف پر  
 بیع مسلم کے چند دیگر مسائل میں اختلاف

بھی مبنی ہے۔ وہ مسائل یہ ہیں۔

۱۔ جب راس المال دشمن کے عوض دو مختلف قسم کی چیزیں خرید کی جائیں۔ فرض کیجئے راس المال  
 ایک سو پونڈ ہے۔ اس کے عوض دو قسم کی روٹی خریدنا چاہتے ہیں امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شرط ہے  
 کہ اس بات کی تعیین کی جائے کہ روٹی کی ہر قسم کتنے کی خریدی جائے گی۔ صاحبین یہ شرط نہیں  
 لگاتے۔ بلکہ اجمالی تعریف اور قبضہ کو کافی سمجھتے ہیں۔

۲۔ جب راس المال کی دو علیحدہ قسمیں ہوں اور جو چیز خرید کی جا رہی ہے وہ ایک ہو۔ مثلاً  
 راس المال درہم اور دینار ہوں اور ان کے عوض ایک ہی قسم کی روٹی خریدی جا رہی ہو اور  
 اس کی پوری تعریف ذکر کر دی گئی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اس معاملہ کو فاسد قرار دیتے ہیں  
 مگر صاحبین کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحب البدائع کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں بناء خلاف وہی  
 اختلاف ہے جو قبل ازیں بیان کیا گیا۔ لکھتے ہیں: "ذکر کردہ اصل پر مبنی ہونے کی وجہ سے"  
 کہ جب امام ابوحنیفہؒ راس المال کی مقدار بتانا ضروری خیال کرتے ہیں تو جس صورت میں  
 راس المال ایک ہوگا اور اس کے مقابلہ میں دو مختلف چیزیں ہوں گی تو راس المال کو قیمت  
 کے اعتبار سے ان پر تقسیم کیا جائے گا نہ کہ اجزاء کے اعتبار سے۔ صرف اندازہ ہی سے معلوم  
 کیا جاسکے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں کتنا راس المال آتا ہے لہذا ان کے مقابلہ  
 میں راس المال کی مقدار جہول رہے گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک راس المال کی جہالت  
 مقدار بیع مسلم کو فاسد کر دیتی ہے۔ چونکہ صاحبین کے نزدیک راس المال کی مقدار معلوم کرنا شرط

نہیں لہذا ان کے نزدیک راس المال کا نہ معلوم ہونا مضر نہ ہو گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے بائین یہ مسئلہ طے شدہ ہے  
راس المال کا مجلس میں وصول کرنا کہ جب مجلس پر خاست ہو جائے اور بائع نے راس المال

وصول نہ کیا ہو تو بیع سلم باطل ٹھہرے گی، وجہ بطلان یہ ہے کہ جو چیز خرید کی جا رہی ہے وہ ادا ہوا ہے۔ جب بائع راس المال بھی وصول نہ کرے گا تو یہ قرض کی بیع قرض کے عوض ہوگی جو ناروا ہے۔  
 جب کہ حدیث نبوی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الکالتی بالکالتی  
 آپ نے ایک ادھار چیز کے عوض دوسری ادھار چیز خرید کرنے سے منع فرمایا۔

نیز اس لئے کہ بیع سلم کی حقیقت کا یہ تقاضا ہے کہ راس المال پیشگی ادا کر دیا جائے۔ سلم اور سلف کا معنی ہی یہ ہے کہ ٹمن (راس المال) پہلے ادا کیا جائے تاکہ اسے سلم یا سلف کا نام دیا جاسکے۔ حدیث شریف میں وارد ہے من اسلف فلیسلف فی کیل معلومہ و جو بیع سلم کرنا چاہے وہ ناپ تول کی تعیین کرے) دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں من اسلف فلیسلف فی کیل معلومہ لفظ سلم سے تسلیم یعنی ادائیگی کا پتہ چلتا ہے اور لفظ سلف پیشگی کے مفہوم کا اظہار کرتا ہے لہذا اس بیع کی شرعی اور عرفی حقیقت الاحوالہ راس المال کو سپرد کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی اس مسئلہ میں آپ کے ہمنوا تھے۔ امام مالکؒ بھی اصل نظریہ سے متفق تھے۔ اسی لئے راس المال کو تاخیر ادا کرنے کی شرط ان کے یہاں ناروا ہے۔ تاہم راس المال کو تاخیر ادا کرنے سے بیع سلم کو باطل نہیں قرار دیتے کیونکہ مسامحت کے طور سے بھی ایک دو روز کی تاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں۔ گو بیع سلم کی صحت کے لئے راس المال کا مجلس میں وصول کرنا شرط نہیں لیکن توخر کرنے کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔

علامہ شرنوبی، امام مالکؒ کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ اگر راس المال ایک دو

لے البدائع ص ۲۰۲ ج ۵ لکھتے ہیں کہ یہ کہا کہ مجلس میں راس المال وصول نہ کرنے سے بیع سلم باطل ٹھہریگی حالانکہ ہم نے اسے بیع سلم کی صحت کی شرط قرار نہیں دیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صورت مشکی میں بیع منعقد ہو جائے گی مگر جب یہ خرابی پیدا ہوگی باطل قرار دے دی گئی۔ (مصنف) لکھتے ہیں البدائع ص ۳۹ - ۴۰ ج ۲ (ع - ح) لکھتے ہیں البدائع ص ۲۰۲ ج ۵۔

روز تک نہ بھی وصول کیا جائے تو سلم جائز ہے بشرطیکہ اس المال مؤجل نہ ہو جیسے بیع کرتے وقت مجلس میں قیمت وصول کرنا شرط نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ قیمت نقد ہو اور ہار نہ ہو۔ نقد کے مقابلہ میں مؤجل کا نقد بولا جاتا ہے اور ادھار کی بیع ادھار کے عوض حرام ہے۔ البتہ ایک دو روز قیمت نہ وصول کرنے کو مؤجل نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اسے نقد ہی کہا جائے گا۔

بیع سلم کو بطلان وقت و ساد سے بچانے کے لئے اس المال کا مجلس میں وصول کرنا ضروری ہے۔ اس المال خواہ عین ہو یا دین یعنی اس المال خواہ ایک مثلی چیز ہو جس کی تعریف اوصاف سے کی جاسکتی ہو۔ یا تعین کی بنا پر معین ہو۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس المال جب ایک عینی چیز ہو تو اس کو مجلس میں ادھر کرنا ضروری نہ ہوتا۔ کیونکہ مجلس میں قبضہ کی ضرورت اس لئے لاحق ہوتی ہے کہ بیع سلم فرض کی بیع فرض کے عوض والی صورت اختیار نہ کرے اور یہاں یہ صورت نہیں پائی جاتی بلکہ یہاں ایک ادھار چیز کی بیع ایک معین چیز کے عوض ہے۔ نیز اس لئے کہ اس المال کی تعین کی وجہ سے یہ معاملہ سمر انجام دیا جا چکا ہے اور اسی پر سارے معاملہ کا انحصار ہے لہذا تعین کی بنا پر بالغ کو اس المال دشمن کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اور اس کے حق کے تعین کے لئے قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا حق اسے مل چکا ہے اور کسی امر زائد کی ضرورت نہیں۔ یہ تو بیع قیاس کا مقتضاء مگر بنا بر استحسان ہی فقہاء معین اس المال دشمن تعین کی بنا پر معین نہیں ہوتا۔ لہذا کثرت غالبہ کی بنا پر حکم صادر کیا گیا اور قلت نادرہ کو نظر انداز کر دیا گیا۔ گو یا قلیل الوجود کو کثیر الوجود کا حکم دیا گیا۔

چونکہ اس المال پر مجلس بیع میں قابض ہونا شرط ہے لہذا بیع سلم کو عدم جواز اور بطلان سے محفوظ رکھنے کے لئے فقہاء نے ایسے اختیارات سے منع کیا ہے جو بیع کے حکم کو مجلس میں نافذ ہونے کے بجائے اس کو متاخر کر دیتے ہیں۔ یا جن اختیارات کی بنا پر بیع سلم بالغ اور مشتری میں سے ایک کے لئے یا دونوں کے لئے لازم نہ رہتی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء بالغ و مشتری میں سے کسی کے لئے بھی بیع شرط کو جائز نہیں سمجھتے۔ کیونکہ



خیار شرط کا بل قبضہ سے مانع ہوتا ہے۔ کامل قبضہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب وہ عقد بیع کے نتیجہ میں حاصل شدہ ملکیت پر مبنی ہو۔ مگر خیار شرط ثبوت احکام سے مانع ہوتا ہے، اور بیع کے معاملہ کو پختہ ہونے سے روکتا ہے لہذا بائع راس المال کا مالک نہ ہوگا اور ملکیت سے قبل بائع و مشتری کے باہم الگ ہونے سے بیع کا باطل ہونا لازم آئے گا۔ بنا پر یہ جب بائع و مشتری میں سے کوئی ایک مدت معلومہ تک اپنے لیے خیار کی شرط مقرر کرے اور اسی شرط پر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوں تو بیع درست نہ ہوگی۔ اگرچہ قبضہ ہو چکا ہو۔ کیونکہ یہ قبضہ ملکیت پر مبنی نہیں ہے لیکن اگر اختیار والا مجلس برخواست ہوئے اور راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اپنا اختیار ساقط کر دے تو بیع کا معاملہ صحیح سمجھا جائے گا کیونکہ مجلس میں مکمل قبضہ سے سبب بطلان دور ہو جائے گا اور بیع صحیح ہوگی۔ جہاں تک قبضہ کا تعلق ہے تو وہ صحت عقد کے لیے شرط نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ وہ معاملہ بعد میں صحیح رہے اور قرض کی بیع قرض کے عوض والی صورت پیدا ہو کر کہیں باطل نہ ہو جائے۔ امام زفر کی رائے ہے کہ پھر بھی بیع صحیح نہیں ہوگی، ان کا عام قاعدہ و اصول یہ ہے کہ جو معاملہ آغاز کار سے ہی فاسد ہو وہ سبب فساد کے زائل ہونے سے درست نہیں ہو سکتا مثلاً کوئی شخص اگر مٹن موبل کے عوض میں کوئی چیز فروخت کر دے اور اس کی مدت بھی معلوم نہ ہو تو یہ معاملہ مشتری کے حق تاخیر کو ساقط کرنے سے صحیح نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی رائے میں صحیح ہو جائے گا کیونکہ فساد کا جو سبب تھا وہ مجلس ہی میں دور ہو گیا۔

بیع سلم میں خیار رد ویت بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جب راس المال قرض ہو یا مسلم فیہ ایک مثلی چیز ہو تو دونوں صورتوں میں خیار رد ویت ثابت نہیں ہوگا۔ ایسے کہ ان دونوں میں خیار رد ویت کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ راس المال ابھی قرض ہونے کی وجہ سے واجب الادا ہے اور خیار رد ویت صرف اس عوض و بدل میں ثابت ہوتا ہے جو معین ہو اور ان ابدال میں ثابت نہیں ہوتا جن کی صرف اوصاف کی بنا پر تعریف کی گئی ہو۔

البتہ جب راس المال تعیین کی بنا پر معین ہو چکا ہو تو اس میں خیار رد ویت اور خیار عیب دونوں ثابت ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کا فائدہ یہ ہے کہ راس المال واپس کر کے بیع کو فسخ کر دیا جائے گا نیز اس لیے کہ خیار عیب قبضہ ہونے کے بعد تمام صفت کا مانع نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق بیع سلم کے چند احکام ہیں جو بڑی عجلت میں مختصراً ذکر کیے گئے ہیں۔ ان میں آپ کو ایک خیر و بصیر، ماہر امور تجارت، لوگوں کے احوال سے آگاہ اور بازاروں کے بیع و شرا سے بہرہ ور ایک دانش مند تاجر کی روح کا رفرمانظر آئے گی جو اس بات کا حقیقہ آگاہ تھا کہ جھگڑے کیونکہ پیدا ہوتے ہیں اور انہیں کس طرح نپٹایا جاسکتا ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کس طرح ان امور کی روشنی میں فقہی احکام استنباط کرتے ہیں۔

(۴۶)

## بیع مساویہ - قواعد تالیفہ اشراک - وضیعیہ

بیع کی بعض قسمیں اور ان کی تعریفات | یہ تجارت کے چند اقسام ہیں جو امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں سوداگروں کے درمیان عام طور سے

رایج تھے امام صاحب نے کتاب وسنت اور ہدایات دین متین کی روشنی میں ان معاملات میں جو مسائل استنباط کئے وہ آپ کے زمانہ کے جذبات و احساسات اور عرف و عادت کی دقیق ترین تصویر پیش کرتے ہیں۔ ان مسائل کو استنباط کرنے میں آپ نے اس بات کا پورا پورا خیال رکھا ہے کہ ان میں اور احکام شرعیہ میں عموماً اور احکام بیع میں خصوصاً کامل موافقت رہے۔ دیانت و امانت کا دامن بھی ہاتھ سے چھوڑنے نہ پائے اور عوجبات نزاع سے کامل اجتناب و احتیاط اختیار کیا جائے۔

ہم اس باب میں مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں آپ کے استنباط کردہ احکام ذکر کرتے ہیں جن سے تاجر ابوحنیفہ کی عقل و دانش، دینی روح اور اسلامی سیرت کا ثبوت ملتا ہے۔

فقہاء کرام بیع و شراء کے مسائل کو ثمن کے اعتبار سے چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی قسم کی بیع وہ ہے جس میں خریدار کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ بائع سے وہ چیز کتنے میں خریدی یا اس سے کہ ثمن پر کتنا نفع لگاتا ہے اسے بیع مساویہ کہتے ہیں۔

۲۔ بیع کی دوسری قسم یہ ہے کہ بائع اصلی قیمت پر متعین نفع کی صراحت کر دے یا خسریہ کی قیمت کی نسبت سے نفع لگائے مثلاً قیمت کا  $\frac{1}{10}$  یا  $\frac{1}{5}$  وغیرہ اسے بیع مراجمہ کہتے ہیں۔



۳۔ اگر بائع اس چیز کو اصل قیمت پر فروخت کر دے اور نفع نہ کرے تو اسے بیع تولیہ کہتے ہیں۔  
۴۔ ادا کردہ قیمت سے کم میں فروخت کرنے کو بیع وضیعہ کہتے ہیں۔

**ایک قسم کی بیع** | قیمت کے لحاظ سے بیع کے اقسام میں ایک بیع اور ہے جو تولیہ کے عوم میں داخل ہے اسے بیع شرکت یا بیع اشراک کہتے ہیں۔ بیع اشراک یا شرکت کا مفہوم یہ ہے کہ بائع نے بیع کو جس قیمت میں خریدایا ہو اس کا کچھ حصہ اسی قیمت کے حساب کے مطابق بائع سے خرید کر لیا جائے۔ پس یہ بھی تولیہ کی ایک قسم ہے کیونکہ اس میں بھی کسی چیز کو اصل قیمت میں بیچا جاتا ہے۔ البتہ اس میں پورا بیع خرید نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا کچھ حصہ خریدایا جاتا ہے۔

**ثمن اول کا معلوم ہونا صحت بیع کی شرط ہے** | اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیع کے ان اقسام میں ثمن کا اندازہ، سابقہ قیمت

کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور ان دونوں قیمتوں کا باہم گہر العلق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قیمت یا پہلی قیمت کے برابر ہوگی یا کم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ماہر ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ مشتری ثانی کو سابقہ قیمت معلوم ہونا چاہیے۔ یہ شرط صحت بیع کے لیے ضروری ہے جب بائع کہے میں نے فلان چیز اتنے منافع پر فروخت کی یا برابر قیمت پر یا گھٹا اٹھا کر مگر پہلی قیمت نہ تباہے تو یہ بیع فاسد ہوگی تاہم یہ فساد دور ہو جانے کے قابل ہے۔ اگر دوران مجلس اسے قیمت کا پتہ چل جائے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر مجلس پر خاست ہو جائے اور مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو تو فساد نچتہ ہو گیا اور اب اس کے ازالہ کا امکان نہیں رہا لہذا بیع صحیح نہ ہوگی۔ اگر بائع مجلس میں ثمن تباہے تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ بیع کو باقی رکھے۔ یہ بیع درست تصور کی جائے گی اگر فرسخ کرنا چاہے تو بیع باطل ہو جائیگی۔ مشتری کو یہ اختیار اس لئے حاصل ہوگا کہ اس کی رضامندی میں ایک خلل رونما ہو گیا ہے۔

کیونکہ اس کی رضامندی اس امر پر مبنی تھی کہ اسے ثمن کا پتہ ہوتا اور اس میں صحیح معاملہ کے سبب اسباب جمع ہو جاتے۔ مگر جہالت ثمن کی صورت میں یہ بات منقود ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے وہ کم قیمت کے عوض خرید کرنے پر راضی ہو اور زیادہ پر نہیں۔ لہذا ثمن معلوم کیے بغیر رضامندی کی تکمیل نہیں ہوتی

لے واضح رہے قیمت "اور ثمن" میں فقہی اصطلاح کی یہ سے کچھ فرق ہے۔ ترجمہ میں جس کو ہر جگہ ملحوظ نہیں رکھا جاسکتا۔ بازار میں شہادت پرنے کو قیمت اور بائع و مشتری کے درمیان طے شدہ کو ثمن کہا جاتا ہے (ع ۱۷)

جب ثمن معلوم نہیں تو رضامندی میں خلل ہوگا اور رضامندی میں خلل پیدا ہونے سے اسے اختیار حاصل ہوگا کہ خرید کرے یا نہ کرے۔

**ثمن اول اور ثمن ثانی میں مماثلت** | ثمن اول اور ثمن ثانی میں کامل مماثلت پیدا کرنے کے لئے اور اس کے پہلو بہ پہلو ثمن ثانی کے زیادہ

کم یا برابر ہونے کا خیال رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب یہ شرط قرار دیتے ہیں کہ ثمن اول مثلی ہونا چاہیے یعنی اس کی مثل اشیاء بازاروں میں پائی جاتی ہوں اور قیمتی ایسا نہ ہو جس کی مثل بازار میں دستیاب نہ ہو سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ثمن ثانی کا انحصار ثمن اول پر ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ان دونوں کی جنس، نوع اور صفت متحد ہو۔ نیز یہ کہ اندازہ بہت صحیح ہونا چاہیے ظن و تخمین

پر مبنی نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اوصاف صرف مثلی اشیاء ہی میں پائے جاسکتے ہیں۔ جہاں تک قیمتی اشیاء کا تعلق ہے ظن و تخمین سے ان کا صحیح اندازہ ممکن نہیں جب ایسی اشیاء کی جنس، نوع صفت اور مقدار معلوم ہوگی تو ثمن ثانی میں بھی جنس، نوع اور صفت ملحوظ رکھا جاسکتا ہے۔ بیع

تولیہ میں برابر فروخت کیا جائے گا۔ بیع مراجعہ میں اصلی قیمت سے زیادہ قیمت وصول کی جائے گی اور زیادتی متعین ہوگی۔ وضعیہ میں اصل سے کم قیمت پر فروخت کیا جائے گا اور کمی کی مقدار معلوم ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہ سب اوصاف قیمتی اشیاء میں نہیں پائے جاسکتے۔ البتہ ایک استثنائی صورت میں قیمتی چیز مراجعہ تولیہ اور وضعیہ میں ثمن میں ہو سکتی ہے۔ یہ وہ صورت ہے جب کہ مشتری

اس قیمتی چیز کا مالک بن چکا ہو جو بیع اول میں ثمن رہ چکی تھی۔ اس صورت میں بیع مراجعہ تولیہ اور وضعیہ جائز ہوں گی۔ کیونکہ اس صورت میں ثمن بالکل پہلی بیع والا ہے گویا یہاں اتحاد ثمن پایا جاتا ہے۔ صرف مقدار ہی میں مماثلت نہیں اور ظاہر ہے کہ اتحاد ثمن، جائز ہونے کے اعتبار سے مماثلت فی المقدار سے اولیٰ ہے جب کہ اس میں ثمن اول سے زیادتی کمی وغیرہ پائی جاتی ہو۔ بشرطیکہ زیادتی اور نقصان کا اندازہ قطعی طور سے صحیح ہو اور صرف تخمینی اندازہ نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مراجعہ میں نفع اور بیع وضعیہ میں خسارہ تخمینی نہیں ہونا چاہیے بلکہ قطعی طور سے معلوم ہونا چاہیے۔

**اخراجات اصل قیمت میں شامل کیے جاسکتے ہیں** | بائع جو رقم بیع کی نشوونما یا وصولی پر خرچ کرے گا وہ ثمن میں شامل

کی جائے گی۔ مثلاً جب کپڑا خرید کیا جائے تو اس میں دھوبی، درزی اور دلال کی قیمت شامل کر لی جائے گی۔ چار پاویں کو خریدتے وقت ہانکنے والے چارہ اور اس کے دیگر لوازمات کا خرچ اس کی قیمت میں شمار کر لیا جائے گا۔ بہر کیف عرف و عادت جیسے اس المال میں شمار کرنے کی اجازت دیتے ہیں وہ شمار کر لیا جائے گا اور جس کی اجازت نہیں دیتے وہ شمار نہیں ہوگا۔ اس ضمن میں یہ ضابطہ کلیہ تصور کرنا چاہیے۔ اس المال میں دیگر اخراجات شامل کرنے کا ایک ضابطہ اور یہی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس چیز سے مالیت صورتہ یا معنی بڑھتی ہو وہ اس مال میں شمار ہوگی۔ کپڑا سینے سے دھونے اور غلام وغیرہ کو کھانا کھلانے سے صورتہ اس کی مالیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایک جگہ سے بیع کو دوسری جگہ منتقل کرنے میں اس کی معنوی حیثیت بڑھتی ہے۔ پارہ دار کی اجرت اسی قبیل سے ہے کیونکہ جو اشیاء نقل و حمل کی محتاج ہیں۔ ان کی قیمت اختلاف بلدان سے بھی تبدیل ہو جاتی ہے لہذا تجارتی غرض کے تحت اسے دوسری جگہ لے جانے میں اس کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے۔ علامہ خسری لکھتے ہیں۔

بیع مرابحہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہوگا۔ عرف عام میں جو اخراجات اس المال میں شمار کیے جاتے ہیں وہ شامل کر لیے جائیں گے۔ بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ جو اخراجات بیع میں مؤثر ہوں اور ان کی وجہ سے اس کی مالیت صورتہ یا معنی بڑھ جاتی ہو انہیں اس المال میں شامل کر لیا جائے گا۔ کپڑے کو سینے اور دھونے سے اس کی مالیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ بیع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر جو کرایہ خرچ ہوتا ہے اس سے بیع کی معنوی حیثیت بڑھتی ہے۔ کیونکہ جن اشیاء میں حمل و نقل کی ضرورت پیش آتی ہے ان کی قیمت اختلاف مقام سے بدل جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اشیاء کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے پر کرایہ خرچ ہوگا۔

مگر اخراجات کو اس المال میں شامل کر کے اگر یوں کہے میں نے فلاں چیز اتنے کی خرید کی تو یہ جھوٹ ہوگا کیونکہ اس نے فی الواقع اتنے کی نہیں خریدی۔ جب وہ کہے مجھے اتنے کی پڑی تو وہ صادق القول ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ چیز بلاشبہ اتنے کی پڑی ہے جتنا اس نے خرچ کیا۔ اور خرچ تو اس نے بلاشبہ کیا ہی ہے اور اس کی مقدار معین ہے۔

جب پہلا بائع ثمن پر کچھ بڑھا دے۔ مشتری اس اضافہ کو قبول کرے اور نفع پر فروخت کر دے۔ تو اصل قیمت



اور اضافہ کو نکال کر ٹمن تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ مشتری نے جب اضافہ کو قبول کر لیا تو وہ عقیدہ بیع میں شامل ہو گیا۔ نہ فراس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے خلاف ہیں۔ بعدہ امام شافعیؒ نے بھی زکوٰۃ کا مسلک اختیار کیا اس لئے کہ ان کی رائے میں اضافہ ایک مستقل عطیہ ہے اور عقیدہ بیع میں شامل نہیں ہے۔ اسی لئے وہ باقی عطیہ جات کی طرح اس کی ادائیگی کو شرط قرار دیتے ہیں۔ — اسی قسم کا اختلاف قیمت کم کر میں بھی پایا جاتا ہے۔ جب بائع قیمت کا کچھ حصہ کم کر دے تو بیع مراجعہ و تولیہ میں اصل قیمت اس کم کردہ حصہ کو نکال کر شمار کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کا یہی مسلک ہے۔ امام زکوٰۃ اور امام شافعیؒ کی رائے میں مراجعہ اور تولیہ کو انجام دیتے وقت اصل قیمت اس جزو کو کم کیے بغیر شمار ہوگی کیونکہ قیمت کم کرنا گویا ایک مستقل ہبہ ہے یا اپنے ثابت شدہ حق کو اپنی مرضی سے ساقط کرنے کے مترادف ہے۔ لہذا اسے اصل معاملہ سے کوئی تعلق نہیں۔

امام زکوٰۃ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ٹمن کا استحقاق بیع میں صرف عوض اور بدل ہونے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے اور بیع سابقہ معاملہ کی بنا پر مشتری کی ملک ہو چکا ہے، لہذا جب تک یہ معاملہ قائم رہے گا مشتری اس کا مالک رہے گا لہذا اس کی ملک ہوتے ہوئے عوض ہونے کے اعتبار سے اس کی قیمت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ نفس ملک کی بنا پر عوض کا ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں قیمت کم کرنے کی صورت بھی اس کے مشابہ ہے کیونکہ جب عقیدہ بیع کی بنا پر پورے ٹمن کا استحقاق ہو چکا ہے پھر ٹمن کے کسی جزو کو اگر ثمنیت سے خارج کیا جائے تو اس کا یہ معنی ہوگا کہ ٹمن کے اس حصہ کے مطابق بیع کو فسخ کیا جائے۔ اور فسخ ٹمن اور بیع دونوں میں ہو سکتا ہے ایک میں نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا معاملہ فریقین کی رضا سے انجام پا چکا ہے۔ گویا اس معاملہ کا انحصار فریقین کی رضا مندی پر ہے۔ لہذا رضا مندی کی بنا پر جب دونوں اس معاملہ کو معرض وجود میں لاسکتے ہیں تو اسے بول بھی سکتے ہیں۔ بیع و فسخ کے معاملات حصول نفع کے لیے ہوا کرتے ہیں۔ اور ان کا انحصار طیب نفس، مسامحت، بخشش، سلوہی اور ہمدردانہ جذبات پر ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا کہ بائع اور مشتری عقیدہ بیع کو ایک کے زیادہ نفع سے کم نفع کی بہانہ یا کم سے زیادہ فائدہ کی طرف بدل

سکیں یا اس بات پر متفق ہو جائیں کہ منافع بالکل نہ ہو۔ ایک صفت مشروع سے دوسری صفت مشروع کی طرف تبدیلی کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں۔ جہاں تک عقدِ معاملہ کا تعلق ہے وہ دونوں کے باہم بدستور قائم ہے۔ ان میں تصرف کرنے کا انہیں پورا حق حاصل ہے۔ اسے ختم بھی کر سکتے ہیں اور باقی بھی رکھ سکتے ہیں لہذا ایک صفت کے بدلے میں دوسرا صفت بھی لاسکتے ہیں کیونکہ جب اصل عقد میں تصرف کا امکان ہے تو صفت میں تصرف کرنا معمولی بات ہے۔ جب باہمی رضامندی سے وہ اصل معاملہ میں تصرف کرنے کا حق رکھتے ہیں تو اس کی صفت میں بالاولیٰ تبدیلی کرنے کے مجاز ہوں گے۔

اس تقریر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ ایک عملی تاجر تھے۔ جب کہ آپ سے اختلاف رکھنے والوں پر صرف فقہی قیاس غالب تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ حرج ثمن کے اضافہ یا اس کی ترمیم کو عقیدہ بیع سے ملحق کرتے ہیں تو وہ ایک ایسے سہارے سوداگر ہونے کا عملی ثبوت دیتے ہیں جو حسن تعامل کی اساس پر دیگر تاجروں سے دوستانہ مراسم استوار کرتا ہے۔ عقیدہ بیع ان کی رائے میں کوئی ایسا معاملہ نہیں ہے جو زبردستی ساتھ لگا رہے اور اس سے غلصہ کا کوئی طریق ممکن نہ ہو۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مشتری کبھی خسارہ میں ہوتا ہے اور وہ بائع کی خدمت میں حاضر ہو کر تحقیق کا مطالبہ کرتا ہے بائع اعتماد حسن معاملہ اور مسامحت کے پیش نظر اس کی درخواست کو ثمر قبول ہوتا ہے۔ اسی طرح جب بائع خسارہ دور کرنے کے لیے مشتری سے زیادہ قیمت طلب کرتا ہے تو مشتری کو چاہیے کہ حسن معاملہ کی بنا پر یہ اضافہ قبول کرے۔ باقی رہا تجارتی معاملہ تو وہ جوں کا توں ہے۔ نہ اس میں غلطیہ کی ضرورت درپیش ہے نہ اس کو قیمت سے بری کیا بلکہ یہ آئندہ تجارتی معاملات کا سنگِ بنیاد اور وہ حسن معاملہ ہے جو عام طور سے تجارت میں ہوا کرتا ہے۔

حجرت بیع کے ان اقسام میں تمام انحصار ثمن اول پر ہے اور اس کا ذکر کرنا ثمن اول کا اظہار اور اس کی پوری پوری تعریف کرنا ان میں ضروری ہے۔ لہذا فریقین کی اصناف کا تعلق مکمل طور سے صرف ثمن سے ہے۔ جب اس میں کسی حیثیت کا ظہور ہو یا یہ معلوم ہو کہ بائع نے ثمن اول کا اظہار کرنے میں راست گوئی سے کام نہیں لیا بلکہ دھوکہ کیا اور جتنا درحقیقت تھا اس سے زیادہ بتایا یا اس کی صفت کو تبدیل کر دیا مثلاً ثمن مویجیل لادھا ہا تھا۔ اس نے مویجیل (نقد) بتایا یا



اہام و اجمال سے کام لیا تو اس کا اثر لزوم بیع کے ان حدود میں رونما ہو گا جن میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی حد تک تفصیل یہ ہے۔

جب ثمن اول ادھار ہوا اور بیع مراحم کرتے وقت بائع نے بتایا نہ ہو اور بعد میں پتہ چلے کہ ثمن ادھار تھا۔ اس صورت میں امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیع مراحم یا تولیہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے بیع کو قائم رکھے اور اگر چاہے فسخ کر دے کیونکہ مراحم اور تولیہ دونوں امانت پر مبنی ہیں اور مشتری نے بائع کی خبر پر اعتماد کیا لہذا اس خبر کا خیانت سے پاک ہونا ضروری تھا۔ اور امانت گویا ایک ضمنی شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ لہذا اس کی عدم موجودگی میں مشتری کو اختیار ہو گا جیسے ظہور غیب کی صورت میں وہ مختار ہوتا ہے۔ بائع کا یہ بتانا کہ ثمن نقد نہ تھا ضروری قرار دیا گیا۔ اسی طرح بیع میں اہام و اجمال کو خیانت تصور کر کے مشتری کو اختیار دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خرید و فروخت کرتے وقت اگر قیمت ادھار ہو تو وہ نقد کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ لوگوں میں یہ عام طور سے معتاد و متعارف ہے لہذا بیع مراحم یا تولیہ میں بائع کے لئے اس کا اظہار ضروری تھا تاکہ مشتری بیع کے نشیب و فراز سے پوری طرح آگاہ ہو اور اس کا اقدام اس شخص کا اقدام ہو جو اس معاملہ سے پوری طرح پہرہ ور ہے اور کوئی بات اس سے مخفی نہیں ہے۔ اسی طرح جب ثمن اول بدل صلح ہو یا اس کی بنا پر کسی بات سے صلح کی جائے تو بائع کے لئے اس کا ظاہر کرنا ضروری ہو گا۔ کیونکہ صلح اکثر اوقات حق کو کم کرنے اور اس میں مسامحت سے کام لینے پر مبنی ہوتی ہے تاکہ تنازع و خصومت کو ختم کیا جائے۔ لہذا بائع کو یہ بتانا ضروری تھا کہ یہ ثمن بدل صلح ہے یا اس کی بنا پر صلح کی جا چکی ہے، تاکہ ازالہ شبہات ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مبنی بر امانت ہے اور جو معاملہ اس نوعیت کا ہو اس میں شبہ وارد ہونے سے فریقین کی رضامندی مشتبہ ہو جاتی ہے اور عاقد کو فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

ثمن میں خیانت کا ظہور اور اس میں اختلاف کی صورت

جب مقدار ثمن میں خیانت سے کام لیا جائے مثلاً قیمت بیس روپے تھی مگر بائع نے پچیس بتائی۔ بیع مراحم یا تولیہ کرنے والے مشتری کو پتہ چل گیا۔ امام ابوحنیفہ مراحم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مشتری کو اختیار ہے کہ اس متفق علیہ قیمت کے عوض خرید کرے یا بیع کو فسخ کر دے۔ بیع تولیہ کی صورت میں قیمت میں کمی کر کے ثمن اول کی سطح پر لے آنا چاہیے۔



صحابین آپ کے علی الاطلاق موافق نہیں۔ ابو یوسف کہتے ہیں بیع مراءجہ ذلیبہ دونوں میں قیمت کم کرنا چاہیے۔ گویا بیع ذلیبہ میں آپ کی موافقت کی اور مراءجہ میں مخالفت۔ امام محمد کا قول ہے کہ مشتری کو دونوں صورتوں میں بیع کہ باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ آپ مراءجہ میں امام کے ہم نوا ہیں مگر ذلیبہ میں آپ کے خلاف ہیں۔

امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مشتری کی رضامندی میں خلل واقع ہو چکا ہے مشتری ایک خاص قیمت کی اساس پر بیع کیسے پر راضی ہوا تھا اور اس میں خیانت کا ظہور ہو چکا ہے لہذا مشتری کو اس صورت میں اسی طرح اختیار حاصل ہو گا جیسے ظہور عیب کی صورت میں کیونکہ بیع عیوب سے خالی ہونے کی شرط پر معنی تھی۔ جب یہ وصف مفقود ہو تو مشتری کو اختیار حاصل ہو گا جیسے کوئی شخص ایک پسندیدہ وصف کی بنا پر کوئی چیز خرید کرے تو اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار حاصل ہو گا۔

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شیخ اول ثمن ثانی کا اندازہ کرنے میں بنیاد کا کام دیتا ہے بائع اور مشتری بھی اسی پر رضامند تھے جب خیانت ظاہر ہونے کی بنا پر اصل قیمت ظاہر ہو گئی تو بائع اور مشتری دونوں اس سے الٹ پذیر ہوں گے قیمت کا زیادہ حصہ لغو قرار پائے گا اور ظہور خیانت کے بعد قیمت وہی ٹھہرائی جائے گی جس پر وہ دونوں رضامند ہوئے تھے۔ زیادتی کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔ تاکہ ان کی رضامندی پر عمل کیا جاسکے اور دھوکہ باز نہ فریب کاری کی بنا پر فائدہ نہ اٹھاسکے۔ امام ابو حنیفہ کا استدلال دو امور پر مبنی ہے (۱) بیع کا معاملہ انجام دیتے وقت بائع اور مشتری کے جو الفاظ تھے ان کا احترام کرنا چاہیے۔ ذلیبہ کا تقاضا یہ ہے کہ منافع بالکل نہ ہو اس کے برعکس مراءجہ نفع کا تقاضا کرتی ہے۔ پس ظہور خیانت کی صورت میں بیع ذلیبہ اور مراءجہ کے مفہوم کو پیش نظر رکھنا چاہیے جب ان کا مفہوم ثابت ہو اور مشتری کی غرض بھی پوری ہو جائے تو بیع کو درست تصور کیا جائے گا اور اگر بیع سے مشتری کا جو مقصد تھا وہ پورا نہ ہو تو اسے اختیار ہو گا کہ بیع کو قائم رکھے یا فسخ کر دے (۲) دوسرا یہ کہ مراءجہ میں خیانت ہونے سے اس کا پسندیدہ وصف جاتا رہا۔ کیونکہ رضا و رغبت کا انحصار اصل قیمت اور منافع کے ایک خاص تناسب پر تھا۔ جب وصف موجود نہ رہا تو مشتری کی رضامندی خلل پذیر ہو گئی لہذا مشتری کو بیع کے باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار حاصل ہو گا۔

ان دونوں قاعدوں کی تطبیق سے مراجعہ اور تولیہ کا فرق واضح ہوگا جب تولیہ میں خیانت کا ظہور ہوا تو بیع کی حقیقت ختم ہوگئی۔ اور اس کا مفہوم جاتا رہا۔ لہذا ضروری ہوا کہ عقد معاملہ کے مدلول کو باقی رکھنے کے لئے قیمت کو کم کر کے پہلی قیمت کے برابر کر دیا جائے۔ اس صورت میں مشتری کو اختیار نہیں دیا گیا کیونکہ اگر اختیار دے دیا جاتا تو دونوں احتمالات میں سے ایک احتمال کی صورت میں بیع کا معاملہ بحال رہتا حالانکہ بن الفاظ پر اس معاملہ کا انعقاد ہوا تھا وہ اس سے نکل چکا ہے یہ معاملہ اس اساس پر منعقد ہوا تھا کہ یہ بیع تولیہ سے اور اگر زیادہ قیمت کے ہوتے ہوئے بھی اسے باقی رکھا جائے تو یہ بیع مراجعہ کی صورت میں بدل جائے گی۔ اور یہ ضروری ہوگا کہ اسے از سر نو جدید الفاظ سے منعقد کیا جائے لہذا امام ابوحنیفہؒ بیع تولیہ میں قیمت کو کم کرتے ہیں مگر مشتری کو اختیار نہیں دیتے۔ بیع مراجعہ میں جب مقدار ثمن میں خیانت کا ظہور ہو تو یہ بیع اپنے معنی اور مفہوم سے باہر نہیں نکلتی کیونکہ مراجعہ کا مفہوم یہ ہے کہ ثمن اول کے ساتھ نفع بھی شامل ہے مگر اب اس کے ساتھ خیانت کا بھی اضافہ ہو گیا مشتری ایک خاص نفع کی اساس پر راضی ہوا تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ نفع اس سے زیادہ ہے لہذا اس کی رضامندی میں خلل پیدا ہو جانے کی بنا پر اسے اختیار حاصل ہوگا۔

اس طرح آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں بھی خیانت اور شدہ سے بچانے کی کس قدر سعی فرما رہے ہیں۔ آپ اس بات کے بڑے جریں کہ معاملات انجام دیتے وقت جو الفاظ بائع و مشتری سے صادر ہوں اسکا کافی حد تک ان کا مدلول باقی رکھا جائے اور اس سے عدول نہ کیا جائے اور جن جائز مقاصد کے حصول کے لیے بائع اور مشتری نے ناجائز ذرائع کو اختیار کیا ہو اس سے ان کو روکا جائے آپ اس بات کا خاص خیال رکھتے تھے کہ معاملات کو جاری رکھنے کی اساس صحیح ہونی چاہیے تالیہ لیس خیانت کے آثار باقی نہ رہیں۔ امام ابوحنیفہؒ ایک تاجر فقہ کی حیثیت سے جانتے تھے کہ بازار میں لوگ کیسی کیسی (معاملاتی) بیماریوں میں مبتلا ہیں۔ چنانچہ آپ ان کا علاج ڈھونڈتے ہیں کامیاب ہو گئے آپ نے ان کو ایک جائز دائرہ میں محدود کر دیا، جس سے متجاوز نہ ہونے دیا۔ پھر مرض کا جو علاج تجویز کیا وہ بیماری کے بالکل مطابق تھا اس سے ادھر ادھر نہ تھا۔

قبل ازیں ذکر کردہ فقہی مسائل سے جہاں یہ

حضرت امام کا بیہ مثال تجارتی رفعت کردار

معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ایک تجربہ کار

تاجر تھے۔ لوگوں سے عام میل جول رکھتے تھے اور ان کے احوال و ظروف سے پوری طرح بہرہ ور تھے۔ وہاں اس پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ آپ ایک امین تاجر تھے اور تجارتی امور میں آپ کی دیانت داری مبالغہ کی حد تک متعارف حدود سے تجاوز کر چکی تھی۔ جب آپ کی امانت و دیانت کا یہ حال تھا کہ دیانت داری میں آپ خود ان حدود سے بہت آگے تھے جو عام دین دار لوگوں نے اپنے لئے مقرر کر رکھے تھے تو یہ کیونکر ممکن تھا کہ آپ ان تجارتی مسائل کو امانت و دیانت پر معنی قرار نہ دیتے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب ایک بڑھیا آپ کو قسم دلا کر کہتی ہے کہ لٹھی کپڑا سے اصل قیمت پر دے دیں جب آپ دو درہم کے عوض اسے وہ کپڑا دے دیتے ہیں تو وہ تسلیم نہیں کرتی اور اظہار حیرت کرتی ہے کہ لٹھی کپڑا اتنا ارزاں کیونکر ہو سکتا ہے۔ آپ اسے بتاتے ہیں کہ انہوں نے بیس دینار اور دو درہم کے عوض دو کپڑے خریدے تھے ایک کپڑا بیس دینار سے فروخت کر دیا تو دوسرا کپڑا صرف دو درہم میں تو باقی رہا۔ واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ایسے امین تاجر ہی سے ایسی امانت و دیانت کی توقع کی جا سکتی ہے۔ بالکل ایسی ہی ہیک اور آپ کی ثقاہت دیکھنے میں آتی ہے جو بیع مراجعہ کے سلسلے میں فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز خرید کرے پھر منافع پر بیع ڈالے پھر دوبارہ وہی چیز مول لے اور اسے نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ سابقہ منافع کو اس کی قیمت میں سے وضع کر دے۔ منافع وضع کرنے کے بعد اس المال میں سے جو رقم باقی رہے اس پر منافع لگائے۔ مثلاً ایک چیز بیس روپیہ کے عوض خرید کی پھر پچیس کی بیع ڈالی۔ دوبارہ بیس روپیہ کی خریدی۔ اس صورت میں اس المال سے پانچ روپے کم گئے جائیں گے اور وہ اس اساس پر فروخت کرے گا کہ اس کی اصل قیمت پندرہ روپے ہے۔

صاحبین اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے خلاف ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ نفع آخری قیمت پر مبنی ہوگا۔ اور پہلے نفع کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ معاملات کا کچھ اعتبار نہیں۔ وہ رفت گزشت ہو چکے اور ان کے احکام بھی ختم ہو چکے ہیں جب کہ اس کے مقابلہ میں آخری معاملہ کا حکم بحال ہے۔ کیونکہ جو ملک بیع مراجعہ کرتے وقت بائع کے لئے ثابت تھی یہ منافع اسی پر مبنی ہے۔ لہذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور منافع آخری قیمت پر لگایا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دو امور پر مبنی ہے۔ امر اول یہ کہ اس معاملہ میں انحصار امانت پر ہے اور



اسی شرط پر یہ معاملہ انعقاد پذیر ہوگا۔ لہذا خیانت کا شبہ اس میں مؤثر ثابت ہوگا جیسے خیانت بذاتِ خود مؤثر ہوتی ہے۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ رہا معاملات بیع و شرا میں مؤثر ہوتا ہے اور رہا کا شبہ بھی وہی تاثیر پیدا کرتا ہے جو رہا بذاتِ خود۔ دوسرا امر یہ کہ آخری معاملہ کا تعلق سابقہ عقد سے ختم نہیں ہوا کیونکہ عقدِ معاملہ کا موضوع یعنی بیع ایک ہی ہے اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوگی نیز اس لئے کہ آخری معاملہ سابق نفع کو جو گد کرتا ہے اس لئے کہ اس بات کا امکان باقی تھا کہ خیار عیب کی وجہ سے بیع کو بائع کی طرف واپس کر دیا جاتا۔ گویا آخری معاملہ سے سابق معاملہ بچتے ہوئے اور اس طرح سابقہ منافع میں استحکام پیدا ہوا لہذا جب تک ان کا آخری معاملہ سے رابطہ موجود ہے ان کو معتبر سمجھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل مذکورہ دو قاعدوں پر مبنی ہے یعنی خیانت اور اس کے شبہ سے احترازِ آخری معاملہ کا سابقہ معاملہ سے تعلق۔ سابقہ معاملہ سے کمایا ہوا نفع، یہ تمام امور اس بات کے متقاضی ہیں کہ بائع سب حقیقت و انسگاف بیان کر دے جب وہ دانستہ بیان کرنے سے احتراز کرتا ہے تو وہ اسی صورت میں بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کر سکے گا جب وہ سابقہ نفع کو اصل قیمت سے وضع کر دے جو باقی بچے اسے اس المال قرار دیا جائے۔ منافع وہی ہوگا جس کا ذکر آخری معاملہ میں کیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اسی طرح فقہ اسلامی کے تجارتی امور سے متعلقہ مسائل میں امانت مطلقہ کی راہ پر جا رہے ہیں اور امانت کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پاتا تھا۔ تجارتی امور میں آپ کو جو مہارت تامہ حاصل تھی اور لوگوں کے حالات اور ان کے عرف و عادت سے جو کامل واقفیت رکھتے تھے وہ علاوہ انہیں ہے۔

گزشتہ مباحث میں ہم نے جو مسائل ذکر کئے ہیں ان کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ ہم ان فقہی مسائل کو کا شرح و بسط سے بیان کرنا چاہتے ہیں بلکہ مشتے نمونہ از خردارے کے طور پر یہ چند مثالیں ہم نے اس لئے ذکر کی ہیں تاکہ امام صاحبؒ کی عقل و دانش فقہانہ نکر و نظر دیانت پر مبنی تجارت سے آپ کا تاثر امانت کے اختیار کرتے ہیں تشدد اور اس کا التزام نیز فقہ حنفی میں ان امور کا ظہور وغیرہ جملہ امور پر روشنی ڈالی جاسکے اور بتایا جاسکے کہ فقہ حنفی کیونکر ان اوصاف سے پرورد ہے۔

# (۴۷) انسانی ارادہ کی آزادی

## فقہ حنفی کا ایک اہم گوشہ

امام ابوحنیفہؒ ایک ہریت سبب شخصیت تھے۔ وہ جس طرح اپنی ذات کے لیے شخصی آزادی پسند کرتے تھے اسی طرح دوسروں کی آزادی کا احترام بھی ہمیشہ سائے رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہی مسائل میں اس کا خاص طور سے خیال رکھتے تھے کہ انسان اگر عاقل ہو تو اس کے تصرفات میں اس کے ارادہ کا پورا پورا احترام ہونا ضروری ہے وہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ کسی عقل مند آدمی کے خصوصی تصرفات میں دخل اندازی کی جائے۔ جماعتِ مسلمین اور حاکم وقت کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ لوگوں کے پرائیویٹ معاملات میں مداخلت بے جا کریں۔

البتہ حدودِ شکنجی اور مجرمات کو مباح کرنے کی صورت میں حاکم وقت نظم کو قائم رکھنے کے لئے ایسے امور میں تصرف کرنے کا مجاز ہے لیکن اسکے سوا کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ دوسرے شخص کو ایک خاص طرز زندگی پر مجبور کرے یا اپنے مالی معاملات کو ایک خاص طریقہ سے سرانجام دینے کا حکم صادر کرے۔ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مہذب اقوام نے لوگوں کی اصلاح کے پیش نظر جو قدیم و جدید قوانین بنائے ہیں وہ دو قسموں میں منقسم کیے جاسکتے ہیں۔

۱۔ ایک وہ ہیں جن میں اجتماعی نظریہ کارفرما ہے یعنی انسان کے جملہ تصرفات خواہ ان کا تعلق جماعت سے دور کا ہو یا نزدیک کا حکومت کی سرپرستی میں انجام پاتے ہیں۔ یہ قوانین ہم کو بعض موجودہ اور بعض قدیم حکومتوں میں نظر آتے ہیں۔

۲۔ اصلاح کا دوسرا طریق یہ ہے کہ تہذیبی وسائل کے ذریعہ اور نیکی کی ترغیب دلا کر انسانی ارادہ کی تربیت

کی جائے اور پھر کسی نگرانی کے بغیر اسے کھلا چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ نفس انسانی چند اخلاقی اور  
دینی امور کا پابند ہے جو اسے شرارت سے بچاتے اور فساد سے دور رکھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا میلان غالباً دوسری قسم کی جانب تھا اسی لئے آپ نے عاقل و بالغ عورت کو  
شادی کا پورا پورا اختیار دیا ہے اور ولی کو اسے مجبور کرنے کا اختیار نہیں دیا۔ ائمہ اربعہ میں آپ  
کا یہ منفر و مسلک ہے۔ اسی طرح آپ احمق، سفید، عاقل اور مقروض پر حج و قنونی تصرفات کا  
عدم نفاذ کرنے کی اجازت نہیں دیتے جو چیز کسی شخص کی ملک ہو، دینی پابندی کے سوا اس پر کوئی  
پابندی عائد کرنا ناروا خیال کرتے ہیں۔ مالک کو کھلی اجازت دیتے ہیں کہ جب تک کوئی چیز اس کی ملک  
ہے اسے اس میں تصرفات کا پورا حق حاصل ہے اسی ارادہ کے ضمن میں آپ اسے وقف سے منع کرتے ہیں  
الغرض آپ اسی طرح انسانی ارادہ کو مطلقاً آزاد چھوڑ دیتے ہیں جس سے قاضی یا حاکم کو کوئی پروکار  
نہیں۔ البتہ جب وہ دوسرے پر ظلم کا ارتکاب کرے گا تو حکمہ قضا اس پر احتساب کرے گا۔ تاہم نفس انسانی  
دونوں قسم کے حالات میں شرعی احکام و ادا امر کا پابند ہے۔ مالک روز جزاء اس کا محاسبہ کرے گا اور اسے  
جزایا سزا دے گا۔

اب ہم مذکورہ مسائل سے ہر ایک کی قدرے تفصیل کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے مخالفین  
کے نقطہ نظر کی بھی وضاحت کریں گے۔



(۱۸)

# نکاح میں عورت کی خود مختاری

شرعیات اسلامیہ میں ذمہ داریاں مرد اور عورت پر برابر کی ہوتی ہیں خواہ ان کا تعلق وجوب سے ہو یا ادا سے، اہلیت میں دونوں برابر ہیں جو مالی حقوق مرد کو حاصل ہیں وہ عورت کو بھی ہیں۔ اسی طرح جو حقوق مرد کے ذمہ واجب الادا ہوتے ہیں، عورت پر بھی ہیں یعنی عورت بھی مرد کی طرح تصرفات کی ذمہ داری قبول کر سکتی ہے اور دوسروں کے حقوق کا بوجھ اٹھا سکتی ہے بشرطیکہ وہ عاقل با تمیز اور سمجھ دار ہو۔ اسلامی نقطہ نظر سے وہ حقوق واجبہ کی ذمہ دار سمجھی جاسکتی ہے اور اس میں ایک مستقل ارادہ پایا جاتا ہے جس کی بنا پر وہ ایسے تصرفات انجام دیتی ہے جن کو شریعت میں معتبر تسلیم کیا گیا ہے۔

البتہ جمہور فقہاء عورت کو اہلیت کاملہ کا حق دینے وقت واضح کرتے ہیں کہ شادی کے بارے میں اسے پورا اختیار حاصل نہیں اور وہ اپنے الفاظ سے اسے انجام نہیں دے سکتی چنانچہ عاقل بالغ سمجھ دار ہونے کی صورت میں بھی وہ از خود شادی نہیں کر سکتی مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنے رفیق حیا کا انتخاب بھی نہیں کر سکتی یا ہم بلا شرکت اولیاء تنہا اسے اپنا کھل کر اختیار نہیں دیا گیا۔ اولیاء میں سے جو عصبیہ میں سے) اقرب ہوگا وہ اس کی جانتی ہے۔

وے گا۔ اولیاء کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے ایسے خاوندز سے شادی نہ کرے جس جو اس کا کفو (یعنی شریعت میں معتبر شرط کی رو سے مناسب رشتہ) ہو اور وہ اسے چاہتی بھی ہو اس میں مداخلت کرنے کی صورت میں عورت قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے تاکہ یہ تشدد روکا جاسکے اور قاضی اپنی نگرانی میں اس کی شادی سے انجام دے۔

یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اس کے خلاف ہیں دوسرے کوئی فقیہ ان کے موافق نہیں

سوائے اس کے کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت امام صاحبؒ کے موافق ہے۔ آپ اس آزادانہ  
 رائے میں منفرد تھے کہ عورت تنہا نکاح کرنے کا اختیار رکھتی ہے اور کسی کو اس پر جبر کا حق حاصل نہیں  
 بشرطیکہ خاندان اس کا کفو ہو اور ہر مثل مقرر کیا گیا ہو۔ گو مستحسن یہی قرار دیتے ہیں کہ ولی ہی نکاح کا کام  
 سرانجام دے لیکن اگر عورت خود بھی اپنا ایجاب و قبول براہ راست کر لے تو بھی اس نے غیر مناسب  
 بات نہیں کی، نہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ حد سے تجاوز کیا نہ کوئی ظلم کیا اور عورت کا یہ کام چونکہ اس کے  
 حدود اختیار سے تجاوز نہیں لہذا اس کا کلام نافذ سمجھا جائے گا اور نکاح صحیح ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل | امام ابو حنیفہؒ کی یہ رائے اسلام میں کوئی نئی اور انوکھی بات نہیں، نہ ہی اس  
 سے طریقہ شریعت سے خروج لازم آتا ہے بلکہ کتاب و سنت اور

قیاس میں اس کے دلائل موجود ہیں۔ مزید برآں آپ جیسے حریت فکر و نظر رکھنے والے فقیہ کے لئے  
 اسی قسم کا آزادانہ مسلک زیادہ موزوں تھا۔ اب ہم آپ کے چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ کسی آزاد شخص پر دوسرے کو ولایت کا اختیار صرف ضرورت کی بنا پر حاصل

ہوتا ہے کہ یہ شخصی آزادی کے منافی ہے۔ حریت کا تقاضا ہے کہ آدمی اپنے تمام امور میں مستقل

ہو اور اپنی مرضی سے انہیں سرانجام دے۔ اس کے ذاتی اختیارات پر کوئی پابندی نہ ہو۔

البتہ جب وہ کسی دوسرے پر دست تعدی دراز کرے تو اسے روک دیا جائے۔ اولیاء کو ولایت

نکاح کا اختیار دینا بلا ضرورت ہے اور ایک عاقل بالغ آدمی کی آزادی نفس کے منافی۔ بلوغ

سے قبل اولیاء کو جو حق ولایت حاصل تھا اس کو یوں دلیل نہیں بنایا جاسکتا کہ اس وقت عورت

کا عقل و فہم ناقص تھا لیکن بلوغت کے بعد نقصان عقل کا عجز باقی نہیں رہا۔ ایک دوسرے لحاظ

سے کہا جاسکتا ہے کہ عورت کو اپنے مال پر جب کامل اختیار حاصل ہے تو اسے شادی کا حق بھی

حاصل ہونا چاہیئے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں میں کمال ولایت کا مدار ایک ہی چیز

پر ہے اور وہ ہے عقل و فہم و شعور۔ جب مال میں کمال ولایت ثابت ہو چکا ہے تو شادی

میں بھی ثابت ہوگا۔

ایک تیسرے اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب عاقل بالغ مرد کو شادی کا اختیار حاصل ہے تو

۱۔ یعنی امام ابو یوسفؒ سے مروی دوسری روایت جمہور کے موافق ہے۔ (دیکھو شرح وقایہ وغیرہ) (ع۔ ح۔)

اس پر قیاس کرتے ہوئے عورت کو بھی یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ جہاں تک شادی کا تعلق ہے اس میں مرد و عورت دونوں برابر ہیں۔ اگر نکاح کا مسئلہ خاص اہمیت رکھتا ہے تو یہ مرد و عورت دونوں کے لئے یکساں اہم ہے۔ اگر عورت کے خود نکاح کرنے میں ولیوں کو کسی طرح ضرر کا خدشہ ہو تو مرد و نوجوان کے خود نکاح کرنے میں بھی یہ احتمال ہے اگرچہ عورت سے کم سہی رہاں ہوگی کی عورت کے غیر کفو میں نکاح کر لینے کو اپنے لئے باعث عار سمجھیں تو ان کو اعتراض کا حق حاصل ہے بلکہ بطریق حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کی رو سے اگر ولی عصبہ موجود ہو تو غیر کفو کی صورت میں نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اس سے اولیاء کے حقوق محفوظ ہو جاتے ہیں مگر اس سے تجاوز کرنے میں عورت کو تکلیف ہوتی اور اس کا ارادہ و اختیار مسلوب ہو جاتے ہیں۔

۲۔ یہ تو ہے امام ابو حنیفہؒ کا اس مسئلہ میں قیاس پر اعتماد اور اسی کے نصوص شرعیہ بھی موید ہیں چنانچہ قرآن مجید میں عقد نکاح کو عورت کی جانب منسوب کیا گیا ہے جس کا معنی یہ ہوا کہ عورت بذات خود نکاح کر سکتی ہے۔ قرآن باری ہے۔ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَّتَرَاجَعَا اِنْ ظَنَّا اَنْ يُقِيمَا حُدُودَ

اللہِ (البقرہ) اگر خاوند (دو طلاق کے بعد تیسری) طلاق دے دے تو اس کے لئے پھر وہ حلال نہ رہی جب کہ وہ دوسرے کسی شخص سے نکاح نہ کرے بعد اگر وہ یعنی دوسرا شخص طلاق دے دے تو اب اگر (پہلا) میاں بیوی آپس میں مراجعت کر لیں تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ دونوں کو اللہ کے حدود قائم رکھنے کا یقین ہو۔

اس آیت میں نکاح کی نسبت عورت کی جانب کی گئی ہے۔ نکاح ایک فعل ہے اور فعل کی نسبت فاعل کی طرف کی جاتی ہے۔ نکاح کو عورت کی طرف منسوب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح سے متعلق جو الفاظ عورت کی زبان سے صادر ہوتے ہیں وہ شارح کے نزدیک معتبر ہیں، دیکھئے اس آیت میں دو جگہ نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے حتیٰ تنکم زوجا غیرا میں

۱۔ حتیٰ تنکم میں صحیح تفسیر کا رو سے نکاح "یعنی عقد نہیں بلکہ وطی کے معنی میں ہے (تفسیر مظہری ص ۱۲۱ ج ۱)

مقصد یہ کہ دوسرے خاوند سے نکاح کے ساتھ جماع بھی ہو تو پہلے کے لئے حلال ہو سکتی ہے۔ لہذا استدلال صحیح نہ رہا۔

(احکام القرآن لابن العربی ص ۱۹۶ ج ۱ طبع ثانی)



اور ان میں تراجعا میں۔ بنا بریں بلاشبہ عورت کی جانب نکاح کو منسوب کرنا دلالت کرتا ہے کہ نکاح کے بارے میں عورت سے جو کلمات صادر ہوں گے وہ شارع کے یہاں نکاح کے مثبت ہوں گے۔ ورنہ اس کو نہ تو نکاح سے موسوم کیا جاتا اور نہ ہی پہلے خاوند کی طرف کو نکاح کو ترجیح اور عود سے موسوم کیا جاتا۔ ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے اس فعل کو حرمت کا ختم کر دینے والا قرار دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ شارع کی پیدا کردہ حرمت اسی امر سے ختم ہو سکتی ہے جو شارع کے نزدیک اس حرمت کو زائل کر دینے والا ہو۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب شارع اس کی طرف منسوب کردہ نکاح کو ہر اعتبار سے شرعی نکاح تصور کرتا ہو۔

جن آیات میں نکاح کو عورت کی جانب منسوب کیا گیا ہے ان میں ایک یہ آیت ہے  
 "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ (البقرة)  
 یعنی جن عورتوں کو تم طلاق دو پھر ان کی عدت پوری ہو جائے اس کے بعد ان کو مت روکو اگر وہ اپنے سابق خاوندوں سے نکاح کرنا چاہیں۔"

اس آیت میں بھی نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت اگر از خود نکاح کرے تو صحیح ہوگا۔ مزید برآں اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی ولایت کاملہ ہے اور اگر عورت اپنے کسی کفو خاوند کی حیثیت سے پسند کرے تو اولیاء کو روکنے کا کوئی حق نہیں۔ آیت ہذا میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر عورت اپنے کفو سے نکاح کرنا چاہے تو اسے مت روکیں۔ اس لئے کہ آیت میں اولیاء کو "عضل" سے منع کیا گیا ہے۔ "عضل" ظلم اور تنگی کو کہتے ہیں، اور ظلم یہی ہے کہ عورت کو اپنے کفو سے شادی کرنے کی اجازت نہ دی جائے اور اگر وہ پہلا خاوند ہی ہو اور جس بات سے منع کر دیا گیا ہو، وہ غیر حق ہوگی۔ جو

لہذا اگر تراجیح یعنی رجوع میں تینوں کی رضامندی کو ایک ہی جیسا دخل ہے اسی لئے ضرورت کی طرف نسبت نہیں کی گئی (رح)۔  
 ۱۰ اور وہ صرف عقد نہیں بلکہ جماع بھی شرط ہے (رح)۔ ۱۱ شان نزول اور انداز کلام بتاتا ہے کہ یہ نسبت رضامندی کی ہے یعنی دیہوں کو ارشاد فرمایا کہ جب بیوی اپنے سابق خاوند سے نکاح پر رضامند ہے تو تم روکنے والے کون ہوتے ہو (رح)۔ ۱۲ تو سین کی وضاحت ہماری ہے (رح)۔ ۱۳ آیت کے نزول کا پس منظر یہ تھا کہ ایک صحابی (باقی بر صفحہ ۶۰۷)

شارع کو پسند نہیں۔ اولیاء کو منع نکاح سے روکنا اس بات کی دلیل ہے کہ منع کرتا ان کا حق نہیں اور یہ ان کے لئے ناروا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو پورا اختیار ہے کہ وہ اپنا کفو رفیق حیات منتخب کرے۔

۳۔ چند احادیث سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے اس مذہب کے لئے دلیل لائی گئی ہے کہ عورت اپنا کفو انتخاب کرنے میں آزاد ہے۔ مثلاً یہ حدیث الایما حق بنفسها من ولیہا ائمتہ

رقیبہ حاشیہ از ص ۶۰۶) مغل بن یسار نے ایک شخص سے اپنی ہمیشہ کی شادی کر دی تھی۔ پھر کچھ ایسی افتاد آ پڑی کہ اس شخص نے طلاق دے دی۔ بعد میں وہ نادم ہوا اور اس وقت جب عدت گزر چکی تھی۔ اس نے پھر خطبہ کر دیا۔ حضرت مغلؒ کی ہمیشہ بھی آمادہ ہو گئیں لیکن حضرت مغلؒ اب دوبارہ ان صاحب سے تعلق پیدا کرنے پر تیار نہ تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ جب سابق میاں بیوی آپس میں رضامند ہیں تو وکی کو روکنا مناسب نہیں پس اس آیت کا نازل ہونا تھا کہ حضرت مغلؒ نے فوراً تسلیم خم کر دیا اور نکاح کی اجازت دے دی قال (مغلؒ) زوجت خالی من رجل و طلقها حتی اذا انقضت عدتها جاء یخطبها فقلت له زواجك و فرئتک اگر متک و طلقتها ثم جئت یخطبها الا والله لا تعود الیک ابدا و کان رجلا لا یاس بہ کانت المرأۃ ترمید ان ترجع الیہ فانزل الله هذه الاية فلا تعضلوہن فقلت الان افعل یا رسول الله قال فزوجها ایاہ (صحیح بخاری باب من قال لا نکاح الا بولی الخ)

اس حدیث کی روشنی میں آیت ہذا القطعی دلیل ہے اس بات کی کہ خود بخود معاملات نکاح کے سرانجام دینے عورت کو کوئی حق نہیں یہ صرف ولی کا حق ہے۔ و هذا دلیل قاطع علی ان المرأۃ لا حق لہا فی مباشرۃ النکاح لہا و حتی الولی۔ وقد صح ان مغل الخ را حکام القرآن لابن العربی ص ۲۰۱ ج ۱) وہی اصوح دلیل لاعتبار الولی والایما کان لعضلہ معنی ولائہا لو کان لہا ان تزوج نفسها لم تختب الی اخیہا و من کان مرأۃ الیہا لا یقال ان غیرہ ضعه منہ (فقہ ص ۵۰ ج ۵) ہاں عورت کی رضامندی شرط ہے ولی اس پر حسب نہیں لکنا جیسا کہ اہل حدیث کا مسلک ہے بلا نظر ہوزاد المعاد وغیرہ (ع۔ ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا)

۵ اس کے بعد کے الفاظ یہ ہیں البکر تستاذن فی نفسها واذنہا صما تھا و نصب انرا یہ ص ۸۲ جلد ۳  
۶ صحیح مسلم، موطا امام مالک اور سنن ادریم (ع۔ ح)



اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو۔ نیز یہ حدیث ہے لیس المولیٰ مع الثیب امر اولیٰ کر  
بیوہ عورت سے کوئی سروکار نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثیب اگر بذات خود نکاح کرے تو وہ  
شادخ کے نزدیک صحیح اور معتبر ہے اور اگر وہ از خود نکاح نہ کر سکتی تو ولی کا تعلق اس سے ضرور  
قائم رہتا جو حدیث کے منافی ہے۔

**مخالفین کے دلائل** دلدادہ حریت امام ابوحنیفہ کے منفرد مسلک کے لئے یہ ہیں وہ امور جو دلیل  
بن سکتے ہیں لیکن موضوع کے دونوں پہلوؤں کا مطالعہ کرنے کے لئے ضروری  
ہے کہ قاری دوسروں کے دلائل سے بھی آگاہ ہوتا کہ ان سے بے انصافی نہ ہونے پائے لہذا ہم ان کے  
دلائل بھی تفصیلاً ذکر کرتے ہیں۔

جو لوگ شادی بیاہ کے بارے میں عورت کی آزادی پر پابندی عائد کرتے ہیں اور اسے علی الاطلاق  
نہ خاندان کو انتخاب کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور نہ نکاح کرنے کا وہ کتاب و سنت اور قیاس کے دلائل  
پیش کرتے ہیں۔

۱۔ وہ قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ **وَآتِكِحُوا الْاَيَّامِ حٰلِي مِّنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ**  
**وَإِمَائِكُمْ وَالْمَوَدَّ** (اپنے میں سے ایم عورتوں اور نیک غلام اور لونڈیوں کا نکاح کر دو)  
یاد رہے کہ قرآن میں جہاں کہیں نکاح کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا اس کی وجہ صرف یہ  
ہے کہ نکاح کے آثار و نتائج کا اصل مرجع عورت اور اس کا خاوند ہے۔ اس کے احکام اولیاء کی طرف  
نہیں لوٹائے جاسکتے لیکن جہاں تک "نکاح" (یعنی نکاح کرانے) کا تعلق ہے جو انکحوا کے ضمن میں ہے  
اور جس کا معنی عقد نکاح کو معرض ظہور میں لانا ہے اولیاء کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے واضح  
طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عقد زواج اولیاء کا فعل ہے۔

اسی طرح اس آیت کریمہ میں **وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا بِالْبِقَاعِ** اس کے  
بالمقابل دوسرا قول ہے **وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُوْمِنَنَّ رَابِعًا** چونکہ نکاح کو معرض وجود میں لانا

لیکن حدیث میں "ایم" بکر (کنزوری) کے مقابلہ میں آیہ سے اس لئے یہاں "ایم" سے مراد بیوہ کا معنی متعین ہے۔  
انصیب الراية ص ۱۹۳ ج ۳ بحوالہ حافظ ابن الجوزی (نیز دیکھئے فتح الباری ص ۲۲ جلد ۵ (ع - ح) لے سنن نسائی  
ص ۶۹ جلد ۲ طبع المکتبۃ السلفیہ) وغیرہ نیز دیکھئے تلخیص ص ۲۹ و نصیب الراية ص ۱۹ ج ۳ (ع - ح)  
لیکن روایت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ولی کو حیر کا حق نہیں۔ (ع - ح)



مرد کا کام ہے لہذا نکاح اہل اس کے نتیجہ کو اسکی طرف منسوب کیا گیا۔ نیز جہاں مشرکوں سے مسلمان عورتوں کے نکاح کرنے کا تذکرہ تھا وہاں عورتوں سے خطاب نہیں کیا گیا۔ بلکہ اولیاء کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ جن عورتوں پر انہیں حق ولایت حاصل ہے ان کا نکاح مشرکوں سے نہ کریں۔ غرضیکہ ان کی بیویوں میں خطاب مردوں کو کیا گیا ہے باوجودیکہ معاملہ عورت سے متعلق ہے دوسرے کسی سے نہیں۔ لہذا نسبت اپنی کی طرف چاہیے تھی جنہیں حق ولایت حاصل ہے اور ولایت کا حق صرف مردوں کو حاصل ہے اور واضح رہے کہ قرآن کی کسی آیت میں "نکاح" ذکر کیا گیا ہے اور عورت کی طرف منسوب نہیں کیا گیا۔

۲۔ دوسری قسم کے دلائل احادیث میں مثلاً آپ نے فرمایا اذا خطب الیک من ترصون دینہ وخلقہ فزوجہ الا تفعلوا تکن فتنۃ فی الارض وفساد عریض <sup>۱</sup> یعنی جب تم سے ایسا شخص رشتہ کا مطالبہ کرے جس کا دین اور اخلاق تمہیں پسند نہ ہوں تو اسے رشتہ دے دو ورنہ زمین میں عظیم فتنہ بپا ہو جائے گا

نیز فرمایا ایضا امرأة فکحت بغیاضہا فکاحها باطل فکاحها باطل فکاحها باطل فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فان استتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له۔ اخرجہ الترمذی وقال حدیث حسن <sup>۲</sup> یعنی جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل، باطل، باطل ہے۔ لیکن اگر وہ عورت اس کی مدخولہ ہو جائے تو خاندان مجامعت کی بنا پر جہاد کرے گا اور اگر اولیاء میں بھگڑا رہتا ہو تو جس کا کوئی ولی نہ ہو حاکم اس کا ولی قرار پائے گا۔ امام ترمذی نے یہ روایت ذکر کی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔

نیز ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں لا نکاح الا بولی وشاھدا عدل <sup>۳</sup> یعنی ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہو سکتا۔

علاوہ ازیں دیگر احادیث و آثار سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ عورتوں کے الفاظ سے نکاح منع نہیں ہوتا بلکہ مرد ہی کو انشاء عقد کا حق حاصل ہے۔

<sup>۱</sup> جامع ترمذی ص ۱۲۸ ج ۱ یہ الفاظ جامع ترمذی کو دیکھ کر درست کئے گئے (ج۔ ح) لکھ جامع ترمذی ص ۱۳۰ ج ۱

<sup>۲</sup> تخریج و تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو تخمین ص ۲۹۵ و نصب ص ۱۸۶-۱۸۷ ج ۲ (۲۸۵) تخریج و تحقیق کے لئے دیکھئے تخمین

ص ۲۹۸ و نصب ص ۱۶۷ و ۱۸۷ ج ۳ (۲۸۷) لکھ ملاحظہ ہو تخریج

دست ۱۱ ج ۵ نیل الاوطار ص ۲۴۹-۲۵۶

۳۔ تیسری قسم کے دلائل عقلی ہیں اور وہ یہ کہ نکاح ایک نہایت اہم معاملہ ہے اور مرد و عورت کی زندگی پر نہایت گہرا اثر ڈالتا ہے۔ اس سے دو مختلف کنبوں میں رابطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ نکاح یا تو عورت کے خاندان کے لیے باعثِ عار ہو جاتا ہے یا اس کے لیے موجبِ شرف و عزت مثلاً کسی کمیتہ صفت آدمی سے اگر عورت کا نکاح کر دیا جائے تو اس کی بنا پر اس کے خاندان کو بڑے رنج جاتا ہے، بخلاف ازیں اگر مرد کسی خشین عورت سے شادی کرے تو اس کے خاندان کے لئے کوئی خاص عار نہیں سمجھی جاتی اس لئے کہ نکاح کا معاملہ تو مرد کے کلی اختیار میں ہے۔ یہ وجوہ ہیں جن کی بنا پر ضروری ہے کہ عورت کے ساتھ انتخابِ شوہر میں ولیوں کی رائے اور مشورہ کو عمل دخل ہو اور تنہا عورت پر ہی یہ کام نہ چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ نکاح کا فائدہ یا نقصان صرف اس کی ذات تک محدود نہ رہے گا بلکہ اولیاء تک پہنچے گا، وہ یا تو اس سے مطمئن ہوں گے یا انہیں عار لاحق ہوگی۔

مزید برآں لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل کرنے اور ان کے معاملات باطنی کی تک پہنچنے کے لئے ان سے میل جول اور محاورت ضروری ہے اور عورت کا کفو معلوم کرنے کے لئے یہ سب چیزیں درکار ہیں۔ گھر کی چار دیواری میں محدود رہنے والی عورت ان امور سے کیونکر عہدہ برآ ہو سکتی ہے بلکہ بازاروں میں چلنے پھرنے والی اور آدمیوں سے میل جول رکھنے والی عورت کے لئے بھی یہ کام بڑا دشوار ہے لیکن آدمی کے لئے یہ کام بڑا آسان ہے کہ دوسرے اشخاص کی پہچان حاصل کرے اور ان کے احوال و کوائف پر مطلع ہو سکے۔ پھر مرد میں تقانت و سنجیدگی بھی پائی جاتی ہے وہ پورا جائزہ لے کر قطعی یقین یا ظنِ راجح تک پہنچ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ عورت سادہ لوح ہوتی ہے اور جس چیز میں اسے رغبت ہوتی ہے اس پر بہت اصرار کرتی ہے لہذا اس سے کچھ بعید نہیں کہ جو چیز اچھی نہ ہو اسے اچھا سمجھنے لگے اور جو کفو نہیں ہے اسے کفو خیال کرے لہذا عورت کی مصلحت کا بھی تقاضا ہے کہ نکاح کے معاملہ میں جس کا تعلق عورت کی پوری زندگی سے ہے اس کا کوئی مشیر کار ہو اور ظاہر ہے کہ وہ ولی ہی ہو سکتا ہے۔ یہ ہیں اس مسئلہ میں فریقین کے دلائل جس میں امام ابوحنیفہؒ

لیکن یہ آزادی بھی مقید ہے

جمہور فقہاء کے مخالف ہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔ اس آزادانہ

۱۔ اسی ملک کو شاہ صاحب نے دلیل بیان کیا اور پسند کیا ہے ملاحظہ ہو حجتہ اللہ الباقیہ ص ۱۲۸ ج ۲ (۲۰۰۸ء)

رائے میں باقی فقہاء سے آپ منفرد تھے جو عورت کو خاوند انتخاب کرنے اور عقد نکاح کے انجام دینے کا اختیار دے کر اس کے حریت عمل و ارادہ کا تحفظ کرتی ہے مگر یہ امر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ عورت کو اس قدر آزادی دیتے ہوئے اس پر ایک پابندی بھی عائد کرتے ہیں اور وہ مہر مثل اور کفو کی پابندی ہے۔ ان کے نزدیک عورت جس شخص سے چاہے نکاح کر سکتی ہے مگر کفو اور مہر مثل شرط ہے۔ اگر کفو کے بغیر نکاح کرے تو حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق نکاح درست نہیں ہوگا۔ بلکہ اگر ولی عصبہ (قریبی جدی رشتہ دار) ہو اور عورت نے اس سے اجازت نہ لی ہو تو یہ نکاح فاسد ٹھہرے گا۔ کیونکہ غیر کفو سے نکاح کرنا عورت کے خاندان کے لئے باعث عار ہے بنا بریں خاندان کو بد اخلت کرنے کا حق حاصل ہے۔ ایسی صورت میں یہ معاملہ قریبی ولی کے ہاتھ میں ہے۔ اگر وہ شادی سے پہلے راضی ہو جائے تو نکاح صحیح ہوگا ورنہ فاسد قرار دیا جائے گا۔

اگر عورت کفو سے نکاح کرے مگر مہر مثل سے کم مقرر کیا گیا ہو تو ولی کو اعتراض کرنے کا حق حاصل ہے تاکہ مہر مثل کے برابر ہو جائے یا نکاح کو فسخ کر دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ عورت کو اس کے حق سے محروم نہیں رکھتے۔ مگر انتخاب اچھا نہ ہونے کی صورت میں یا جب قبیلہ کو عار لاحق ہوئی ہو یعنی عورت اپنا حق غلط طور پر استعمال کرے (اولیاء کو مناسب حقوق دیتے ہیں۔



(۴۹)

# کسی عاقل بالغ کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکا نہ جائے

عاقل بالغ کو جو رشہ کی حد کو پہنچ چکا ہو اس کے مال سے روکا نہ جائے نہ اس کو تصرفات سے منع کیا جائے۔ دلدادہ حریت امام ابو حنیفہؒ کی یہ رائے ہے جس میں وہ جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ باقی فقہاء کم عقل کو مالی تصرفات سے روکتے ہیں مگر امام ابو حنیفہؒ اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتے۔

سفیہ اور اس کے حالات معاملات میں امام صاحب کا مسلک

سفیہ وہ شخص ہے جو اچھی طرح سے مالی امور کو

سمر انجام نہ دے سکتا ہو اور بے جا خرچ کرتا ہو اور اس کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ کم عقلی کی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو۔ اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ، جمہور فقہاء کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسے شخص کو اس کا مال سپرد نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس آیت کے مطابق روک لیا جائے گا۔  
 تَوَاتُوا لِسْفِهَاءِ أَمْوَالِكُمْ أَلَيْسَ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَآرْزُقُوهُمْ فِيهَا  
 وَآكُتُوهُمْ وَالنِّسَاءُ بَعْنِي جَس مَالِ كُؤ اللّٰه تَعَالٰى نَعْمٰرے لئے بقا كا ذر ليعر بنا يائے احمق  
 لوگوں کے سپرد نہ کرو۔ اس میں سے ان کو کھانا کھلاؤ اور کپڑا پہناؤ۔

اس صورت میں امام صاحب، دو جگہ باقی فقہاء سے اختلاف کرتے ہیں اول یہ کہ فقہاء کا قول ہے کہ ایسے سفیہ احمق کو مال سے روکا جائے اور اس میں قوی تصرفات کی اجازت نہ دی جائے چنانچہ وہ غیر کے حق کا اقرار کر سکتا ہے۔ نہ اسے بیع و شرا کا اختیار ہے امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں

دو روایتیں منقول ہیں۔ پہلی روایت یہ ہے کہ مال اس کے سپرد نہ کیا جائے البتہ دوسرے کا مل عقل والے لوگوں کی طرح اس کے معاملات اور فوری تصرفات صحیح ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بلوغت کی بنا پر اس کی اہلیت مکمل ہو چکی ہے۔ مال کو اسکے ہاتھ میں دینے کے صرف اس لئے روکا گیا ہے کہ مبادا وہ اسے ضائع کر دے نیز اس لئے کہ مال روکنے سے مقصود اس کی زبرد تو بیخ ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب کوئی شخص سفید ہونے کی صورت میں بلوغت کو پہنچا ہو تو اس پر حجر (حکم بندش) جاری رہے گا۔ اس کا مال اسے سپرد نہ کیا جائے گا اور اس کے مالی تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور یہی روایت راجح ہے۔ دوسرا مقام اختلاف یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جب ایک شخص سفید ہونے کی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو تو اس پر حجر جاری رکھا جائے گا تا وقتیکہ اس کی دانش مندی کے آثار ظاہر ہوں۔ ظہور رشد سے قبل اس سے حجر کو دور نہیں کیا جائے گا اور پیرانہ سالی تک پہنچنے کے باوجود اسے مالی تصرفات کا اہل قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اہلیت کے کم ہونے کی وجہ قلیت عقل ہے یا مالی معاملات کی عدم قدرت جب تک یہ دونوں تحقیق یا ان میں سے ایک موجود رہے اس پر پابندی جاری رہے گی کیونکہ اس کے اسباب اور مقتضیات باقی ہیں۔ لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی جب پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کا مال اسے سپرد کر دینا چاہیے اگرچہ وہ سفید ہو بشرطیکہ ہوش و حواس رکھتا ہو کیونکہ پابندی تو اس پر زبرد تو بیخ کے طور پر رہتی مگر اس عمر کو پہنچ کر اسے زبرد نادیب کا کوئی نائدہ نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے تھے۔ پچیس سال کی عمر کو پہنچ کر ایک آدمی پوتوں نو اسوں والا بھی بن سکتا ہے۔ اس پر پابندی عائد کرنے سے مجھے شرم آتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک شخص عاقل ہونے کی صورت میں بلوغت کو پہنچے تو اس کی اہلیت کامل ہوگی۔ اگر بالغ ہونے پر وہ سفید ہو تو اس کا مال اس کے سپرد اس لئے نہیں کیا جاسکتا۔ کہ یہ سفاہت جوانی کی بھول بھلیوں میں شامل ہو سکتی ہے۔ لہذا نادیب و تربیت کے پیش نظر اس کے مال کو روکا گیا ہے چونکہ پچیس سال کے بعد تربیت کا کوئی موقع نہیں ہے

۲۵ سال کی قید کیلئے کوئی نص قرآنی اور حدیثی سے دلیل نہیں دی گئی (ع - ح)

۱۰ ابن قدامہ کا کہنا ہے کہ یہ بات بے نائدہ ہے اور شرع میں اس کا اصل بھی کوئی نہیں دماذ کو وہ من کو نہ حدا  
لیس تحتہ معنی تقضی الحکم ولا لہ اصل لیشہد لہ فی الشرع فہو اثبات للحکم بالتکفر الخ المغنی ص ۵۱۲ ج ۲ (ع - ح)

پس اس کا مال اسے سپرد کر دینا چاہیے اور اب وہ اپنے اچھے یا برے تصرفات کے نتائج خود ہی بھگتے گا۔

**علم النفس کی تائید** | پچیس سال کی عمر سے قبل اور بعد میں آپ نے جو نکتہ امتیاز قائم کیا ہے نفسیات کا علم بھی آپ کی تائید کرتا ہے۔ علمائے نفسیات کا خیال ہے کہ نفسیاتی عادات و اخلاق پچیس سال کی عمر سے پہلے منازل ارتقائے طے کر رہے ہوتے ہیں اور اس لئے بڑے لطیف اور نرم ہوتے ہیں۔ بیس سال کی عمر سے پہلے اور بھی زیادہ نرم ہوتے ہیں۔ پچیس سال کی عمر کے بعد اخلاق و عادات میں سختگی آجاتی ہے اور وہ نفس انسانی میں اپنا مقام بنالیتے ہیں جس کی بنا پر ان کا تبدیل کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ جب ایک نوجوان پچیس سال کی عمر سے پہلے سفید اور بے جا خرچ کر نیوالا ہو تو اس بات کا امکان ہے کہ مال کا روکنا اس کے لئے تازیا نہ عیبت ثابت ہو اور وہ اپنی عادت میں تبدیلی پیدا کرے مگر پچیس سال کی عمر کے بعد تبدیلی دشوار ہے لہذا اسے آزاد چھوڑ دینا چاہیے۔

یہاں تک سفاہت کی اولین حالت کا بیان تھا۔ سفاہت کی دوسری حالت یہ ہے کہ بالغ ہونے وقت بقائمی ہوش و ہواس ہو پھر سفید ہو جائے۔ یہاں امام ابو حنیفہؒ امام زفر کو چھوڑ کر جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ چنانچہ آپ حجر پابندی لگانے کی اجازت نہیں دیتے اور دیگر فقہاء اس پر پابندی کرنے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں۔ یعنی آپ کا اصول ایک ہی تھا اور وہ یہ کہ بے جا خرچ کرنے والے پر کسی کو پابندی عائد کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اسے اہل قرار دیا جائے گا خواہ وہ اسی حالت میں بلوغت کو پہنچا ہو یا یہ حالت بعد میں طاری ہوئی ہو اس کے تصرفات میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ اگر وہ بالغ ہونے وقت سفید ہو تو ایک عرصہ تک اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا کیونکہ نص قرآنی میں یہ حکم وارد ہے نیز تادیب و تعلیم کی عمر میں اسے ادب سکھانا منظور ہے۔

اگر بالغ ہونے وقت اس میں بے جا خرچ کرنے کی عادت نہ پائی جاتی ہو تو اس پر کوئی پابندی عائد کرنا درست نہیں۔ اسے اپنے مال میں کلی تصرفات کا حق حاصل ہے اور اس سے محاسبہ صرف ذات خدادادی ہی کر سکتی ہے۔

**امام صاحب کے دلائل** | اب ہم شرعی مصادر و ماخذ سے آپ کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد جمہور فقہاء کے دلائل بھی بیان کریں گے تاکہ قاری فریقین کے نظریات میں

لے دیں اگر مقبوض موجود ہو تو تیسرا سبب بھی کام دے سکتی ہے۔ ورنہ نہیں (ع-ح)



غور و تاقل کر سکے۔

آپ کے نظریہ کی تائید میں قرآنی دلائل احادیث صحیحہ اور حنفی اصول فقہ سے کام لیا گیا ہے۔  
 (ا) قرآنی دلائل کے سلسلہ میں ان آیات کے عموم کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**  
**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** (المائدہ) **وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ** (آل عمران) **كَانَ مَسْئُولًا** (الاسراء) **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ**  
**آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ** (آل عمران) **إِن تَكُونِ تِجَارَةً** (عن تراویح) **مِنْكُمْ** (النساء)  
 علاوہ ازیں دیگر آیات میں بھی حکم دیا گیا ہے کہ عقود میں جو التزامات اپنے ذمہ لے لئے جائیں  
 انہیں پورا کرنا لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ سنیہ بھی ان آیات کا مخاطب ہے اور بلا نقص ان اوامر کا مکلف  
 اور مامور ہے۔ سنیہ نہ تو مکلفین کے دائرہ سے باہر ہے نہ سفاہت کی بنا پر خطاب خداوندی اس سے  
 ساقط ہوتا ہے۔ بلے باخروج کرنے کی بنا پر بھی وہ شخص عام مومنین سے باہر نہیں نکل جاتا۔ جو شرعی احکام  
 کے مکلف ہیں۔ جب معاملہ یوں ہے تو بلے باخروج کرنے والے عام مکلف لوگوں کے ذمہ میں شامل سمجھے  
 جائیں گے اور معاملات کے پورا کرنے کا خطاب ان کو بھی شامل ہوگا۔ خواہ یہ مالی عطیات ہوں یا مبادلہ  
 سے متعلق معاملات ہوں۔ بشرطیکہ جس چیز پر ان عقود کے التزام کا انحصار ہے یعنی رضائے جانین وہ  
 ثابت اور متحقق ہو۔ اگر مبتدئ بلے باخروج کر لے والا کے بعض معاملات کو باطل اور بعض کو غیر نافذ  
 تسلیم کیا جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس سے ایفاء عقود کا مطالبہ نہیں کیا گیا۔ اور اس سے نص  
 صریح قطعی کے بغیر عموم قرآن کی تخصیص لازم آتی ہے۔ حالانکہ نصوص قرآنیہ اور احادیث مشہورہ  
 سے کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو عموم قرآن کی تخصیص کر سکے پس مبتدئ کے تمام معاملات واجب الوفاء  
 ہوں گے اور اس پر پابندی عائد کرنے کی کوئی شرعی بنیاد موجود نہیں۔

(ب) احادیث نبویہ سے ایک روایت قتادہ سے مروی ہے جسے وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت  
 کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص خرید و فروخت کا کام کیا کرتا تھا مگر  
 اس کی عقل میں کمزوری ہوتی تھی یعنی نقصان اٹھاتا تھا) اس کے کنبہ کے لوگ بارگاہ نبوی میں حاضر  
 ہو کر عرض پر دراز ہوئے کہ حضرت فلاں شخص کو معاملات سے روک دیجئے۔ وہ بیچ و بشر کرتا ہے مگر کمزوری  
 عقل کے باعث اس کے سودے نقصان دہ ہوتے ہیں۔ آپ نے اسے بلا کہ بیع سے روک دیا۔ وہ  
 کہنے لگا حضرت! میں بیع سے روک نہیں سکتا۔ آپ نے فرمایا۔ آپ بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کریں کہ

اُس میں دھوکہ نہ ہو یہ کہنے سے تمہیں تین روز تک بیع کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ دوسری روایت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ بیع میں ہمیشہ دھوکہ کھا جاتا ہے۔ آپ نے فرمایا بیع کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ اس میں دھوکہ نہ ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دھوکہ کھانے والا شخص ایک قسم کا سفیہ اور غافل انسان تھا مگر میں نے اپنے اسے مالی تصرفات سے نہ روکا۔ اور اگر اسے روکا جاسکتا تو آپ اس کے اقارب کا مطالبہ ضرور پورا فرمادیتے۔ لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس سے مطالبہ کیا کہ اپنی مرضی سے بیع و شرا کے معاملات چھوڑ دے اور دوسروں کے مشورہ سے مستفید ہو۔ یا اپنے لئے حیار کی شرط لگائے اور اگر غبن و تبذیر کا نتیجہ تصرفات سے روکنا ہوتا تو آپ اسے ضرور تصرفات سے منع فرماتے جب کہ پابندی اور حجر کا باعث اس پر پایا جاتا تھا۔ مگر آپ نے ایسا نہیں کیا۔ اس سے واضح ہوا کہ سفاہت اور غفلت دونوں محسوس کا موجب نہیں ہیں۔

(ج) تیسری قسم کے دلائل عقلی ہیں اور یہ دو طرح کے ہیں اول یہ کہ حد بلوغت کو پہنچ کر ایک شخص خواہ عاقل ہو سفیہ ہو یا غیر سفیہ مستقل انسانیت کی حدود میں قدم رکھتا ہے اور اپنے شخصی اور انفرادی افعال و امور میں کلیتہً آزاد ہوتا ہے۔ لہذا اس کے تصرفات پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنا اس کی انسانیت کو گزند پہنچاتا۔ اس کو آدمیت کے مرتبہ سے گرانہ اور اس انسانی شرافت سے محروم کرنا ہے جس کا وہ انسان ہونے کے اعتبار سے مستحق ہے اور وہ یہ کہ اپنے مالی تصرفات میں آزاد ہو۔ اچھے کاموں سے فائدہ اٹھائے اور اپنے برے اعمال کا خمیازہ بھگتے اور کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اس کی مصلحت کے پیش نظر اس پر پابندی عائد کرے۔ کیونکہ پابندی اس کے حق میں ایک بدترین قسم کا ایذا ہے۔ ایک آزاد شخص کے لئے اس سے زیادہ باعث رنج و الم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے احوال یا یہ اعتبار سے ساقط قرار دیئے جائیں۔ اور یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ سفیہ پر حجر کرنے میں اجتماعی فوائد ہیں۔ اس لئے کہ اجتماع مصالح کا تقاضا تو یہ ہے کہ مال ان ہاتھوں کی طرف منتقل ہو جو ان سے فائدہ اٹھا سکیں نہ یہ کہ اس ایسے شخص کے ذمہ ڈال رکھا جائے جو اس کی حفاظت سے قاصر ہو۔ پھر دوسرے شخص کو اس کا بگڑان مقاد

لہ المتقی از جہاں تیمیہ باب شرط السلام من النبی (الجب) بحوالہ سنن اربعہ وغیرہ اور اس استدلال پر نقد و تعقب کے

لئے دیکھئے فتح الباری ص ۵۸ ج ۲ (ع۔ ج) لہ صحیح بخاری باب ما یکرہ من الخداع فی البیع (ع۔ ج)

کیا جائے۔ مصلحتِ جماعت کا تقاضا ہے کہ مالِ زاویہ معمول میں پڑے ہوئے ہاتھوں کے بجائے کا زندہ اور  
 جفاکش ہاتھوں تک پہنچے تاکہ انسان زمین کے مدفون خزاں کو نکال باہر کرے۔ جب مال ایک ناکارہ  
 ہاتھ میں پہنچے جو کما حقہ اس کی حفاظت سے قاصر ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے کہ وہ دوسرا ہاتھ اسے اٹھا  
 لے جس میں اس کی حفاظت اور اس سے فائدہ اٹھانے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ لہذا سفہا پر حجر کرنے  
 میں نہ ان کی کوئی مصلحت ہے اور نہ باقی لوگوں کی۔ بلکہ یہ ان کی انسانیت پر کلنگ کا ٹیکہ ہے لہذا  
 جب امام ابو حنیفہؒ پچیس سال کی عمر کے آدمی پر حجر کرنے سے شرم محسوس کرتے تھے تو یہ اس بات  
 کی روشن دلیل ہے کہ آپ کی نگاہ میں انسانیت کا مقام کتنا اونچا تھا۔

دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ سفیہ اگر ہر مثل کے عوض نکاح کرنا چاہے تو شرعی نقطہ نظر سے اس  
 پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی۔ وہ طلاق و عتاق کے مسائل میں بھی آزاد ہے۔ صرف خالص مالی تصرفات  
 میں اس پر پابندی عائد کی گئی ہے پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ نکاح طلاق اور عتاق کے مسائل میں تو وہ  
 آزاد ہو اور مالیات میں مجبور و مقید؟ بلکہ نکاح تو مالیات سے بھی پر از خطر معاملہ ہے اور اس میں  
 عقل و دانش کی زیادہ ضرورت ہے لہذا اسے بالاولیٰ منع کرنا چاہیے تھا۔ جب یہ امور نافذ ہیں اور  
 ان میں جملہ فقہاء متفق البیان ہیں تو مالی معاملات بالاولیٰ نافذ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں مقابلتہ کم خطر  
 پایا جاتا ہے۔ لوگوں کی نگاہ میں ان کی اہمیت بھی کم ہے اور معاملہ اچھا نہ ہونے کی صورت میں  
 مالی معاملات میں بد انجامی کا وہ خطرہ نہیں جو نکاح وغیرہ میں ہو سکتا ہے۔ مزید برآں نکاح و طلاق  
 کے جواز کا یہ معنی ہے کہ سفیہ میں مالی معاملات انجام دینے کی پوری پوری اہلیت و صلاحیت پائی  
 جاتی ہے اور ان کے آثار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہیں، کسی کے ارادہ پر موقوف نہیں رہے۔ لہذا  
 منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ عجیب بات ہے کہ اس کا نکاح معتبر سمجھا جائے مگر جب وہ دوکان  
 کو ایہ پردے تو اس کا عقد اجارہ یا اس قسم کا اور معاملہ نافذ نہ ہو۔

علاوہ ازیں مجوزینِ حجر نے یہ قرار دیا ہے کہ سفیہ کے غیر مالی اقرار نافذ ہیں اور مالی غیر نافذ۔  
 لیکن اگر وہ حد یا قصاص کا اعتراض کرے تو اس پر حد قائم کی جائے گی اور اس سے قصاص لیا  
 جائے گا۔ ان حضرات سے دریافت کیا جاسکتا ہے کہ ان حالات میں اس کا اقرار کیونکر جائز ہے؟ اور  
 حد جاری کرنے اور قصاص لینے کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ حدود و تشہات کی بنا پر بیا قط ہو جاتے ہیں۔



مالی اقرار نافذ نہیں باوجودیکہ وہ کم درجہ ہیں اور اس اہمیت کے حامل نہیں۔ علاوہ ازیں وہ شہادت کے ہوتے ہوئے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔

یہ دلائل و براہین امام ابوحنیفہؒ کی تائید کرتے تھے۔ جمہور فقہاء مجوزین حجر ریابندی کے دلائل کے دلائل ان قرآنی آیات۔ آثار صحابہ اور رائے و تیسارے پر مبنی ہیں۔

۱۔ آیات قرآنیہ وَلَا تُولُوا السُّفْهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ مِنْهَا وَأَسْوَهُمْ ذَلُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (النساء) یعنی جو مال تمہارے لئے موجب بقا ہے وہ احمق لوگوں کو سپرد نہ کرو البتہ انہیں کھانے پینے اور پہننے کا لباس دے دو اور ان سے معقول بات کہو۔

تیسرا باب۔ فَإِنْ كَانَ الْمُدْنَى عَلَى الْحَقِّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتِطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ قَلِيلًا وَكَلِيهًا بِالْعَدْلِ (البقرہ) یعنی اگر صاحب حق سفید یا ضعیف ہو یا وہ کھوانے کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی بتقاضائے عدل و انصاف امداد کر دے۔

پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفید کو مال سپرد نہیں کیا جاسکتا بلکہ سرے سے اسے مالی تصرفات کا حق ہی حاصل نہیں اسے صرف کھانا اور لباس دیا جاسکتا ہے۔ مال کو بڑھانے اور اس کی صیانت و تحفظ کے وسائل اسے حاصل نہیں۔ دوسری آیت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس سے استفاد ہوتا ہے کہ سفید کا ایک ولی بھی ہے جو اس کی طرف سے قرض کا معاملہ انجام دے سکتا ہے اور قرض کی تحریر لکھوا سکتا ہے اگر سفید بذات خود یہ امور سر انجام دینے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ولی کو یہ اختیارات تفویض نہ کیے جاتے اور اللہ تعالیٰ اس کے ولی کو ان الفاظ میں امداد کرنے کا حکم نہ دیتے۔ ارنشاد ہوتا ہے۔ فَلْيَمْلِكْ وَكَلِيهًا بِالْعَدْلِ۔ چونکہ سفید کو نہ مال سپرد کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے مالی امور سر انجام دینے کا حق عطا کیا جاتا ہے۔ اس کا ولی بھی موجود ہے اسلئے اسے مالی تصرفات کی اجازت نہ ہوگی اور اس پر حجر کیا جائے گا۔

لہ امام ابوحنیفہؒ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں سفید سے مراد چھوٹے بچے ہوتے ہیں کیونکہ الف لام جہد ذکری کا ہے اور اس سے قبل منیوں کا ذکر ہے لہذا اس سے مراد چھوٹے بچے ہیں یا جو سفاهت کی حالت (باقی صفحہ ۶۱۹)

(۲) مجوزین حجران آثار صحابہ کو بھی اپنی تائید میں لاتے ہیں۔ عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب روایت کرتے ہیں کہ وہ زبیر بن عوام کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے ایک چیز خریدی ہے اور حضرت علیؑ ٹھہر چکرنا چاہتے ہیں۔ حضرت زبیر فرماتے لگے۔ میں بھی بیع میں آپ کا شریک ہوں۔ حضرت علیؑ حضرت عثمانؓ کی خدمت میں آئے اور انہیں کہا کہ آپ میرے بھتیجے عبد اللہ پر حجر کر دیں جس سے زبیر بیع میں ان کے شریک ہو گئے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا میں اس شخص پر کیونکر پابندی عائد کر سکتا ہوں جس کا شریک زبیر جیسا شخص ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ میں سفید پر حجر کرنے کا عام رواج تھا اور نہ حضرت علیؑ اس کا مطالبہ نہ کرتے۔ صحابہؓ میں سے کسی نے حضرت علیؑ پر اعتراض نہیں کیا۔ حضرت زبیر اور عثمانؓ کو بھی مجال انکار نہ ہوئی۔ بلکہ یہ دونوں حضرات اس واقعہ سے آگاہ تھے کہ جب حضرت عائشہؓ نے اپنی ایک حویلی فروخت کر دی تو عبد اللہ بن زبیر ان سے مخاطب ہو کر کہنے لگے یا تو آپ یہ رویہ ترک کر دیں ورنہ میں آپ پر حجر طاری کر دوں گا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا بخدا میں عہد کرتی ہوں کہ یہ رقم میں اپنے مصرف میں نہ لاؤں گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس زبیر اور حضرت عائشہؓ جواز حجر کے حق میں تھے۔

(۳) مجوزین حجر کی عقلی دلیل یہ ہے کہ سفید کی مصلحت اسی میں ہے کہ اسے ہالی تصرفات سے روکا جائے کیونکہ اسے آزاد چھوڑنے میں اس کے مال کے ضائع ہونے اور اس کے لوگوں پر بوجھ بن جانے کا خطرہ ہے۔ مزید برآں اس میں حجر کا سبب موجود ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے پر پابندی عائد

(دقیقہ حاشیہ از صفحہ ۶۱۸) میں بلوغت کو پہنچے ہوں اور ابھی بچپن میں نہ ہوتے ہوں، آیت دین میں بھی مراد ہے اور کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس سے مراد میڈر میں (مصنف) لیکن اگر بچوں کی سی عقل کسی شخص کی ہے تو؟ اور دوسرا قیود کی کوئی دلیل؟ (دع۔ ح)

(حاشیہ صفحہ ۶۱۸)

۱۔ سنن دارقطنی ص ۵۲۳ (دع۔ ح) ۲۔ سنن بیہقی ص ۶۱-۶۲ ج ۴ (دع۔ ح) ۳۔ اس استدلال کا امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں آثار و فتاویٰ صحابہؓ ہیں اور صحابی کا فتویٰ جب نص سے معارض ہو تو وہ قابل احتجاج نہیں ہے لہذا نص کی موجودگی میں یہ ناقابل التفات ہوگا (مصنف) لیکن کہا جاسکتا ہے کہ کیا واقعی نص موجود بھی ہے؟ جن کو نصوص خیالی کیا گیا ہے انکا زبیر سبب مسئلہ سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے مجوزین حجر کے نصوص ان سے اصرار میں (دع۔ ح)

کرنے کا سبب یہی ہے کہ اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ اور یہ سبب سفیہ میں بھی واضح ہے کیونکہ اس کا صرف بے جا محتاج بیان نہیں۔ جب حجر کا سبب پایا جاتا ہے تو اس کا نتیجہ بھی متحقق ہونا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ بالفعل اسے معاملات سے روک دیا جائے عوام الناس کی مصلحت بھی اسی میں ہے کہ سفر ہار پر پابندی لگائی جائے کیونکہ اپنے مال کو ضائع کر کے وہ معاشرہ کے لئے ایک روگ بن جائیں گے۔ معاشرہ ہی انہیں کھلائے پلائے گا ورنہ وہ چوری اور ڈاکہ زنی وغیرہ کے ذریعے زمین میں فساد پیا کریں۔

یہ ہیں فریقین کے دلائل جنہیں وہ پیش کرتے ہیں یا پیش کر سکتے ہیں۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ان کے ذکر و بیان میں ہم نے کسی فروگزاشت کا ارتکاب نہیں کیا اور انہیں من و عن بیان کر دیا ہے۔

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچے پر پابندی عائد کرنے کی وجہ اس کی کم عمری ہے اور سفیہ میں یہ سبب موجود نہیں (مصنف) مگر اس کی دلیل؟ (ع ۵۸) ۲۔ لیکن بات تشبہ ہی رہی۔ پوری تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو کتاب الامم ص ۱۹۴۔ ۱۹۶ ج ۳۔ المحلی ص ۲۶۸۔ ۲۹۶ ج ۸ احکام القرآن (دلائل العربی) ص ۳۳۳۔ ۳۳۴ ج ۱۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱ ج ۱۔ المغنی ص ۵۱۱۔ ۵۱۲ ج ۴ المعقر ص ۱۴۔ ۱۸ ج ۲ (ع۔ ح)



(۵۰)

# مقروض کی پابندی عائد نہیں کرنی چاہیے

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب

امام ابوحنیفہؒ عاقل بالغ کو حریت قول و رائے کا حق دینے میں اپنے اصول کے پابند تھے چنانچہ مقروض کے اقوال کو مالی معاملات سے متعلقہ امور میں ساقط از اعتبار قرار نہیں دیتے تھے۔ نہ اس پر جبر کرتے نہ اقرار سے منع کرتے۔ خواہ یہ اقرار مال سے متعلق ہو یا کسی اور چیز سے۔ علماء کا متفقہ بیان ہے کہ مقروض اگر غنی ہو تو قاضی اس کا اداء قرض کی بنا پر قید کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ادا قرض میں غنی کا تاخیر کرنا ظلم ہے اور ظلم کا ازالہ ضروری لہذا اسے قید کر کے دفع ظلم پر آمادہ کیا جائے اور جو حقوق اس کے ذمہ واجب الادا ہیں جب کہ ان کی ادائیگی کی وہ استطاعت بھی رکھتا ہے تو ان کی ادائیگی پر اسے مجبور کیا جائے اس لئے کہ اس کے پاس مال موجود ہے وہ حقوق واجبہ ادا کر سکتا ہے۔ اس حد تک امام ابوحنیفہؒ دیگر فقہاء سے متفق ہیں کیونکہ اس طریقے سے جہاں قرض خواہ اپنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ وہاں مقروض کی استطاعت کے باوجود اس کی تاخیر ادائیگی کے ظلم کی روک تھام بھی کی جاسکتی ہے۔ اس میں جہاں قرض خواہ کا فائدہ ہے وہاں بڑی حد تک مقروض کی آزادی فکر و عمل کو بھی آزاد رکھا جاسکتا ہے۔

اس متفقہ بیان کے بعد امام صاحبؒ دو امور میں فقہاء کے خلاف ہیں

۱۔ نقطہ نظر اور اس کی تفصیل

پہلا یہ کہ کیا ایسے شخص پر جبر پابندی عائد کی جاسکتی ہے کہ اس کو

تصریحات قولیہ سے روک دیا جائے؛ اور کیا اگر قرض خواہ بدستور مقروض سے معاملات کرتے رہیں تو ایسے

تصرفات باطل قرار دیتے جائیں گے؛ دوسرا یہ کہ مقروض کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کا مال جبراً فروخت کیا جاسکتا ہے؛ دوسرے فقہاء کا جواب اثبات میں ہے یعنی یہ کہ حجر کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ نفی فرماتے ہیں کہ حجر نہیں کرنا چاہیے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جمہور فقہاء مقروض کو ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لئے اسے قید کرنے کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا دو امور کو بھی جائز قرار دیتے ہیں تاکہ ادائیگی قرض کی تکمیل بالفعل ہو سکے۔ ان کے نزدیک قرض خواہ کو دوسری حاصل نہیں۔ ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لئے قید کرنے کے مطالبہ کا حق۔ اور ادائیگی قرض کے لئے اس کا مال فروخت کرنے کا حق۔

ہاں ان کی رائے میں حجر اس وقت کیا جاسکتا ہے جب قرض اس کے تمام مال کو گھیرے ہوئے ہو نیز حجر اس مال پر عائد ہوگا جو مقروض کے پاس حجر کرتے وقت موجود ہو جو مال مقروض حجر کے بعد کمائے اس میں اس کے اقوال نافذ تصور کیے جائیں گے اور قرض خواہوں سے اجازت لینے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ان فقہاءؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحت کا تقاضا ہے کہ اس پر حجر کیا جائے۔ اس کے تصرفات کو اگر جائز قرار دیا جائے تو قرض خواہوں کے حقوق ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے کیونکہ ادائیگی قرض سے بچنے کے لئے یا تو وہ علانیہ اپنا مال فروخت کر دیگا یا قرض خواہوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے وہ مال کا اقرار کرے گا اور اس طرح ان کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور یہ ان پر ظلم کے مترادف ہوگا۔ نیز یہ کہ حفظ اموال کے لئے احتیاط ضروری ہے اور جب وہ عدم ادائیگی کی بنا پر ظلم کا ارتکاب کر رہا ہے۔ تو قرض خواہوں کے حقوق کا لحاظ زیادہ ضروری ہے اور اس میں کوئی ظلم بھی نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقروض پر حجر کر دیا جائے تو جو ضرر اسے لاحق ہوگا وہ اس ضرر کی نسبت بہت زیادہ ہے جو تاخیر حقوق کی صورت میں قرض خواہوں کو پہنچ سکتا ہے اس لئے کہ مقروض کے اقوال کو خارج از اعتبار قرار دینے میں اس کو جو نقصان پہنچا ہے تاخیر حقوق میں وہ بات نہیں ہے، نیز اس کی آزادی اقوال برقرار رکھتے ہوئے بھی قرض کی وصولی ممکن ہے اور وہ یوں کہ اسے قید کر کے ادائے قرض پر مجبور کیا جائے۔ قید کا ضرر اس کے قوی تصرفات کو روکنے سے کم بھی ہے اور قرض خواہوں کے حقوق کی گہداشت کے لئے اتنا کچھ کافی بھی۔ جہاں تک اس خدشہ کا تعلق ہے کہ شاید

وہ اپنا مال فروخت کر کے قرض خواہوں کے حقوق کو ضائع کر دے گا تو یہ ایک فرضی بات ہے اور یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ ہم قرض خواہوں کے حقوق کے تحفظ کے پیش نظر مقرض پر ظلم و ستم روا رکھیں اور قرض خواہوں پر ایک فرضی اور وہی ظلم کے ڈر سے ایک واقعی اور حقیقی ظلم کا ارتکاب کر بیٹھیں۔

بنابریں ایک عاقل بالغ شخص کی حریت فکر و عمل کو باقی رکھنے کا ہذبہ امام ابو حنیفہؒ کو یہ نظریہ اختیار کرنے کا سبب بنتا ہے کہ مقرض پر سحر نہیں کرنا چاہیے۔ اگرچہ وہ دانستہ تاخیر کر کے ظلم کا ارتکاب کر رہا ہو وہ ادائیگی قرض پر مجبور کرنے کے لئے قید کرنا ہی کافی سمجھتے ہیں۔

کیا مقرض کے مال کو فروخت کیا جاسکتا ہے؟ جہاں تک امر ثانی یعنی مقرض کے مال کو بیچنے کا تعلق ہے اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے اور صاحبین بھی ان کے ہمنوا ہیں کہ قرض خواہ اگر مقرض کے مال کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے اور قاضی بھی یہ حکم صادر کر دے تو فروخت کرنا جائز ہے۔ خواہ قرض مقرض کے سارے مال پر ہی حاوی ہو بلکہ سارے مال پر حاوی نہ ہونے کی صورت میں بھی فروخت کرنے کا حکم دیا جاسکتا ہے۔

اس کے ثبوت میں احادیث و آثار اور فقہ وراثے پر مبنی دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ مجملہ ان کے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کا قرض ادا کرنے کے لئے ان کا مال فروخت کر دیا تھا اور اس کی قیمت قرض خواہوں کے قرض کے مطابق ان میں بانٹ دی تھی۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ نے اسد بن جندیہ کا مال ان کے قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کر دیا تھا۔ وہ قرض انہوں نے اس لئے لیا تھا کہ سب حاجیوں سے آگے بڑھ جائیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ایاکھو والدین خان اولہ کھو وداخوہ خون و لوگو! قرض سے بچو اس کا اول و آخر حزن و بلال کے سوا اور کچھ نہیں) اسد بن جندیہ اپنے دین و امانت سے صرف اسی بات پر خوش ہو گئے کہ ان کے حق میں یہ کہا جائے کہ یہ سب حاجیوں سے سبقت لے گئے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں وہ مقرض ہو گئے۔ میں ان کے مال کو فروخت کر رہا ہوں۔ چنانچہ مال کو فروخت کر کے اس کی قیمت قرض خواہوں کے حصہ کے مطابق ان میں تقسیم کر دی۔ آپ نے لوگوں کو مخاطب کر کے کہا جس نے ان سے قرض لینا ہو وہ آکر لے لے۔

۱۔ تجرہ تو اس کی شاید ہی تائید کرے (ع. ح.) ۲۔ تخریج و تحقیق کے لئے دیکھئے مشکوٰۃ مع تنقیح الرواۃ ص ۱۸۱ ج ۲ و نیل الاوطار ۳۶۶ ج ۵ و سنن بیہقی ص ۲۸ جلد ۶ (ع. ح.) ۳۔ المبسوط ص ۱۶۲ ج ۲ (مصنف) حضرت عمرؓ (باقی صفحہ ۶۲۴)



حضرت عمرؓ نے یہ بات جمہور مسلمانوں کے روبرو کہی تھی مگر کسی کو مجال انکار نہ ہوئی جو اس بات کی دلیل ہے کہ تمام مسلمان مقروض کے مال کو فروخت کر کے قرض ادا کرنے کو جائز تصور کرتے تھے۔

فقہ و قیاس پر مبنی دلیل یہ ہے کہ قاعدہ کی رو سے جو شخص ایک حق واجب کی ادائیگی سے باز رہتا ہے جس کو اسے بہر حال ادا کرنا چاہیے تھا اگر وہ نہیں کرتا تو قاضی کو اس کے قائم مقام ہو جانا چاہیے اور یہ اس لئے کہ وجوب وفا کے باوجود جب ادائیگی نہیں کرتا تو وہ ظالم ہے اور قاضی کا کام ظلم سے اور جب مال کو فروخت کرنے کا طریقہ ظلم رفع کرنے کے لئے متعین ہے تو قاضی کو چاہیے کہ فروختی مال کا حکم دے کہ ظلم کا ازالہ کرے۔

امام ابوحنیفہؒ یہاں بھی مخلوقات میں مالک کی کامل آزادی قائم رکھتے ہیں اور دلائل میں انکی طرف عموم قرآن و حدیث نبوی اور فقہ درائے کے قواعد پیش کئے جاتے ہیں۔

قرآنی دلیل یہ ہے لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مَعَكُمْ (النساء) باطل طریقہ سے آپس میں مال نہ کھالیا کرو۔ البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی پر مبنی ہو تو الگ بات ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع و شرا کے معاملات باہمی رضامندی پر مبنی ہوں لہذا رضائے مالک ضروری ہے جب قاضی مقروض کا مال جبراً فروخت کر دے گا تو اس میں مقروض کی رضامندی کیونکر شامل ہوگی لہذا یہ بیع ناروا ہے۔

اور حدیث نبوی یہ ہے لَا يَجِلُّ مَالٌ أَمْرِي (مسلم) الا بطيئة نفس منہ کسی مسلمان کا مال اس کی خوشنودی کے بغیر حلال نہیں ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جبراً فروخت کرنے کی صورت میں مقروض کیونکر خوش ہو سکتا ہے۔ فقہی دلیل یہ ہے کہ مطلوب صرف مقروض کے مال کا فروخت کرنا نہیں بلکہ قرض کا ادا کرنا ہے اور ادائیگی صرف بیع کی صورت ہی میں ممکن نہیں بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی عنایت کریمانہ سے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ ۶۲۱) کا یہ اثر سنن بیہقی ص ۶۲۹ ج ۶ میں ملاحظہ ہو لیکن اس کے آخری لفظ یہ ہیں دایا کھرو المدین

فان اوله همد اخوة حوب (عج) (حاشیہ صفحہ ہذا) ۱۰ مشکوٰۃ باب النصیب والعمایہ فیصل دوری و تنقیح الرواۃ ص ۱۸۷ ج ۲ مگر مسلم کے سوا بیہقی الاوطار ص ۲۶۷ ج ۵ میں حدیث معاذ کو اس روایت کا مخصص مانا گیا ہے (عج)

مقروض کو اور مال عطا کر دے جس سے وہ قرض ادا کر سکے اور جب بیع ادائیگی قرض کا واحد ذریعہ نہیں تو رفع ظلم کے لئے بھی اور ذرائع ممکن ہیں لہذا قاضی کو بیع کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ قاضی کا کام رفع مظالم اور اس روش پر چلنا ہے جو اس کے لئے متعین ہو اور بیع اس کے لئے متعین نہیں۔ بخلاف ازیں قید کے ذریعہ ادائیگی پر مجبور کرنے کا طریقہ اجتماعی و اتفاقی ہے اور اس سلسلے میں آثار بھی وارد ہیں۔ لہذا رفع ظلم کے لئے (قید کے سوا) دوسرا استمنا اختیار کرنا قاضی کے لئے

ردانہ ہوگا۔

حضرت معاذ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مال فروخت کرنے کا مطالبہ کیا تھا کیونکہ ان کا مال قرض ادا کرنے کے لئے بظاہر کافی نہ تھا۔ انہوں نے آپ سے فروخت کرنے کا مطالبہ اس لئے کیا کہ آپ کی برکت سے وہ مال قرض ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔ حضرت معاذؓ پر یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ انہوں نے ادا قرض یا فروختگی مال سے متعلق آپ کے حکم کی تاخیر کی تھی۔

جہاں تک حضرت عمرؓ سے روایت کردہ اثر کا تعلق ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ یہ مال آپ نے مقروض صحابی کی مرضی سے فروخت کیا تھا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ بیع کا معاملہ نہیں بلکہ انہوں نے مقروض کا مال قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ وہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مال قرض کی بیس

ملہ یہ پیر ہو یا رضامندی تو نہ ہوئی (دع۔ ج) ملکہ یہ بات حدیث معاذ کے الفاظ سے نہیں مترشح ہوئی۔ ہاں اس میں یہ ذکر ضرور ہے کہ حضرت معاذؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی تھی کہ آپ ان کے قرض خواہوں سے جو غالباً یہودی تھے۔ اس سلسلے میں تخفیف یا کسی طرح کی رعایت کے لئے گفتگو فرمائیں۔ چنانچہ آپ نے گفتگو فرمائی لیکن جب اس کا خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا تو آپ نے معاذؓ کا مال فروخت کر کے قرض میں دے دیا۔ ملاحظہ ہو

سنن بیہقی ص ۸ ج ۶۔ اس حدیث پر ملا علی قاری حنفی لکھتے ہیں نہ دلیل علی ان للقاضی ان بیع مال الفس

بعد الحجری علیہ بطلب القوم از مر قاة ص ۳۰ ج ۳) یعنی اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ قاضی مقروض کا مال فروخت

کر کے قرض میں دے سکتا ہے اگر وہ مطالبہ کرے نیز دیکھئے نیل ص ۳۶۶-۳۶۷ ج ۵ (دع۔ ج) لکھ صاحبین اور ان کے ہمراہ حضرات کی جانب

سے اس کا جواب ہو سکتا ہے کہ جب عام حالات میں یہ طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے تو کسی شخص کے اتنا عازر ادا یا بلا وجہ معقول کو تاہی

تاخیر کی صورت میں کیوں یہ طریقہ درست نہ قرار دیا جائے۔ دع۔ ج) لکھ مگر البسوط کے بیان کردہ الفاظ اس توجیہ سے ابا

کرتے ہیں۔ (دع۔ ج)

سے تھا اور بلاشبہ قاضی ایسا کرنے کا مجاہد ہے۔

یہ ہیں امام ابوحنیفہؒ کے نظریات مقروض پر پابندی عائد کرنے اور اس کے مال کو حیران فروخت کرنے کے بارے میں، آپ دیکھ رہے ہیں کہ مشکہ زیر بحث میں بھی آپ اپنے مقرر کردہ اصول پر گامزن رہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مالک کی کامل آزادی کو اس کی مملوکات میں ہر قیمت پر باقی رکھا جائے۔ اسے تصرفات سے روکا نہ جائے۔ اگرچہ یہ روکنا اس کی ذات کے لئے مفید ہو۔ کیونکہ وہ اپنی مصیحت سے خود آشنا ہے۔ نیز اس لئے کہ اس کے اقوال کے پایہ اعتبار سے ساقط ہوجانے کا ضرر محرومی مال سے بھی بڑھ کر ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسروں کی مصیحت کے پیش نظر اسے تصرفات سے روکا نہیں جاسکتا۔ کیونکہ معاملات سے روکنے کی بنا پر اس پر جو ظلم ہوگا وہ دوسروں کے ظلم سے بڑھ کر ہے۔ مزید پر اس جو ظلم انخیار (قرضخواہوں) پر ہو رہا ہے اس کے ازالہ کا صرف یہی ایک طریق نہیں کہ اس کے اقوال پایہ اعتبار سے ساقط قرار دیئے جائیں بلکہ اور ذرائع بھی ہیں۔

۱۔ حضرت امام کا اصول عریت مطلقہ، اپنی جگہ رکھتے ہوئے، مشکہ زیر بحث میں حافظ ابن عزم کی تحقیق درالمحل

ص ۱۶۸-۱۶۲ ج ۲) قابل مراجعت ہے (ع-ح)



(۵۱)

# ہر مالک اپنی ملک میں آزاد ہے

۱۔ حسب تصریحات کتب ظاہر الروایہ، امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ایک مالک اپنی مملوک شے کے بارے میں پوری طرح آزاد ہے اور اسے تصرفات کا پورا حق حاصل ہے۔ اس سلسلہ میں محکمہ قضا اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ کسی کو اس کے ملک میں ایسا تصرف کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے جو وہ نہیں کرنا چاہتا الا یہ کہ کوئی ضرورت لاحق ہو جائے یا اس کی اہلیت میں نقص پایا جائے۔ اسی طرح کوئی شخص دوسرے کو اس کے ملک میں تصرف کرنے سے منع نہیں کر سکتا۔ اگرچہ کسی دوسرے شخص کے لئے باعث ضرر ہو۔ البتہ کوئی دوسرا شخص جب کسی کے ملک میں ایک معین حق رکھتا ہو تو وہ روکنے کا مجاز ہے۔ جیسے بالاخانے والے کا حق نیچلی منزل پر۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ملکیت آزادانہ تصرفات کا تقاضا کرتی ہے۔ تصرفات سے روکنے کا حق کسی کو تب حاصل ہو سکتا ہے جب وہ ملکیت میں حصہ دار ہو جب اس کا کوئی معین حق نہ ہو تو وہ تصرفات سے منع نہیں کر سکتا۔ بنا بریں زمین کے مالک کو حق حاصل ہے کہ اپنی زمین میں جو چاہے کرے، ہر شخص اپنے گھر میں کسی قید و شرط کے بغیر روشن دان رکھ سکتا ہے، اپنے گھر میں کنواں یا نالی کھود سکتا ہے۔ اگرچہ اس سے پڑوسی کی دیوار کمزور ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا کام کرنے سے دیوار کمزور ہو کر جائے تو اسے تاوان نہیں دینا آتا کیونکہ اپنے مملوکہ مکان میں تصرف کرنے سے اس نے اپنے پڑوسی پر کوئی تعدی نہیں کی۔ اور تاوان صرف تعدی کی صورت میں ہوتا ہے۔ نیز اس کو اپنے ملک سے مستفید ہونے سے روکنے میں اسے ایک ایسا نقصان پہنچ رہا ہے جس کی تلافی کسی طرح ممکن نہیں اور یہ کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ غیر مالک کے نقصان کو

دور کرنے کے لئے مالک کو ضرر پہنچا یا جلے کیونکہ یہ اصل ملکیت کے برعکس ہے۔ اس لئے کہ اگر دوسرے شخص کو نقصان پہنچنے سے مالک کے نقصان بوجہ منع تصرفات کی تلافی ہو جاتی ہو تو مالک تصرفات کی آزادی سے محروم ہو جائے حالانکہ آزادی معاملات کا دوسرا نام ملکیت ہے۔

۲۔ یہ ہے امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ حق ملکیت اور حریت تصرفات کی حدود کے بارے میں! آپ ممکن حد تک مالک کو آزادی تصرف کا حق دیتے ہیں اور غیر مالک کے نقصان کو روکنے کے لئے محکمہ قضاء کو دخل اندازی کرنے سے روکتے ہیں۔ جب کہ مالک کا یہ تصرف اپنی حدود ملکیت میں رہے اور دوسرا کوئی شخص اس کے مال میں متعین حق نہ رکھتا ہو۔

لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک پر کوئی شرعی یا اخلاقی پابندی عائد نہیں ہوتی؟ جواب یہ ہے کہ گو قانوناً نہ سہی مگر اخلاقی طور سے اس پر متعدد ذمہ داریاں ضرور عائد ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ اپنے پڑوسی کو ایذا نہ دے، اپنا مفاد ایسے طریقے سے حاصل نہ کرے جو دوسرے شخص کے لئے موجب ضرر ہو اور ظاہر ہے کہ اخلاقی اور دینی مانع کی اہمیت بہت زیادہ ہونی چاہیے۔ جب اسلام حکومت کو مداخلت بے جا سے روکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایذا کی اجازت نہیں دیتا بلکہ اخلاقاً اسے ناجائز قرار دیتا ہے۔ اگرچہ قابل دست اندازی حکومت نہیں۔ اس کو لوگوں کے اپنے اختیار تیزی پر چھوڑ دیا ہے اور دیکھا جائے تو یہ بسا اوقات زیادہ اچھے نتائج پیدا کرتا ہے کیونکہ گونا گون فوائد کی بنا پر بکثرت لگ رہا راست پر آتے ہیں۔ حکومت و عدالت کا ڈنڈا اتنا بھی نہیں کر سکتا۔

اس سلسلہ میں ایک واقعہ منقول ہے کہ ایک شخص نے امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ میرے پڑوسی نے اپنے گھر میں ایک کنواں کھود رکھا ہے اور مجھے خطرہ ہے کہ کہیں میری دیوار گر نہ جائے۔ آپ نے فرمایا اپنے گھر میں اس کنواں کے برابر اور قریب ایک نالی کھود لو۔ اس نے اسی طرح کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کنواں خشک ہو گیا چنانچہ مالک نے اسے بند کر دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے شکایت کرنے والے سے یہ نہیں کہا کہ اپنے پڑوسی کو کنواں بند کرنے پر مجبور کرے اور اس کے لئے محکمہ قضاء کی امداد حاصل کرے بلکہ آپ نے اس کو یہ حیلہ اور تدبیر بتادی اور یہ بھی اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کی ایک قسم ہے۔ یہ ایک ضرر ہے جس سے آپ نے دوسرے ضرر کا ازالہ کیا چنانچہ دونوں فریق ایذا محفوظ رہے۔ اسی طرح برائی کا نڈا برائی سے کیا جاتا ہے اور امن حاصل ہو جاتا ہے۔

۳۔ لیکن اگر کوئی شخص اخلق کو زائل نہ تو کیا حریت کے نام پر پڑوسی ہمیشہ ایذا بھینتا رہے؟ (۷-ح)

۳۔ امام ابو حنیفہؒ نے شخصی ملکیت میں تصرفات کرنے کے بارے میں ان خیالات کا اظہار فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تصرفات کو اپنی ملکیت کے دائرہ میں محدود رکھے تو دوسرے شخص حکومت کے ذریعہ اسے روک نہیں سکتا البتہ دینی نقطہ نظر اور باہمی ہمدردی کے تقاضوں سے اسے تصرفات سے روکا جاسکتا ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے مستحسن قرار دیا کہ پڑوسی کو اس کے اپنے ملک میں ایسے تصرف سے روک دیا جائے جس سے اس کے پڑوسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہو۔ اس لئے کہ حدیث میں وارد ہے لا ضرر ولا ضرار۔ نہ نقصان خود اٹھایا جائے نہ دوسروں کو پہنچایا جائے (نیز اس لئے کہ ان کے زمانہ میں لوگ پڑوسی کے وہ حقوق پیش نظر نہیں رکھتے تھے جو اسلام نے ان پر واجب کئے ہیں چنانچہ منع ضرر کے بارے میں حکومت کے فیصلے ان پر ناطق ہونے لگے کیونکہ ان میں ایسا تدبیر نہیں پایا جاتا تھا کہ وہ بذات خود ایسے معاملات سے کنارہ کش رہے اور قضا کا مطلب ہی یہ ہے کہ امکانی حد تک شرعی احکام کو نافذ کیا جائے۔ ہاں مطلق ضرر میں محکمہ قضا دخل انداز نہیں ہوتا بلکہ اس ضرر میں جو فاحش قسم کا ہو۔ ابن الہمام فتح القدیر میں ضرر فاحش کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس سے مکان کے گرنے یا کمزور ہونے، یا بالکل تباہ یا ناقابل انتفاع ہو جانے کا خطرہ ہو یا اصلی ضروریات مثلاً روشنی کو روک دئے۔ ہاں آفتاب کی شعاعوں کو روکنا یا مکان میں ہوا کو نہ آنے دینا ضرر فاحش میں شامل نہیں کیونکہ ان کی موجودگی سے کسی حد تک ہی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

یہ سے متاخرین کا طریقہ اور یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے۔ علامہ قرافی تہذیب الفرق میں لکھتے ہیں: یہ امر بلاشبہ واضح ہے کہ جو شخص کسی جگہ کا مالک ہو وہ اس میں مکان تعمیر کر سکتا ہے اور اس کو اتنا اونچا کر سکتا ہے جس سے دوسرے شخص کو نقصان نہ پہنچتا ہو۔ وہ اس میں کنواں کھود سکتا ہے اور جتنا چاہے اسے گہرا کر سکتا ہے جب کہ دوسرے شخص کو نقصان کا خدشہ نہ ہو۔ اپنی ملکیت سے نفع اندوز ہونا امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط سے شرط ہے کہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچتا ہو۔

۱۔ سنن ابن ماجہ باب من بنی فی حقہ، موطا امام مالکؒ باب القضاء فی الرائق، سنن دارقطنی، کتاب الاقصیہ ص ۵۲۲، تخریج تحقیق کے لئے نیز دیکھئے نصب الرای ص ۳۸۲-۳۸۵ ج ۲ و شرح خمین لابن رجب ص ۲۱۷-۲۲۲ (ع-ح)



(۵۲)

# وقف کنندہ اور اس کے ارادہ اور وقت پابندی نہیں

امام ابو حنیفہؒ کی مقرر کردہ اساس یا آپ سے مروی افروغ جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو اس پر کوئی پابندی نہیں ہو سکتی۔ قاضی ثناء سے مقید کر سکتا ہے بلکہ نہ تصرفات سے منع کر سکتا ہے اگرچہ اس کے تصرف سے کسی کو ضرر کیوں نہ پہنچتا ہو۔ اگر دین اسے ایذا دے تو یہ ذاتی اور اخلاقی تدبیر سے متعلق ہے نہ کہ حکام بالا کے منع کرنے سے۔

ایسے ہی جب حکومت اسے مقید نہیں کر سکتی تو وہ اپنی ذات پر بھی کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ بنا بریں (اگر کوئی شخص اپنی کوئی ملکیت چیز وقف کر دے تو یہ وقف نہ اس کے لئے لازم ہوگا اور نہ اس کے وارثوں کے لئے۔

امام صاحب کا مذہب اور اس کے دلائل | گویا امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں "وقف" عاریت کی طرح ہے۔ اور اسی کی طرح اس کا نفاذ بھی ہوگا۔

یہ قول صرف حضرت امامؒ دیا زفرؒ کا کہہ لیجئے) کا ہے جس میں حضرتؒ کی نظر شاید فرد ہی کے مفاد یا احترام ہوتی ہے۔ دوسرے تقریباً سب ہی سلف کرامؒ لزوم و عدم جواز رجوع کا مسلک رکھتے ہیں اور صحابہ کا جس پر اجماع نقل کیا گیا ہے۔

اس مسلک سے فرد کے مقابلہ میں جماعت اور معاشرہ کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے جیسا کہ معلوم ہے وقف صدقات میں عموماً رہا ہی مفاد ملحوظ ہوتا ہے اور معاشرہ میں نچلا یا متوسط طبقہ اکثر اس سے دینی یا دنیاوی استفادہ کرتا ہے اسلام کی خصوصیات سے چونکہ اجتماعیت کو خاص طور پر ملحوظ رکھنا ہے۔ شاید اسی لئے وقف کو بھی حضرتؒ (باقی بر صفحہ ۶۳۱)

جیسا کہ مصنف الاسعاف<sup>۱</sup> اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں۔ ”صحیح بات یہ ہے کہ وقف سب کے نزدیک جائز ہے اختلاف صرف لزوم یا عدم لزوم میں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں وقف عاریت کا حکم رکھتا ہے اس بنا پر شے موقوفہ کے منافع وقف ہوں گے، اس کا ملک، مالک ہی کا رہے گا۔ اگر وقف کنندہ حین حیات اس سے رجوع کرے تو کر سکتا ہے گو کہ وہ ہے۔“ لیکن بقول صاحب البدائع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وقف نذر کی طرح واجب ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ ”وقف کے جواز میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقف کنندہ کی زندگی تک یہ صدقہ واجب ہوگا۔ جو شخص اپنا گھر یا زمین وقف کرے اس کو ان دونوں کا منافع صدقہ کرنے ہوں گے۔ اور یوں ہوگا گویا اس نے اس شے کی آمدنی

رقیقہ حاشیہ از صفحہ ۶۳۰) امام شافعیؒ اسلام کی ایک خصوصیت شمار فرمایا ہے (کتاب الامم ص ۲۷۵ و ۲۸۱ ج ۳) ظاہر ہے اگر اس میں لزوم نہ ہو اور مالک یا اس کے وارثوں کو جب چاہیں ان کو فسخ کا حق رہے تو اس سے اجتماعی مفاد کو دھچکا لگے گا۔

وقف کے جواز اور لزوم کی بنیاد حضرت عمرؓ کے وقف کی مشہور متفق علیہ حدیث پر ہے جس میں فرمایا گیا ہے لا بیع اصلها ولا یوہب ولا یورث الحدیث اس روایت کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں والعمل علی هذا عند اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم لا نعلم بین المتقدمین منهم فی ذلك اختلافاً فی اجازة وقف الارضین وغیر ذلك (جامع ترمذی باب ما جلد فی الوقت) امام طحاوی اس حدیث کے بعد لکھتے ہیں کہ شے موقوفہ واقف کے ملک سے نکل کر اللہ تعالیٰ کے ملک میں بائیں معنی چلی جاتی ہے کہ واقف کو اس کی خرید و فروخت کا کوئی حق نہیں رہتا۔ ان ذلك جائز وانها قد خرجت بذاک من ملک الی اللہ تعالیٰ ولا سبیل له بعد ذلك ان بیعها پھر لکھتے ہیں۔ ومن قال بذاک ابو یوسف ومحمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہما وہو قول اهل المدينة واهل البصرة وشرح معانی الآثار ص ۲۲۹ ج ۲) خود امام طحاوی نے بھی اسی مسلک کو پسند کیا ہے والی هذا الذہب وبہ اقوال (المیضاً ص ۲۵۱ ج ۲) حافظ ابن حجرؒ نے بحوالہ امام طحاویؒ امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ پہلے امام ابو یوسفؒ اپنے استاد کے ہنوا تھے لیکن حدیث وقف عمرؓ پہنچی تو رجوع کر لیا اور عدم بیع کے قائل ہو گئے اور کہا اگر حضرت امامؒ کو یہ حدیث مل جاتی تو وہ بھی لزوم کے قائل ہو جاتے۔ کان ابو یوسف یبجز بیع الوقف قبلہ حدیث عمرؓ فقال لا یبیع احد اخلاد ولا یبلغ ابلا حنیفة فقال بہ فخرج عن بیع الوقف حتی صار کانه لا خلاف فیہ بین احد رفق الباء

ص ۳۹ ج ۳) مسئلہ کی پوری تحقیق کیلئے دیکھئے المحلی ص ۱۷۵-۱۸۲ ج ۹ ذیل الاوطار ص ۱۲۷-۱۳۱ ج ۶ و کتاب الامم ص ۲۷۵-۲۸۲ ج ۳ (حاشیہ صفحہ ۶۳۰) لہ الاسعاف فی احکام الاوقاف از شیخ ابراہیم بن موسی الطرابلسی الخفی متوفی ۵۹۲۴ھ (دع ۱۰۰ ج ۱)

صدقہ کرنے کی نذر مانی تھی

صاحب البدائع اور صاحب الاسعاف کے بیانات میں صحیح و تطبیق یوں ہوگی کہ صاحب البدائع دینا  
فقوئے کے اعتبار سے وجوب کا ذکر کرتے ہیں جب حصولِ ثواب کے لئے کوئی چیز وقف کی گئی ہو۔  
بخلاف ازیں صاحب الاسعاف سرکاری طور سے جواز کا ذکر کرتے ہیں۔ لہذا دونوں میں کوئی تضاد نہیں  
وقف حصولِ ثواب کے اعتبار سے واجب ہے مگر حکمِ قضا کے لحاظ سے جائز امام ابوحنیفہؒ کے  
نزدیک روزی حالتوں میں مالک، اپنے وقف کا پابند نہیں اور اس میں تصرفات سے اس کو روکا  
نہیں جاسکتا۔ وہ جیسے چاہے کر سکتا ہے کیونکہ وقف کردہ چیز اس کی ملک ہے اور شرعی نقطہ نظر سے  
اس کو اس میں تصرف کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مالک کو اس کی ملکیت میں ہر طرح کی آزادی  
دیتے تھے۔ اور کسی پابندی کے قائل نہ تھے۔ وقف کے بارے میں بھی آپ کا نظریہ یہ تھا کہ وقف کنندہ  
اصل چیز کا مالک رہتا ہے اور وہ حسبِ مرضی اس میں تصرف کر سکتا ہے، آپ کے نظریہ کی تائید میں نقلی و  
عقلی دلائل پیش کئے گئے ہیں۔ نقلی دلیل میں وہ روایت ہے جسے امام طحاویؒ نے ابن عباسؓ سے روایت  
کیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ سورہ نساء اور احکام وراثت  
نازل ہونے کے بعد جس (وقف) سے منع فرماتے تھے۔ نیز امام بیہقیؒ ابن عباسؓ سے روایت کرتے  
ہیں کہ جب آیت وراثت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا لا یجس عن خرافض اللہ۔ اس میں شبہ نہیں  
کہ مالک کو اصل چیز میں تصرف کرنے سے روکنا اور وارثوں کی طرف منتقل نہ ہونے سے روکنا  
خرافض سے روکنے کے سوا اور کیا ہے؟

نیز ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے اس وقف کے بارے میں جس کا حکم  
نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا۔ فرمایا کرتے تھے: "اگر میں نے اپنے صدقہ کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

لے شرح معانی الآثار ص ۲۵۰ ج ۲ لیکن اولاً یہ روایت ضعیف اور ناقابلِ حجت ہے رالمحلی ص ۱۷۷ ج ۹ ونیل الاوطار

ص ۳۰ ج ۶) ثانیاً امام طحاوی حنفی نے بھی اس کو زبانا بجاہلیت کے اوقاف رجیرہ، سائبہ وغیرہ پر محمول کیا ہے

شرح معانی الآثار ص ۲۵۱ ج ۲ (ع-ح)

لے اس کی سند بھی ناقابلِ حجت ہے (نیل الاوطار ص ۳۰ ج ۶) (ع-ح)



سے نہ کیا ہوتا تو اسے واپس لے لیتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف رجوع سے مانع نہیں بلکہ وقف کو  
چیز میں تصرف کرنا بھی روا ہے۔ حضرت عمرؓ کو اس میں تصرف کرنے سے صرف یہ امر مانع تھا کہ آنحضرتؐ کے  
حین حیات جو فیصلہ وہ کر چکے تھے وہاں شعاری اور محبت و اطاعت کی بنا پر اس میں وہ تبدیلی نہیں کرنا  
چاہتے تھے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ وقف میں تصرفات سے روکنا فقہ کے دو مسلمہ قاعدوں کے خلاف ہے۔ پہلا قاعدہ  
ملکیت کے تقاضا کا ہے کہ مالک کو بیع، ہبہ، رہن اور دیگر فوائد و منافع میں پوری آزادی ہونی چاہیے۔  
جس تصرف سے اس کی آزادی میں خلل آتا ہو وہ باطل ہے جب کہ وہ تصرف نص شرعی صریح پر مبنی نہ  
ہو۔ اس لئے کہ اس سے لازم کی لزوم سے علیحدگی ہو جائے گی۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز کسی  
کے ملک ہو جاتی ہے تو وہ اس کی ملکیت سے نکل کر غیر مالک کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔

بنا بریں جس وقف میں تصرفات کی اجازت نہ ہو وہ دونوں قواعد میں سے ایک کے ضرور مخالف  
ہوگا۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وقف کنندہ کی ملکیت موجود ہے جیسا کہ امام مالکؒ اور شیعہ امامیہ کا خیال ہے تو یہ  
قاعدہ اول کے خلاف ہوگا کیونکہ یہ ملکیت قطعی طور سے بے نتیجہ ہے، اور اگر یہ کہیں کہ اس کی  
ملکیت سے نکل کر کسی اور کی ملک ہو گئی تو یہ دوسرے قاعدہ کے خلاف ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے  
کہ وقف شدہ چیز اللہ کے ملک میں چلی جاتی ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو ہر چیز کا مالک ہے  
ملکیت کا مطالب یہ ہے کہ اس کی بنا پر مالک کو بیع، ہبہ، رہن اور دیگر تصرفات میں پوری آزادی حاصل  
ہو اور میراث ہونے کے لحاظ سے وارثوں کی جانب منتقل ہو۔ ظاہر ہے کہ ان امور کا انتساب خدا کی  
طرف مناسب نہیں ہے۔ رہا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ قول کہ اوقاف کا مالک اللہ تعالیٰ ہے  
تو یہ مجازی قسم کا کلام ہے۔ اور اس میں کوئی فقہی حقیقت نہیں۔ لیکن اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ  
کی ملکیت کا معنی بیت المال کی ملکیت ہے تو یہ درست ہے، مگر کسی سے ایسی صراحت ہمارے علم میں  
نہیں، گو یہ قول بھی باطل ہوگا۔ اس لئے کہ اوقاف بیت المال کے مصارف سے مقید نہیں ہوتے۔ پھر یہ  
کہنا کیونکہ صحیح ہوگا کہ اوقاف بیت المال کی ملک ہیں یا یہ کہ اللہ کی ملک میں ہونے کا معنی بیت المال کا

لے شرح معانی الآثار ص ۲۵۰ جلد ۲۔ لیکن سند منقطع ہونے کی وجہ سے اعتبار و اعتقاد کے ناقابل۔

لکھتے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ بیعت المال کے متولی کو اوقاف کے فروخت کرنے کا حق حاصل نہیں۔ لہذا اس ملکیت کا کوئی فائدہ نہیں۔

یہ ہیں امام ابو حنیفہ کے اس نظریے کے دلائل و براہین جس میں ایک جمہور فقہاء کے مخالف تھے۔

### دوسرے فقہاء کے دلائل

جمہور فقہاء کے بھی بہت دلائل ہیں مثلاً حضرت عمر کا وقف جس کی طرف

اوپر اشارہ گزرتا ہے نیز دیگر صحابہ بھی اپنی جائداد وقف کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ حضرت جابر فرماتے ہیں

”صحاب رسول میں جو بھی صاحب استطاعت ہوتے وہ اپنی جائداد وقف کیا کرتے تھے حضرت امام شاہ فرماتے ہیں

”متعدد ہاجرین و انصار کے صدقات (اوقاف) سے متعلقہ روایات مخطوطہ میں جو ان کی اولاد و احباب

سے روایت ہوتی چلی آئی ہیں یہ روایات عام طور سے مشہور ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں

پایا جا سکتا ہے۔ مگر منہ اور مدینہ منورہ کے اکثر صدقات وہی ہیں جو اسلاف کے وقف کردہ

ہیں اور جن کی انہوں نے اپنے حین حیات تولیت بھی کی۔ یہ واقعات اس قدر مشہور ہیں کہ ان کا نقل

کرنا سراسر تکلف ہے۔“ صاحبین (ابو یوسف، محمد بن مسلمہ) کے مسلک کو فقہی طریقہ سے مؤید کرتے ہوئے فقہاء

کہتے ہیں کہ کسی چیز کا مالک سے غیر مالک کی طرف پہنچ جانا بھی ایک شرعی اصول ہے مثلاً عتیق (غلام

آزاد کرنے) کے مسئلہ میں کہ ایک خاص چیز جو اپنی ملکیت ہوتی ہے غیر مالک کی طرف منتقل کر دیا جائے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کو عتیق پر قیاس کرنا صحیح الفارق ہے۔ اس لئے کہ وقف کا معنی صاحبین

کے نقطہ نظر سے یہ ہے کہ ایک چیز جو ملک بناٹی جا سکتی ہو اور طبعاً مخلوک ہو اس میں بیع، شرا، ہبہ

لینے اور دینے کے احکام بھی جاری ہو سکتے ہوں اس کو غیر مالک کی طرف منتقل کر دیا جائے۔

لے صاحبین کو غیر ہما کے موقوف کی وضاحت میں کہا جا سکتا ہے کہ ذاتی ملکیت کا مطلب ہوتا ہے کہ مالک ہی

مخلوک چیز کے منافع کا استحقاق رکھتا ہے اگر کوئی شخص ان ہی منافع کو مخلوق خدا کے دینی یا دنیاوی مفاد کی طرف اللہ تعالیٰ

کے نام ہمیشہ کے لئے منتقل کر دے تو اس کا نام وقف ہے۔ یہی معنی اللہ تعالیٰ کے ملک میں کر دینے اور

اس کی طرف انتساب کا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مسجد اللہ تعالیٰ کے نام وقف ہوتی ہے جس کو حضرت

امام بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بنا بریں مصنف کی یہ تقریر تکلف ہی دکھائی دیتی ہے جس کا کوئی خاص اثر مسلک جمہور پر

نہیں ہے۔ بلکہ اللہ اعلم (دع۔ ح)۔ لے شروع بحث میں اس کے کچھ الفاظ گزر چکے ہیں۔ تفصیل کے لئے صحیح بخاری کتاب

الوصایا باب الوقف و کیف یکتب وغیرہ ملاحظہ ہو (دع۔ ح) لے کتاب الامم ص ۲۷۶ ج ۳۔ نیز دیکھئے المغنی ص ۱۸۶ ج ۱

دع۔ ح ۱۸۶

مگر عتق میں یہ بات نہیں کیونکہ عتق کا معنی تو آدمی کو غلامی کی زنجیروں سے آزاد کر دینا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آدمی ملک میں آنے والی چیز نہیں ہے۔ غلامی تو اس کا عارضی وصف ہے اور عتق اس پابندی کو دور کرنے کا نام ہے۔ غلامی سے آزاد ہونے کے بعد مسائل اپنے اصل کی جانب اڑتے آتا ہے۔ اس وقت میں ایک چیز کو اس کے اصل سے نکال کر غیر اصل میں داخل کیا جاتا ہے۔ اور عتق میں ایک چیز کو اس کے اصل کی جانب واپس کیا جاتا ہے، لہذا وقف کو عتق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

یہ سے وقف سے منعلقہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کہ آپ نے وقف کو مالک کے گلے میں ایک طوق قرار دیا ہے جو اپنے ملک میں تصرف کرنے سے مانع ہے نیز یہ کہ فقہی نقطہ نظر سے بھی یہ بات کسی مضبوط اساس پر مبنی نہیں۔ پھر آپ کو اپنی رائے کی تائید میں چند آثار بھی مل گئے۔ ان آثار کے بارے میں فقہاء کی جو رائے بھی ہو، امام صاحبؒ کے نزدیک بہر حال قابل ترمیم ہیں کیونکہ ان کے راوی ثقہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جو آثار پائے جاتے تھے وہ آپ کی نگاہ میں زیادہ اہمیت کے حامل نہ تھے۔ اس کی بڑی وجہ آپ کے نزدیک یہ تھی کہ آپ کے اختیار کردہ آثار آپ کے اس رجحان کے نتیجے تھے کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرفات کی پوری آزادی حاصل ہونی چاہیے اور اسے یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ وہ شارع کے عطا کردہ حقوق و مراعات سے کما حقہ استفادہ کر سکے۔ مالک پر صرف وہی پابندیاں عائد کی جائیں جو یا شکل واضح اور محکم ہوں، اور ان میں تاویل و تخریج کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

یہ فقہ حنفی کے چند مسائل ہیں جو اگرچہ مختلف اسالیب میں بھیج تھے اور مختلف موضوعات سے متعلق ہیں مگر بایں ہمہ یہ مختلف و متنوع مسائل ایک فکری شیرازہ میں منسلک ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ امکانی حد تک شخصی آزادی کو قائم رکھا جائے۔ اور ایک عاقل بائع مالک کے تصرفات پر جہاں تک ہو سکے کوئی پابندی عائد نہ کی جائے۔ جب کوئی شخص اپنی ملکیت کی حدود اور اپنے شخصی معاملات میں تصرف کرتا ہو نہ قاضی اسے روک سکتا ہے اور نہ کوئی اور ان فقہی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ عورت اپنی شادی کے بارے میں مکمل طور سے آزاد ہے اگر شادی کرنے سے عورت کے کنبہ کو عارضی ہوتی ہو تو اولیاء کو اختیار حاصل ہے۔ گویا ولی اسی صورت

سہ حسب تصریحات اہل علم و تحقیق یہ اجماعیث و آثار ضعیفہ و ناقابل حجت ہیں جیسا کہ اوپر ذکر (ع۔ ح)

سہ اس اصل کے تحت ذکر کی ہوئی ان تصریحات پر مناسب تمام گفتگو تعلیقات میں اوپر ہو چکی ہے (ع۔ ح)

عہ عتق کا معنی ہے۔ حق تصرفات کا مالک سے خود مملوک کی طرف انتقال۔ پس قیاس درست ہوا۔ (ع۔ ح)



میں با اختیار ہوگا جب عورت غیر کفو سے شادی کر رہی ہو اور یہ اس کے کنبہ کے لئے باعث ننگت  
 — ایسے ہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں سفید دم عقل پر حرج نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ اپنے مال میں  
 کلمتہ آزاد ہے۔ اس لئے اپنے تصرفات کے نتائج کا خواہ اچھے ہو یا بُرے خود ذمہ دار رہی اصول مقروض  
 میں کار فرما ہے کہ اس کا مال ترق نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر پابندی لگائی جاسکتی ہے۔ البتہ جہر واکراہ  
 کے ہر طریقہ سے اسے اداء قرض پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ قرض خواہ یا قاضی (حج) کو اس کے مال پر  
 دست درازی کا کوئی حق نہیں۔ تحفظ حقوق کے پیش نظر انہیں صرف اداء قرض پر مجبور کرنے کا حق حاصل  
 ہے۔ اس کے مول انہیں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اتہا یہ ہے کہ کوئی چیز مالک کو اپنی ملکیت میں بقید  
 نہیں کر سکتی۔ یہاں تک کہ وہ خود بھی اپنی ذراست پر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا کیونکہ حق ملکیت  
 کا مطلب یہی ہے کہ وہ تصرفات میں آزاد ہے، وہ جب تک مالک رہے گا متصرف بھی رہے گا  
 اور لازم و ملزوم میں انحصار کا کوئی امکان نہیں۔

(۵۳)

## شرعی حیلے

اکثر علماء کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے متعدد فقہی حیلے منقول ہیں جو شخص کسی تنگی میں مبتلا ہوتا تو آپ ان حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ دے کر اس کی گنج خلاصی کرتے۔ آپ کا وہ فقہی حکم شریعت کے ثابت شدہ قواعد و اصول کے مطابق ہوتا۔ آپ کے مناقب کی کتابوں میں ان نواح و حیل کے چند واقعات مذکور ہیں جن میں سے بعض کا تعلق منقولاتِ ایمان سے ہے اور بعض کا دیگر مسائل سے۔

بعض لوگوں کا دعوئے ہے کہ کتاب الحیل کے نام سے آپ امام ابو حنیفہؒ اور کتاب الحیل کی ایک کتاب بھی تھی جن میں لوگوں کو شرعی احکام اور فقہی پابندیوں سے نجات دلانے کے لئے مسائل تخریب کئے تھے چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ بن مبارکؒ نے فرمایا "جس کے پاس ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل ہو اور وہ اسے استعمال کرتا اور اس کے مطابق فتویٰ دیتا ہو تو اس کا حج باطل ہے اور اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی" ایک روایت یہ بھی ان سے منقول ہے من نظرتی کتاب الحیل لابی حنیفۃ احل ما حرم اللہ وحرم ما احل اللہ جس نے ابو حنیفہؒ کی کتاب الحیل کو دیکھا تو اس نے خدا کے محرمات کو حلال کر دیا اور حلال کو حرام قرار دیا) لیکن آج تک اس کتاب کا پتہ نہ چل سکا تا کہ مطالعہ کر کے معلوم کیا جاسکتا کہ اس میں حیلہ جات کی حدود کیا مقرر ہیں؟ کیا ان حیلوں سے آپ کا منشا بعض مذہبی قیود کی تنگ دانی میں وسعت پیدا کرنا اور شرعی دائرہ میں محدود رہ کر احکام کی تخریب کرنا تھا تا کہ دینی احکام میں سہولت پیدا ہو۔ اور

دین میں تنگی و دشواری کا شائبہ نہ رہے۔ یا اس کے برعکس آپ یہ چاہتے تھے کہ دین کے خلاف  
بناوت کی جائے، شرعی احکام سے فرار کا پایہ و اکیا جائے اور شرعی واجبات کو دنیا میں ادا کئے  
بغیر انہیں ساقط کر دیا جائے؟

یہ کیفیت ہمیں "کتاب الحیل" دستیاب نہیں ہو سکی۔ لہذا اصلی ماخذ کے مفقود ہونے سے آپ  
کے اختیار کردہ جیلہ جبات کا کوئی قابل اعتماد مصدر معلوم نہ ہو سکا۔ "کتاب الحیل" کے عدم وجود نیز اس  
حقیقت کے پیش نظر کہ آپ نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی۔ بلکہ آپ کے  
تلامذہ آپ کے زیر سرپرستی فقہی مسائل مدون کرتے تھے۔ ہم اس خیال کو ترجیح دیتے ہیں کہ آپ نے  
ایسی کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ اس نظریہ کو مزید تقویت اس امر سے پہنچتی ہے جس سے  
کتاب الحیل کی تصنیف کا دعویٰ ساقط از اعتبار ہو جاتا ہے۔ اس قول کے راوی عبداللہ بن مبارک، امام  
ابوحنیفہ کے ان تلامذہ میں سے تھے جو آپ کی انتہائی قدر کرتے تھے۔ وہ عبداللہ بن مبارک ہی تھے  
جنہوں نے امام ابو زاعریؒ کو ملک شام میں امام ابوحنیفہؒ کے فقہی پایہ اور آپ کے نظریات کی قدر و قیمت  
سنا گاہ کیا۔ اور مکہ کے دارالحنیظین میں ان کی ملاقات اور مناظرہ کی تمہید ڈالی۔ جیسا کہ ہم قبل ازیں  
بیان کر چکے ہیں۔ لہذا یہ بات کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ جس شخص کے نزدیک آپ کا  
مرتبہ اتنا بلند ہو کہ خلاصہ علم کے لقب سے ملقب کرے۔ پھر اس کے بعد یہ بھی کہیں۔ جو شخص امام ابوحنیفہؒ  
کی کتاب الحیل کو دیکھے گا وہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دینے کا مرتکب ہو گا۔

جب معاملہ یوں ہے تو اس قول کی نسبت امام عبداللہ بن مبارکؒ کی جانب درست نہیں۔  
اور اس سے یہ دعویٰ پایہ اعتماد سے ساقط ہو جاتا ہے کہ آپ نے کتاب الحیل نامی کتاب تصنیف  
کی تھی۔ کیونکہ یہ دعویٰ اسی روایت کی اساس پر مبنی تھا اور امام عبداللہ بن مبارکؒ کے ثابت شدہ  
اقوال سے اس کلبے بنیاد ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کی "کتاب الحیل" نامی کتاب ثابت  
کتاب الحیل امام محمدؒ کی تصنیف ہے | نہیں ہو سکی۔ ہاں امام محمدؒ آپ کے شاگرد کی کتاب الحیل  
کے نام سے ایک کتاب موجود تھی۔ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس میں امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ  
سے ایسے مسائل روایت کئے ہوں گے جن کی تخریج آپ نے اس لئے کی تھی کہ لوگوں کے لئے احکام



میں بہولت پیدا کی جائے اور مشہور و حرج کو دور کیا جائے

اس میں شبہ نہیں کہ امام محمدؒ کے تلامذہ کے زمانہ سے ہی کتاب الحیل کی نسبت ان کی طرف بھی محلِ شہادت رہی ہے۔ چنانچہ ابوسلیمان جوزجانی نے اس انتساب سے شدید انکار کرتے ہوئے کہا جو شخص یہ کہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الحیل نامی کتاب تصنیف کی تھی اس کی تصدیق نہ کیجئے۔ لوگوں کے یہاں جو ایسی کتاب پائی جاتی ہے وہ بغداد کے کتب فروشوں کی کاوش کی رہین منت سے خریدی گئی کے پیش نظر و سزاقتی کتابیں بچنے والے ایسی کتابوں کو ہمارے علماء کی جانب منسوب کر دیتے ہیں یہ کیونکر ممکن ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی کسی تصنیف کو اس نام سے موسوم فرمایا ہو تاکہ جاہلوں کو اپنی من مانی کاروائیاں کرنے کے لئے ایک حربہ ہاتھ آئے۔ ابوسلیمان امام محمدؒ کے شاگرد تھے جب آپ یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ امام محمدؒ نے کوئی ایسی کتاب تحریر کی ہوگی تو ان کی بات کو ماننا چاہیے مگر امام محمدؒ کے ایک دوسرے شاگرد ابوالحسن جو آپ کی کتب کے ایک راوی ہیں وہ اس کتاب کو روایت کرتے اور امام محمدؒ کی کتاب اتنے اور صراحتہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کی تصنیف ہے۔ بخسری اسی قول کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ زیادہ صحیح ہے۔

ہم اس کتاب کی صحت نسبت کے بارے میں شمس الاثمہ بخسری کی مخالفت نہیں کرنا چاہتے۔ البتہ ایک بات جی میں کھٹکتی ہے اور وہ یہ کہ امام محمدؒ کے ایک شاگرد اس کتاب کی نسبت میں اظہارِ شک و شبہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بغداد کے تاجران کتب کی جمع کردہ ہے۔ مقدم حیرت ہے کہ آپ ہی کے دوسرے شاگرد امام محمدؒ کی تصنیف بتاتے ہیں۔ ہم تحقیق و تدقیق سے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اصل حقیقت کیا ہے۔

ابوسلیمان اس پر اظہارِ حیرت کرتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس نام کی کوئی کتاب تصنیف کی ہو۔ اگر بات یہاں ختم ہو جاتی تو ہم سمجھتے کہ ابوسلیمان کو صرف کتاب کا نام تجویز کرنے سے انکار ہے۔ پھر ہم یہ سمجھنے میں ترقی بجانب ہوتے کہ یہ مجموعہ روایات بلاشبہ آپ کا تصنیف کردہ تھا۔ مگر نام بعد میں تجویز کیا گیا۔ عین ممکن ہے کہ ابوالحسن کی نظر سے جب یہ مجموعہ گذرا ہو اور ان کے خیال میں اس کو کتاب الحیل کے نام سے موسوم کرنا صحیح ہو تو شاید انہوں نے یہ نام تجویز کر دیا ہو۔

لے المیسوط للبخسری ص ۲۰۹ ج ۳ ص ۱۱۱ ایضاً

مگر قصہ مختلف ہے۔ ابو سلیمان تو یہ کہتے ہیں کہ یہ بغداد کے کتاب فروشوں کا جمع کردہ ہے اب لا محالہ  
 ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ یہ مجموعہ بلاشبہ انہی کا جمع کردہ ہے جیسا کہ ابو سلیمان سمجھتے ہیں۔ انہوں نے اس مجموعہ  
 کو امام محمد کے نام سے منسوب پایا تو اس کی توثیق کی غرض سے اسے آپ کے تلامذہ میں سے ایک  
 یعنی ابو حنیفہ کے روبرو پیش کیا۔ ابو حنیفہ نے اس پر ہر قسم کی توثیق ثابت کر دی اور جو روایات اپنے شیخ  
 سے نقل کی تھیں ان میں ان کے ہمنوا ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ مجموعہ آپ کی مرویات سے ہو گیا اور  
 ظاہر ہے کہ ابو حنیفہ اپنے استاد سے روایت کو نئے میں بڑے ثقہ اور امین سمجھے گئے ہیں۔ حاصل یہ کہ امام  
 محمد کے تلامذہ کے اقوال مختلفہ میں اس طرز جمع و توفیق سے قریب اطمینان خاطر ہو جاتا ہے۔

”کتاب الحیل“ امام محمد سے مروی ہے۔ اس کی نسبت میں جو اختلاف  
 متفقہ حلیوں کی نوعیت پایا جاتا ہے وہ آپ ملاحظہ کر چکے۔ بعد از تحقیق ہم اس نتیجہ پر پہنچے

ہیں کہ یہ فی الواقع آپ کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب الگ بھی موجود ہے اور الحاکم الشہید اسکافی میں اس کا خلاصہ  
 بھی لے آئے ہیں جس کی شرحی نے المبسوط میں شرح لکھی ہے۔ کتاب کا انتساب جیسا بھی ہو اس کے  
 مندرجات ان حیلہ جات پر روشنی ڈالتے ہیں جو امام ابو حنیفہ کے حلقہ احباب و تلامذہ میں عام طور سے سنا  
 تھے۔ یہ کتاب دراصل غلطی دلانے کے ان اطوار و اسالیب کی وضاحت کرتی ہے جن پر امام ابو حنیفہ  
 جاہد پیمانے جو آپ کے تلامذہ نے آپ سے سیکھے اور ان کی اساس پر مسائل میں غور و تامل کیا۔

اس کے علاوہ خصائص کی کتاب الحیل کا بھی پتہ چلا ہے جو امام کی کتاب  
 سے بڑی ہے، اس میں مسائل بھی زیادہ ہیں اور اس سے حیلہ جات کے

وجہ و الواقع کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ ان ہر دو کتب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حلیوں کے بارے  
 میں امام ابو حنیفہ کا منہج و مسلک کیا تھا۔ آیا ان سے محرمات و منوعات شرعیہ حلال ہو جاتے ہیں یا وہ  
 احکام اسلامیہ میں سہولت پیدا کرتے ہیں؟ نیز یہ کہ آیا یہ حیلہ شریعت محمدیہ کی وسعت اور تحفظ حقوق  
 کا اظہار کرتے ہیں یا ان کا مقصد ظواہر اعمال پر عمل کر کے شرعی مقاصد کو نظر انداز کرنا ہے؟ زیادہ  
 میں ان کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے یہاں حیلہ کی حقیقت کیا ہے اور اس کے  
 حدود میں کتنی وسعت پائی جاتی ہے۔

حیلہ کی حقیقت اور اس کی قسمیں | ان دونوں کتابوں کے مندرجات پر تبصرہ اور امام ابو حنیفہ

منقول جلد جات کو بیان کرنے سے قبل ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقدمین و متاخرین فقہاء کے نزدیک لفظ جیلہ سے کیا مراد ہے؟

بقول حافظ ابن قیم فقہاء تین قسموں پر جیلہ کا اطلاق کرتے ہیں۔

**پہلی قسم** اور وہ اس طرح کہ ایک معاملہ کو ایسی شرعی شکل دے لی جائے جس پر ظاہراً انصوں شرعیہ مطبق ہو سکیں۔ مگر اصلی مقصد یہ ہو کہ شریعت کی ایک حرام کردہ چیز کو حلال قرار دیا جائے۔ مثلاً وہ جیلہ جو لوگوں کے مال کو باطل طریقہ سے حاصل کرنے کے لئے اختیار کیے جاتے ہیں۔ یا ایک غیر شرعی امر کو شریعت کا لباس پہنانے کے لئے جیلہ تلاش کرنا۔ جیسے نکاح حلالہ، بیع عینہ یا جیسے عورت کا فریج نکاح کے لئے جیلہ تلاش کرتے ہوئے یہ کہنا کہ اس نے ولی کو اجازت نہیں دی تھی حالانکہ نکاح کرتے وقت وہ عاقلہ بالغہ تھی یا بالغ کا فریج بیع کے لئے جیلہ جوئی کرتے ہوئے یہ کہنا کہ وہ بیع کرتے وقت اس چیز کا مالک نہ تھا اور جو مالک تھا اس نے اجازت نہیں دی تھی۔

ابن قیم اس قسم کے بارے میں فرماتے ہیں: "مذکورہ بالا قسم کے جیلہ جات کے بارے میں کسی مسلمان کو مجال شک و شبہ نہیں کہ کبیرہ گناہ اور شرعی محرمات کی بدترین قسم ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کے دین سے استہزا اور اس کو لہو و لعیب قرار دینے کے مترادف ہیں۔ یہ کذب بیانی کی بنا پر حرام ہیں اور مقصود کے اعتبار سے بھی محرمات میں داخل ہیں کیونکہ ان کا مقصد حق کو باطل قرار دینا اور باطل کا اثبات ہے۔"

پہرہ جیلہ جو بذات خود اگرچہ حلال ہو مگر ابطال حق کا وسیلہ بنتا ہو وہ حرام ہے جیلہ کبھی کبھی واقف اور ہونے کے اعتبار سے حرام ہوتا ہے مگر باقی ہمدہ اثبات حق اور تیزید باطل کا واحد ذریعہ ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا حق دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہے۔ اس کو صرف بقیہ اور شہادت سے ثابت کیا جاسکتا ہو مگر شہادت موجود نہ ہو اور مدعی دروغ گوئی سے کام لیتے پر مجبور ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کے لئے یہ جیلہ جائز ہوگا جبکہ مقصود جائز اور حلال ہے۔ مگر وسیلہ حصول حرام ہے۔

۱۔ طلاق ثلاثہ مغایبہ کے بعد طلاق دینے والے نماز کے لئے حلال کرنے کی غرض سے یہ جیلہ کہ دوسرے کسی شخص سے نکاح اس سے طلاق حاصل کر لینے کی نیت سے کرنا۔ یہ نکاح تحلیل یا حلالہ ہے (دعا ص) ۲۔ ایک قسم کی

بیع جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مل سکتی ہے (دعا ص)



کیا جائز کام اور اپنے حق کے حصول کے لئے اس کو اجازت ہے کہ وہ باطل کی آغوش میں پناہ کے محافظ  
ابن قیم اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں۔ وہ شخص ناجائز وسیلہ اختیار کرنے کی بنا پر ضرور گناہگار ہوگا۔  
اگر یہ مقصود جائز ہی کیوں نہ ہو۔ اسی صورت پر یہ حدیث محمول ہے احلامانۃ الی من ائتمنتک ولا  
تخن من خانک ذامانت اداکر واور کسی کی خیانت کے جواب میں خیانت نہ کرو)

دوسری قسم | یہ ہے کہ وہ تدبیر و حیلہ بھی مشروع ہو اور اصل مقصود بھی مشروع اور جائز ہو اور یہ سوال  
حصول مقصد کے اسباب قرار دیئے گئے ہوں۔ یہ قسم ان تمام شرعی اسباب کو شامل ہے  
جنہیں شارع نے وضع کیا ہے اور انہیں ان کے شرعی مقتضیات کا ذریعہ بنایا ہے۔ ان حیلہ جات  
میں اسباب شرعیہ کو آخری حد تک کسب کمال کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ یہ قسم ایک عمدہ تدبیر ہے جس کا  
فاعل لائق ستائش ہوتا ہے نہ کہ قابلِ مذمت۔ جو مفتی ان حیلہ جات کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہے وہ ایک  
خالص حلال چیز کا حکم دیتا ہے اور میرے خیال میں تو حیلہ کی جو تعریف فقہانہ نے کی ہے وہ سب سے ان  
پر صادق ہی نہیں آتی۔ لہذا انہیں حیلہ قرار دینا کسی طرح موزوں نہیں۔

تیسری قسم | ایک ایسے مباح و جائز طریقہ کو حق کے حاصل کرنے یا دفع ظلم کا ذریعہ بنایا جائے  
جو طریقہ وضع اس کے لئے نہیں کیا گیا بلکہ بنایا گیا دوسری اغراض کے لئے ہوتا ہے  
مگر اسے ایک صحیح مقصد کے وسیلہ کے طور پر استعمال کیا جائے یا اس کی وضع تو اسی مقصد کے لئے ہوتی  
ہو مگر عام طور پر وہ معلوم نہ ہو۔ دوسری اور تیسری قسم میں فرق یہ ہے کہ دوسری قسم میں وسیلہ کی وضع اس  
کے مقصد کے لئے بالکل واضح ہوتی ہے۔ اس راستہ پر چلنا ایک عام معمول ہے جب کہ تیسری قسم میں وسیلہ  
کی غرض مختلف ہوتی ہے اور اسے ایسے مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جس کے لئے اسے وضع نہیں  
کیا گیا یا وسیلہ اس مقصد کو پہنچانے کے لئے ہے مگر یہ عام لوگوں کی حدودِ علم سے باہر ہوتا ہے۔ اس کی مثال  
یہ ہے کہ کوئی شخص دو سال کی مدت کے لئے ایک مکان کرایہ پر لے اور اسے خطرہ لاحق ہو کہ مالک مکان  
اس دوران میں اس سے زہوکہ نہ کرے اور ناجائز طریقہ سے کرایہ کو نسخ نہ کر دے۔ تو کرایہ پر دینے  
والایوں کہہ دے کہ مجھے دراصل اس کا اختیار حاصل نہ تھا یا یہ کہ میرے کرایہ پر دینے سے قبل یہ مکان  
کسی اور کو کرایہ پر دیا جا چکا تھا تو اس میں کرایہ دہر کے لئے محتاط صورت یہ ہے کہ وہ مالک کو کرایہ پر

حاصل کردہ چیز پر قابض ہونے کا ذمہ دار ٹھہرا لے۔ پچانچہ اندریں صورت اگر اس میں کسی اور کا حق ثابت ہو جائے یا کسی وجہ سے اجارہ فاسد ٹھہرے تو کرایہ دار مالک سے وہ رقم وصول کر سکے گا جو وہ اسے ادا کر چکا تھا۔

سوال یہ ہے کہ متقدمین ائمہ حنفیہ کے مجوزہ احناف کے مجوزہ حیل کی کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں | حیلہ جات کس قسم سے تعلق رکھتے ہیں؟ ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ جو حیلہ امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب ہیں اور پھر آپ کے اصحاب و تلامذہ نے آپ کا یہ فقہی طرز و منہل آپ سے سیکھا۔ آیا ان کا تعلق حیلہ جات کی اس قسم سے ہے جس سے شارع کے حلال حرام سے متعلق مقاصد ختم ہو جاتے ہیں اور اسلامی شریعت کے یہ بلذریعہ انوائض و غایات فوت ہو جاتے ہیں جو اسلامی احکام و شارع میں ملحوظ ہیں؛ یا ان حیل کی نرضی ان مقاصد کو آسان بنانا اور شرعی حقوق تک پہنچنے کے ایسے ذرائع کو واضح کرنا ہے جن کے راستہ میں فقہی حدود و قیود حائل نہ ہو سکیں اور بعض حالات میں ان تک پہنچنا دشوار نہ ہو۔ اندریں صورت ان حیلہ جات کا مقصد یہ ہو گا کہ بعض فقہی شرائط کے نافذ کرنے میں جو ظلم اور ضیاع حق پایا جاتا ہے اس کو رفع کیا جاسکے اور ان شرائط کی تطبیق اور حقوق کا نفاذ کسی ظلم و تعدی اور شرع اسلامی کو ترک کئے بغیر عمل میں آسکے۔ بنابرین نکتہ کی کتاب الحیل والمخارج اور امام محمد کی کتاب الحیل کے دقیق مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے حیلہ جات کا تعلق دوسری قسم سے ہے نہ کہ پہلی قسم سے۔ حافظ ابن قیمؒ کے ذکر کردہ اقسام میں یہ تیسری قسم میں داخل ہیں۔ ان حیلہ جات سے اپنا حق حاصل کیا جاتا ہے یا ایسے مباحات سے ظلم کا ازالہ کیا جاتا ہے جو درحقیقت اس کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر حصول حق یا دفع ظلم کے لئے ان سے کام لیا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے منقول حیلہ جات کی تقسیم و توضیح کی طرف توجہ عبادات میں حیلوں سے استرازا دینے سے قبل ہم ایک بات بتانا چاہتے ہیں جو ہم نے خاص طور پر دیکھی ہے اور جس سے ہمارے بیان کردہ بات کی تائید اور وضاحت ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان

لہ اعلام الموقعین (۲۸۶-۲۹۲ ج ۳ طبع بیروت) اور اعلام کی ریخت شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے کلام پر مبنی اور گویا اس کی شرح ہے۔ ملاحظہ ہو اقامۃ الدلیل علی البطلان التحلیل ص ۹۴-۹۶ (دع-ح)



دونوں کتابوں کے باب العبادات میں نہیں صرف ایک ہی جیلہ مل سکتی ہے جو متعلقہ زکوٰۃ ہے جیسا کہ ہم  
 ذکر کریں گے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان ائمہ اعظامؒ کا عبادات کو جیلوں سے دور رکھنا اس امر کی بین  
 دلیل ہے کہ یہ اکابر جیلہ حیات سے شرعی مقاصد کو ٹالنا نہیں چاہتے تھے اور نہ ظاہری اتباع دین  
 سے مخلصی چاہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات نیت پر مبنی ہیں جس کا تعلق اللہ تعالیٰ اور بندہ  
 کے باہمی رابطہ سے ہے وہی اس پر گرفت کرے گا وہ علیم وخبیر ہے اور کائنات عالم کی کوئی چیز  
 اس سے پوشیدہ نہیں ہے۔ اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے عبادات کا مسئلہ بندہ و خدا کے باہمی تعلق سے عبارت ہے  
 نیز اکابر انحصار بھی نیت کی اچھائی یا برائی پر ہے جیسا کہ حدیث نبویؐ میں ارشاد ہے من کانت ہجرتہ الی اللہ  
 ورسولہ فہی ہجرتہ الی اللہ ورسولہ من کانت ہجرتہ لدنیا یصیبہا واما ما آتیہا فہی ہجرتہ الی ما ہا جلالہ ربہ علی  
 ہجرت اللہ اور اسکے رسول کی طرف ہو تو اسکی ہجرت یقیناً خدا و رسول کی طرف ہوگی اور جو حصول دنیا یا کسی عورت کو نکاح میں  
 لے کر ہجرت کرے تو اس کی ہجرت اسی چیز کی طرف ہوگی جس کی طرف اس نے ہجرت کی۔

جو جیلہ زکوٰۃ کے بارے میں منقول ہے اس کا تعلق اس بات سے ہے کہ جملہ امور میں بہتر امر کو ترجیح دینی چاہیے اور شریعت  
 بلند پایہ مقاصد کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے، تو مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کا مقروض ہو۔ قرض خواہ یہ سمجھتا ہو کہ جو  
 زکوٰۃ میرے ذمہ واجب الادا ہے اس کا سب سے زیادہ مقدار مقروض ہے۔ اسکا خیال ہے کہ مقروض کو زکوٰۃ دینے کا عمدہ طریق  
 یہ ہے کہ اسکا قرض اسے معاف کر دیا جائے۔ مگر وہ محسوس کرتا ہے کہ بعض فقہی شرائط اسکے اس مقصد میں تنگ بنا رہی  
 جو شرعی مقاصد کے مطابق ہے اور اس کے بالکل منافی نہیں۔ وہ فقہی شرط یہ ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ کا مال سپرد کرنے  
 وقت نیت کرنی چاہیے کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے۔ لیکن یہاں یہ صورت نہیں اسلئے کہ پیش آمدہ صورت میں سپرد کرنا  
 ہی نہیں تو نیت کیسے کی جائے گی۔ اختلاف اس سلسلے میں ایک جیلہ ذکر کرتے ہیں کہ امام صاحب سے سوال ہوا۔

”ارشاد فرمائیے! اگر ایک شخص کا کچھ مال ایک فقیر کے ذمہ واجب الادا ہو سوہ چاہتا ہے کہ

اپنا قرض مقروض پر صدقہ کر دے اور اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ شمار کر لے۔ اس بارے میں کیا

حکم ہے؟ امام صاحب نے فرمایا: اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

میں نے دریافت کیا پھر اس کے لئے کون سا طریق اختیار کرنا چاہیے؟ ارشاد ہوا۔

”اس کا طریقہ یہ ہے کہ مقروض کو اپنے قرض کے برابر مال دے اور اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ شمار

لے۔ صحیحین کی یہ مشہور حدیث ہے۔ اصل کتاب کے الفاظ کو مراجعت کے بعد درست کر دیا گیا (مع سلح)



کے مقروض اسے لے کر ادائیگی قرض کے لئے قرض خواہ کو دے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ جو مال قرض خواہ نے مقروض کو دیا ہے وہ اسے اپنے مال کی زکوٰۃ تعلق کر سکتا ہے۔ میں نے دریافت کیا اگر قرض خواہ کا کوئی شریک ہو تو اس بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ امام صاحب نے ارشاد فرمایا: اس سے غلطی کا طریقہ یہ ہے کہ مقروض قرض خواہ کے حصہ کے برابر رقم بطور ہبہ دے۔ قرض خواہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرض کو لوٹا دے اور اسے اپنے مال کی زکوٰۃ تعلق کرے۔ اس طرح اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی پھر اپنے حصہ کا قرض اسے معاف کر دے۔ مقروض اس طرح قرض سے بری ہو جائے گا۔ اور قرض خواہ کا شریک اس میں شرکت نہ کر سکے گا۔

۱۳۳ طبع شہادت جرمی۔ آخری قسم کی وضاحت یہ ہے کہ ایک فقیر آدمی دو شخصوں کا مقروض ہو یعنی وہ اس کے قرض میں شریک ہوں۔ اس صورت میں جب ایک قرض خواہ اسے زکوٰۃ کا مال اپنے قرض کے حصہ کے برابر دے گا۔ تو اس کا ساتھی بھی اس میں شریک ہو جائے گا۔ اس سے بچنے کے لئے یہ حیلہ کرنا چاہیے کہ مقروض وہ رقم قرض خواہ کو ادائیگی قرض کے لئے دے بلکہ ہبہ کے طور سے دے پھر قرض خواہ ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

خصانہ نے زکوٰۃ میں دو حیلے اور بھی بیان کئے ہیں۔ پہلا حیلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص زکوٰۃ کا مال کسی میت کا کفن خرید کرنے کے لئے دینا چاہے جب کہ نہ میت نے کچھ مال چھوڑا ہو اور نہ اس کے وارثوں کے پاس مال ہو۔ تو یہ جائز نہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ کی شرط پیردگی ہے اور وہ یہاں پائی نہیں جاتی۔ اس میں حیلہ کی صورت یہ ہے کہ مال میت کے گھر والوں کو دے دیا جائے اور وہ اسے کفین و تخبیر پر خرچ کر دیں۔ زکوٰۃ میں دوسرا حیلہ یہ ہے کہ مسجد کی تعمیر پر زکوٰۃ کا مال صرف کرنا جائز نہیں کیونکہ تسلیم یعنی پیردگی کی شرط منقودہ ہے۔ لیکن اگر وہ شخص مسجد کے گرد و نواح میں بسنے والے فقراء کو دے دے اور وہ اس سے مسجد تعمیر کر لیں تو جائز ہے۔ خصانہ حیلہ کی اس صورت میں اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اگر زکوٰۃ ادا کرنے والا اس علاقہ کے فقراء کو دیکھے اور انہیں زکوٰۃ ادا کر دے اور فقراء وہ مال مسجد کی تعمیر میں لگا دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ یہ مال ان کو تعمیر مسجد کے لئے کہہ کر دے۔ بلکہ لوگ کہے۔ ”یہ تم پر صدقہ ہے“ اس طریق سے اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی“ (مصنف) کیا یہ خواہ خواہ کا تکلف نہیں؟ (ع مع)

ہم نے یہ سہ سہری تبصرہ حقیقت کی وضاحت کے لئے کیا ہے کہ متقدمین، ائمہ احناف کے نزدیک حیلہ جات کا مقصد شرعی احکام کو گرانہ تھا اور نہ یہ کہ ان کی ظاہری شکل کو تو باقی رکھا جائے اور اندر سے منافی شرع احکام اسلامیہ کو کھوکھلا کر دیا جائے جس سے ان کی وہ حکمتیں اور بلند پایہ اغراض و مقاصد ختم ہو جائیں جن کے پیش نظر وہ مشروع ہوئے تھے۔

فقہی حیلوں کے اقسام اربعہ | امام محمدؒ و حنفیہ کی ہر دو کتاب الحیل کے عمیق مطالعہ کی روشنی میں ان فقہی حیلوں کو چار قسموں میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ پہلی قسم تقصیروں

سے متعلق ہے جو زیادہ تر مسائل طلاق میں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم میں وہ ہدایات داخل ہیں جو منعی مسائل بیع و ثمر اور یافت کرنے والوں کو دیتا ہے۔ اس غرض سے کہ مختلف قسم کی ضمانت کی بنا پر اپنے لئے محتاط راستہ اختیار کیا جائے تاکہ آئندہ اپنے حقوق ضائع نہ ہوں اور ان معاملات کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ تیسری قسم میں وہ حیلہ جات داخل ہیں جن سے بائع و مشتری کے خالی از گناہ و جائز مقاصد اور صحت معاملات کے لئے فقہاء کے مقرر کردہ و غیر مقرر کردہ شرائط کے باہر تطبیق دی جاتی ہے۔ چوتھی قسم ان حیلہ جات سے متعلق رکھتی ہے جن سے ایسے ثابت شدہ حقوق کو حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا جاتا ہے جن کے لزوم میں بعض شرعی قواعد حائل ہوتے ہیں۔ ایسے شرعی قواعد کا مقصد دراصل یہ ہوتا ہے کہ دین کے ثابت شدہ اصولوں کی حمایت کی جائے اور احکام شرعیہ کو باریختہ اطفال بننے سے بچایا جائے۔

پہلی قسم اور اسکی مثالیں | قسم اول کا تعلق حلف یومین کے مسائل سے ہے۔ ایسے حیلہ جات تعداد میں بہت زیادہ ہیں۔ ان میں سے بعض امام ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہیں۔ ایسے حیلہ جات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب قسم پر اصرار کرنے اور اس کا اسلامی حل تلاش نہ کرتے ہیں شدید حرج پایا جاتا ہو تو اس سے مخلصی پانے کا شرعی راستہ تلاش کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کھنی سخت غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اور آدمی قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں ایسا نہیں کروں گا یا ضرور کروں گا۔ جب غصہ فرو ہو جاتا ہے تو سخت تنگی محسوس کرتا ہے۔ چنانچہ قسم میں حائل ہونے سے بعض اوقات طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے اور یومین طلاق چاروں مذاہب کے فقہاء کے یہاں معتبر ہے۔ اگر

یعنی قسم کھا کر توڑنے والا ایک فقہی اصطلاح (دعویٰ)



اس کو نافذ کر دیا جائے تو خاوند بیوی میں علیحدگی کا خطرہ لاحق ہو۔ اور اگر اسے کالعدم قرار دیا جائے تو فقہاء کی نگاہ میں بیوی خاوند کی باہم مباشرت حرام ٹھہرے گی۔ لہذا جو فقیہ ایسی قسم سے مخلصی کی راہ نکالتا ہے۔ وہ شریعت اسلامیہ کے کسی مقصد کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ ایک لائسنس عقد کو واکرنا ہے۔ وہ مومن کی لغزش کو معاف کرتا۔ اس کی تنگی میں وسعت پیدا کرتا اور ازالہ حرج کرتا ہے پس ایسے جیلہ کے متخصن اور شروع ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

ہم اس کی دو مثالیں بیان کرتے ہیں۔ پہلی مثال کا تعلق یمین طلاق اور دیگر قسموں سے ہے دوسری مثال یمین طلاق سے متخصن ہے۔ امام محمدؒ کی کتاب النہیل میں مذکور ایک مسئلہ کا تعلق پہلی مثال سے ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں اگر کوئی شخص حلف اٹھا کر کہے کہ میں فلاں شخص سے کپڑا خرید نہیں کروں گا۔ پھر وہ کپڑا خریدنے پر آمادہ ہو مگر قسم کو توڑنا بھی نہیں چاہتا تو وہ کسی اور شخص کو وکیل بنائے اور وہ اس کے لئے اس سے کپڑا خرید کرے۔ اس طرح اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ بیع و شرا کے معاملات وکیل کی طرف سے ہوتے ہیں گو حقوق بیع موکل کی طرف ٹوٹا ہے جلتے ہیں۔ عرف عام میں بیع و شرا کا مباشرت ہی شخص سمجھا جاتا ہے جو عملی طور سے اسے سرانجام دینا ہے قسم کی تشریح عرف عام کے مطابق کی جاتی ہے اور اسی سے مقید رہتا ہے۔ لہذا اس شخص کی قسم اس صورت سے وابستہ ہوگی جب بذات خود وہ کپڑا خرید کرے۔ اور اگر اس کی نیابت میں دوسرا شخص یہ فعل سرانجام دے تو یہ قسم اس پر مشتمل نہ ہوگی۔

امام محمدؒ اس کا خاص خیال رکھتے تھے کہ جیلہ کی نیابت قسم ایک مذاق بن کر نہ رہ جائے اور اس کے الفاظ کی تشریح و توضیح ایک کھیل نہ سمجھا جائے۔ لہذا وہ فرماتے ہیں کہ جب قسم کھانے والا عرف و عادت میں بیع و شرا کا کام خود سرانجام نہ دیتا ہو جیسے خلیفہ اور والی ریاست تو وکیل کے خرید کرنے سے بھی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ اس کے حلف اٹھانے کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ وکیل کے ذریعہ یہ کام سرانجام نہ دے گا چنانچہ بارون الرشید نے ایک مرتبہ امام محمدؒ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے فرمایا آپ کے لئے یہی بات ہے۔ یعنی حلف اٹھانے والا اگر بذات خود بیع و شرا انجام نہ دیتا ہو تو وہ وکیل کے خرید کرنے سے بھی حانت ہو جائے گا۔ اس سے تپہ چڑا کہ جیلہ کا مطلب



صرف یہی نہ تھا کہ ایک معاملہ اپنا ہی شریعت کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری سمجھا جاتا تھا کہ اس شریعت کا مقصد بھی پورا ہوتا ہو۔

دوسری مثال عین طلاق کے حلیہ جات سے مختص ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنی بیوی سے کہے اگر تو مجھ سے خلع کا مطالبہ کرے اور میں خلع نہ کروں تو تجھے تین طلاق، اور عورت نے اس کے جواب میں کہہ دیا۔ اگر میں رات ہونے سے پہلے پہلے تجھ سے خلع کا مطالبہ نہ کروں تو میرے غلام آزاد ہوں اور میرا سب مال صدقہ کر دیا جائے۔ یہ ہے

سوال! اس میں دیکھا جاسکتا ہے کہ خاوند اور بیوی دونوں حلف اٹھا رہے ہیں۔ خاوند حلف اٹھا کر کہتا ہے کہ اگر عورت خلع کا مطالبہ کرے اور وہ خلع کرنے پر رضامند نہ ہو تو اسے تین طلاق۔

اس کے مقابلہ میں عورت یہ کہتی ہے کہ اگر میں رات سے قبل خلع کا مطالبہ نہ کروں تو میرے غلام آزاد ہو جائیں اور میرا مال صدقہ کے طور پر دے دیا جائے۔ اب اس صورت میں ایک بات ضرور ہوگی۔

یا تو طلاق بائن واقع ہوگی یا عورت کے غلام آزاد ہو جائیں گے اور سب مال صدقہ کر دیا جائے گا۔ حالانکہ یہ دونوں کام بڑے دشوار ہیں۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ اس میں ایک حلیہ عمل میں لائے ہیں تاکہ

خاوند بیوی کی یہ لغزش کسی گناہ کا ارتکاب کہے بغیر اور بجز کسی شرعی مقصد کی خلاف ورزی کے معاف کی جاسکے۔ اور اس کی صورت امام صاحب نے یہ تجویز کی کہ عورت خلع کا مطالبہ کرے

چنانچہ عورت بولی "میں خلع کا مطالبہ کرتی ہوں" پھر امام ابو حنیفہؒ نے خاوند سے کہا کہ تم عورت سے

یوں کہو "ہزار درہم دے کر خلع کر لو" جب خاوند یہ الفاظ کہہ چکا تو انہوں نے عورت سے کہا تم کہو "میں خلع قبول نہیں کرتی" اس کے بعد امام صاحب نے عورت سے مخاطب ہو کر کہا اپنے خاوند کے ساتھ گھر جاؤ۔ تم دونوں کی قسم پوری ہو گئی اور کوئی بھی حاشا نہ ہوا۔

دیکھئے! حلیہ کے الفاظ میں خاوند بیوی کو متنبہ کرتے ہوئے قسم میں وارد شدہ الفاظ کے کم از کم مفہوم کو قائم رکھا گیا ہے اور یہ ان کے مقصد کے بھی خلاف نہیں۔ اس تنبیہ سے ان دونوں کا

معاملہ آسان ہو گیا۔ ان کی مشکل حل ہو گئی اور کفہہ غصہ اور تنگ دلانہ نقہی خیالات کی بھینٹ بچنے سے محفوظ رہا۔

دوسری قسم جسے علماء نے حیلہ جات کے عنوان کے تحت مدغم کیا ہے۔  
دوسری قسم اور اسکی مثالیں اور ان ہی کے افراد میں شامل کیے ہیں۔ یہ ہے کہ تفسیر کسی معاملہ کا ارادہ

کرتے وقت بائع و مشتری کے ذکر کو وہ شرط بیان کرے۔ تاکہ اس معاملہ سے جو خطرات متوقع ہوں اور جو امور ان پر ترتیب ہو سکتے ہوں ان سے محفوظ رہے۔ حالانکہ یہ امور ترتیب اس معاملہ کے احکام میں داخل ہیں اور بھی فرقی ثانی ان امور کو اس کی ضرورت سانی اور استہزاہ کیے بغیر استعمال کرتا ہے۔ ہم دو مثالیں ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ ائمہ احناف کس طرح گناہ سے دور رہ کر شرعی تہمیت کو ذکر کرتے تھے پہلی مثال اجارہ ہے۔ جتنی فقہ کا مسئلہ قاعدہ ہے کہ عند کی بنا پر اجارہ ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک عذر کے مفہوم میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس سے بعض لوگوں نے عہدوں کے حقوق سے کھینچنے اور ان کو نقصان پہنچانے کا موقع پیدا کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اجارہ کرنے والے بعض لوگ ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کرنے لگے جن کی بنا پر وہ کسی شدید ضرورت کے بغیر اجارہ کو توڑنے سے بچا پتے۔ چنانچہ کتاب الحیل میں اس طرح کے ایک حیلے کا ذکر ہے کہ اجارہ کی ابتدا کی مدت میں گرایہ کم رکھا جائے اور آخری مدت میں زیادہ۔ فرض کیجئے کہ اجارہ کی مدت تین سال مقرر ہو تو پہلے سال کا گرایہ بیس روپے ہو اور دوسرے دو سالوں کا وہ صدر ہو۔ اس صورت میں اجارہ پر مینے والا اجارہ کو فسخ کرنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ الا یہ کہ کسی شدید ضرورت سے مجبور ہو جائے۔ کیونکہ آخری دو سالوں میں اجارہ کی شرح کی زیادتی اسے آمادہ کرے گی کہ وہ عقد اجارہ کو قائم رکھنے کی کوشش کرے۔ پھر کوئی سخت ضرورت ہی اس کی اس فریفتگی اور دلچسپی کو زائل کر سکے گی۔

لیکن بشری البسوط میں لکھتے ہیں کہ اجارہ کا دعویٰ کبھی ان قاضیوں کی عدالت میں بھی پیش کیا جاتا ہے۔ جو ابن ابی لیلیٰ کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ کرتے وقت اگرچہ مدت کے اعتبار سے اس کی شرح مختلف تفریق کی گئی ہو۔ مگر ہم اس شرح کو مدت پر برابر تقسیم کر کے اس کا نرخ مساوی مقدار میں متعین کر دیں گے۔ لہذا اندر میں صورت یہ حیلہ بے کار ہوگا۔ مزید احتیاط کے پیش نظر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسے اجارہ کو دو الگ الگ معاملات پر محمول کیا جائے (۱) پہلا اجارہ پہلی مدت میں کم اجرت پر (۲) دوسرا اجارہ آخری مدت میں زیادہ شرح پر۔ جب یہ معاملے دو منظور ہو گئے تو



پہلی صورت میں اجارہ فسخ کرنے سے پوچھ (اجارہ پرینے والا) نقصان اٹھائے گا۔ متاجر کو کوئی ضرورت نہیں پہنچے گا۔ دوسری صورت میں بھی معاملہ یوں ہی ہوگا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی سے کہے کہ فلاں مکان خرید لو۔ میں تمہیں خاص نفع دے کر تم سے خرید لوں گا۔ مثلاً یوں کہے یہ مکان ایک ہزار کا خرید کر لو۔ میں تم سے ڈیڑھ ہزار کا لے لوں گا۔ دوسرے شخص کو ذاتی طور سے اس مکان کی کوئی ضرورت نہیں اور وہ اس سے بے نیاز ہے اسے خطر ہے کہ اگر میں نے یہ مکان خرید لیا تو ممکن ہے مجھ سے وہ شخص خرید نہ کرے۔ اس صورت میں مکان یوں ہی پڑا رہے گا اس لئے کہ اسے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور اس میں کوئی نفع نظر آتا نہیں۔ تو اس میں فقہاء کے نزدیک حیلہ کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص یہ مکان اس شرط پر خرید کرے کہ ایک خاص مدت تک اسے واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اس مدت میں وہ شخص یہ مکان فروخت بھی کر سکے گا۔ اگر اس شخص نے اس مدت میں اس سے وہ مکان خرید لیا تو بیع مکمل ہوگئی اور وہ نفع کا مالک ہو گیا۔ اور اگر خیار کی مدت میں حکم دینے والے نے وہ مکان نہ خریدا تو بیع فسخ کر دی جائے گی اور نفع کے بجائے یہی غنیمت سمجھا جائے گا کہ وہ خسارہ سے محفوظ رہا۔

یہ ہے ان حیلوں کی دوسری قسم جس میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ نہ کسی شرعی مقصد کو مہل کیا گیا ہے نہ اس کے اصول و مبادی میں سے کسی اصول کو ترک کیا گیا ہے بلکہ اس میں ایک شخص کے حقوق کو اتنا زیادہ نہیں ضائع ہونے سے بچایا گیا ہے اور فقہ کے طے شدہ احکام عقود کو عملی پہلو سے تطبیق دینے کی جانب راہنمائی کی گئی ہے اور وہ طریق بتایا گیا ہے جو لوگوں کے لئے مفید ہو۔

تیسری قسم کے حیلہ جہات کا مقصد یہ ہے کہ شرعی مقاصد اور بیع و شرا کے معاملات کے ان احکام کو صحیح کر دیا جائے جو تنفیہ کے یہاں صراحتاً مذکور ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک ان شرائط کی تعداد محدود ہے جو عقود و معاملات میں عائد کیے جا سکتے ہیں۔ ان کا دائرہ اس قدر تنگ ہے کہ اس میں معاملات بالکل ختم ہونے والوں کے پسندیدہ حقوق بھی پایا جا سکتے۔ اور اگر ان حقوق کے تحقق کے لئے وہ چند شرط کا اضافہ کریں تو دوسرے سے وہ معاملہ ہی لغو ہو جائے اور قابل التفات نہ رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ متقدمین ایسے شرائط کی خواہش رکھنے والوں کو سنبھال



تیا کرتے تھے۔ اگرچہ یہ شرائط فقہ حنفی میں ثابت شدہ نہ تھے مگر بنا بر اختیار ان کے نتیجہ کا التزام ضروری ہے۔ ہم اس کی دو مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی یہ کہ ایک شخص مجتبیٰ کو مضاربت کے طور پر مال دینا چاہتا ہے مگر اسے ڈر ہے کہ وہ شخص پر خیال کرتے ہوئے کہ وہ ایمن ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا۔ اس کے مال کو لا پورا ہی سے صرف کرے اور اگر عقد معاملہ کے وقت یہ بشرط لگائی جائے کہ وہ مال کا ضامن ہوگا۔ تو یہ بشرط بھی شرعاً صحیح نہیں۔ اب اس کے پیش نظر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو وہ مال مضاربت پر نہ دے۔ اس میں دونوں کا نقصان ہے۔ دونوں نفع سے محروم رہیں گے اور یا پھر مال بلا ضمانت دے دے مگر اس میں مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے۔ نظر میں فقہانہ نے یہ حلیہ پیدا کیا کہ ایک دہم کے سوا باقی مال سے قرض دے دیا جائے۔ پھر اس دہم کی بنا پر قرض کی رقم میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور وہ دونوں اس رقم سے تجارت کریں جو نفع ہوگا اس میں وہ برابر کے شریک ہوں گے۔ اس طرح یہ معاملہ شرعی زاویہ نگاہ سے صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ مشروط قرض پر ضمانت ہونے کے ساتھ ہی ضامن قرار پائے گا۔ اور اس المال میں تفاوت کے باوجود شریک درست ہے جو نفع ہوگا وہ اپنے شرائط کے مطابق تقسیم کر لیں گے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں۔ "نفع معاملہ کنندگان کی شرائط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ خسارہ کا ذمہ دار رب المال ہوگا۔ وہ دونوں اس مال سے تجارت کرتے ہوں یا عرف ایک آدمی کا کم کرنا ہو نفع میں دونوں شریک ہوں گے۔"

یہ ایک حلیہ ہے جو مضاربت کرنے والے کو اس المال کا ضامن بنا دیتا ہے۔ حالانکہ فقہاء باوجود جائز نہیں سمجھتے اور اس کی شرط لگانا بھی ان کے نزدیک ناروا ہے۔ مگر کبھی ایسی شرط لگانے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے۔ اس لئے بوقت ضرورت اس حلیہ سے کام لیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ عدم ضمان کا حکم کتاب و سنت میں منصوص نہیں بلکہ صرف ایک اجتہادی امر ہے۔ لہذا جب ضمان میں کوئی مصلحت پائی جاتی ہو تو اس کے لئے حلیہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن اسے کاش! کہ فقہاء ضمان کی شرط کو جائز قرار دے دیتے۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ تاکہ ان کے فقہی قواعد ایک خاص پنج پر جاری رہے۔

نفع مضاربت ایک فقہی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہو اور دوسرا اس میں کام کرے۔ اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ تقسیم نفع کا اصول مناسب پہلے طے کر لیا جاتا ہے۔ اس المال میں سے جو رقم کم ہو جائے

اس کا ذمہ دار رب المال ہوتا ہے۔ مصنف اللبس واللسرخی ص ۲۳۸ جلد ۳۰

سکیں بنا بریں وہ اس شرعی حیلے کے لئے مجبور ہو گئے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ صلح میں جب ایک شخص کو بدل صلح کا ضامن مقرر کیا جائے تو کبھی اسے قبول کیا جاتا ہے اور کبھی نہیں۔ کیونکہ یہ شرط دھوکہ کی بنا پر صلح کو فاسد قرار دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح ایک مبادلہ ہے اور مبادلہ والے معاملات ایسے شرط کی بنا پر فاسد تصور کئے جاتے ہیں جس میں ایک جانب کا فائدہ ہو یا اس میں دھوکہ پایا جاتا ہو۔ اب فقہاء مجبور ہوئے کہ اس کے لئے کوئی حیلہ تلاش کریں چنانچہ انہوں نے یہ حیلہ تجویز کیا کہ اگر یہ معاملہ طے کرتے وقت ضامن حاضر ہو تو اس کی ضمانت درست سمجھی جائے گی۔ اس شرط کی موجودگی میں یہ معاملہ اسی لئے جائز تھا کہ اس میں دھوکہ پایا جاتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ضامن ضمانت دے گا یا نہیں۔ جب ضامن نے حاضر ہو کر ضمانت دے دی تو ایسا ہم نہ رہا۔ اگر ضامن موجود نہ ہو تو حیلہ کی صورت یہ ہوگی کہ صلح کے وقت طے کیا جائے کہ اگر فلاں شخص ضامن قرار پائے تو صلح مکمل ہوگی ورنہ نہیں۔ جب معاملہ اس طرح انعقاد پذیر ہوگا تو صلح کی تکمیل مقدار ضمانت کے مطابق ہوگی۔ اور ضمانت دینے کی صورت میں اجمالاً بہائم کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دو ٹولے حیلے معاملات کی استنباطی قیود سے مخصوص حاصل کرنے کے لئے وضع کئے گئے تھے جو بسا اوقات مصالح و حاجات کے مطابق نہیں ہوتیں۔ اور اس طرح حیلہ جوئی کی ضرورت پڑ جاتی ہے تاکہ معاملہ ان قیود سے ہم آہنگ ہو جائے۔ اور مصلحت اور شرعی غرض فوت نہ ہونے پائے۔

قسم ہمام وہ حیلے ہیں جن کے ذریعہ وہ حقوق ثابت کئے جائیں جو تھقی قسم اور اس کی مثالیں جن کی راہ میں فقہی قواعد حاصل ہوں۔ چونکہ دینی و اخلاقی احکام،

اغراض و مقاصد کے تابع ہوتے ہیں، لہذا اندر میں صورت حیلہ ایک دینی و اخلاقی امر ہوگا۔ کیونکہ اس کا مقصد یہ ہوگا کہ حق و ارتکاب حق پہنچ جائے اور ضائع نہ ہو۔ ہم اس کی تین مثالیں بیان کرتے ہیں۔  
۱۔ یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مرض الموت میں کوئی شخص وراثت کی اجازت کے بغیر کسی وارث کے لئے قرضہ کا اقرار نہیں کر سکتا۔ جب اس کی بیوی یا کسی وارث کا قرض فی الواقع اس کے ذمہ

۱۔ البسوط ص ۱۰۷، ۱۰۸۔ البسوط کی مباحث یہ ہے معاملات عقود کے دیگر قواعد کی مطابقت کے پیش نظر یہ بتانا ضروری ہے کہ ثبوت ضمانت کے بغیر اس معاملہ کا کوئی وجود متفق نہیں۔ کیونکہ یہ مطلق ہے۔ ضامن کے حاضر ہونے سے وقت صلح اور ضمانت از سر نو مرتب ہوں گے (مصنف)



واجب الادا ہو اور اقرار کے سوا اسے ثابت کرنے کا کوئی امکان نہ ہو۔ اور وارث اس کے اقرار کو جائز قرار نہ دیتے ہوں یا نافذ ہونے سے روکتے ہوں۔ اس کا نتیجہ لازمی طور سے یہ آتا ہوگا کہ قرض خواہ وارث کا حق ضائع ہوگا اور مرہن کی موت ایسی حالت میں آئے گی کہ قرض اس کے ذمہ باقی ہوگا۔ بارگاہ ایزدی میں اس سے باز پرس ہوگی۔ ادھر فقہ ادا قرض میں سنگ راہ ہے اور فقہی مسائل کی رو سے قرض ادا کر کے اس کو بیک وقت نہیں کیا جاسکتا۔ اب متوفی کو قرض سے بری الذمہ کرنے کے لئے بجز اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ یا تو فقہاء اپنے اس قاعدہ کو توڑ ڈالیں جو انہوں نے پر بنائے احتیاط وضع کیا تھا تاکہ ورثاء اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حقیقت سے زیادہ نہ لے سکیں۔ بیمار ولی میں ایسے واقعات کثرت سے پیش آتے ہیں۔ اس قاعدہ کو توڑ دینے کا معنی ہے کہ نظام میراث کے تحفظ کے لئے جو احتیاط ضروری تھی اس کو منہدم کر دیا جائے۔ لہذا فقہاء نے ایک ایسا حیلہ ڈھونڈ نکالا جس سے یہ حق ضائع ہونے سے بچ سکے۔ مرہن بھی اللہ کے حضور بری الذمہ ہو کر پیش ہو اور خدا کا مقرر کردہ نظام میراث بھی محفوظ و محفوظ رہے۔ اس حیلہ کی تفصیل مضاف نے کتاب الخلیل والمخارج میں یہ دی ہے۔

اگر مرہن کی بیوی کا سودینا یا اس سے زیادہ رقم اس کے ذمہ واجب الادا ہو یا اس میں حیلہ کی صورت یہ ہوگی کہ بیوی کسی قابل اعتماد آدمی کو مرہن کے سامنے لائے۔ مرہن اس کے ہاں رہا اور اقرار کرے کہ میری بیوی کا سودینا اس شخص کے ذمہ واجب الادا ہے اور مجھے اس نے یہ قرض وصول کرنے کے لئے وکیل بنایا۔ چنانچہ میں نے یہ قرض وصول کر لیا۔ یہ اقرار کرنے پر عورت اس بات کی مجاز نہیں ہوگی کہ اس کے مال سے سودینا لے سکے۔ سابقہ عورت کو کہا جائے گا کہ وہ یہ رقم اس آدمی سے وصول کرے جس کے متعلق متوفی نے خود اعتراف کیا تھا کہ وہ اس سے وصول کر چکا ہے۔ پھر وہ شخص مرہن متوفی کے مال سے وہ رقم لے گا کیونکہ متوفی خود اعتراف کر چکا تھا کہ وہ اپنی بیوی کے لئے یہ رقم اس سے وصول کر چکا ہے۔ یعنی وہ شخص یوں کہے کہ متوفی نے اعتراف خود عورت کا قرض مجھ سے وصول کر چکا تھا مگر مجھے مرہن کے اس قول کے باوجود بری الذمہ قرار نہیں دیا گیا۔ اور



عورت نے مجھ سے یہ رقم وصول کرنی۔ لہذا مجھے حق حاصل ہے کہ میں اس کے مال سے وصول کر سکتا ہوں۔ یہ شخص ڈرتا ہو کہ اسے حلف اٹھانا پڑے گا تو عورت کو چاہیے کہ اسے سود تیار کر کے دے۔ اندر میں صورت اگر اسے حلف اٹھانا پڑے تو وہ اپنی قسم میں سچا ہوگا۔

مثال ہذا میں آپ نے یہ حیلہ حق کو وصول کرنے کے لئے تجویز کیا گیا ہے کیونکہ وہ فقہی قواعد اس کی وصولی میں حائل تھے جو در شمار کے حقوق میں احتیاط ملحوظ رکھنے، مریض کو ترکہ کی طمانتہ تقسیم سے روکنے اور اللہ تعالیٰ کی عاوانہ تقسیم پر عمل پیرا ہونے کے لئے وضع کئے گئے تھے۔

۲۔ دوسری مثال یہ ہے فرض کیجئے خاوند نے بیوی کو طلاق دے دی، عورت کا کچھ قرض خاوند کے ذمہ واجب الادا تھا مگر گواہ موجود نہیں۔ خاوند نے حلف اٹھایا کہ میرے ذمہ کوئی رقم قابل ادا نہیں۔ اب عورت یہ جائزہ حق وصول کرنا چاہتی ہے۔ وہ یہ حیلہ کرتی ہے اور کہتی ہے کہ میری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اسی اشارہ میں اتنی مدت گذر گئی کہ جس کے خرچ کا اندازہ قرض کے برابر ہے۔ علمائے احناف کے نزدیک یہ حیلہ جائز ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر اس کا بس چلتا کہ وہ خاوند کے علم کے بغیر بھی اپنا حق وصول کر سکتی تھی۔ پس وہ اس طریق سے بھی اپنا حق لے سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ خاوند نے یہ رقم سے نان و نفقہ کے طور پر دے رہا ہے مگر عورت اسے اپنے قرض کے اعتبار سے وصول کر رہی ہے اور اسے شرعی نقطہ نظر سے یہ حق حاصل ہے کہ خاوند سے اپنا قرض رقمیت پر وصول کرے۔ اگر عدت کے گزرنے پر قاضی اسے حلف دلائے، عورت حلف اٹھائے مگر دل میں کوئی اور بات ہو تو یہ جائز ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مظلوم ہونے کی صورت میں اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ حلف اٹھائے کہ عدت ابھی پوری نہیں ہوئی اور دل میں یہ بات ہو کہ کسی اور کی عدت پوری نہیں ہوئی تو وہ ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ یہ حیلہ بھی اپنا حق لینے کے لئے ہے۔ دوسروں کے حقوق ضائع کرنے کے لئے نہیں۔

۱۔ الحیل و الخاریج از خصائص ص ۱۰۱۔ التبسوط ص ۳۸ ج ۳۰۔ آخری جزیں میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باب حلف میں یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ اگر کوئی شخص مظلوم ہو اور وہ قاضی کے روبرو خلاف ظاہر حلف اٹھائے تو وہ گناہگار نہ ہوگا اگر مظلوم نہ ہو تو گناہگار ہوگا کیونکہ ظالم دوسروں کے حقوق کو ضائع کرتا ہے اور مظلوم اپنے سے ظلم کی طاقت کرتا ہے۔

۳۔ کتب منائب اور دیگر کتب میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک جیلہ نقل کیا گیا ہے۔ اس جیلے کا تعلق بھی دراصل اس امر سے ہے کہ وہ طریق اختیار کرنا چاہتے تھے جو خاندان کے حالات کے زیادہ موافق اور ہر لحاظ سے اولیٰ و انسب ہو۔ اور جس کی بنا پر کتبہ کے افراد میں باہمی تعلقات زیادہ خوشگوار ہوں۔ خصاف کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے دو بھائیوں کے متعلق دریافت کیا گیا۔ جن کے نکاح میں دو بہنیں ہوں۔ رخصتی کے وقت اغلیٰ سے ایک کی بیوی دوسرے کے شہستان میں پہنچادی گئی اور وہ اس سے شب باش ہوا اور صبح تک کچھ پتہ نہ چلا۔ اس کے بارے میں کیا ارشاد ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اس میں جیلہ کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی اپنی بیویوں کو طلاق دے دیں اور طلاق کے فوراً بعد ہر ایک اس عورت سے نکاح کرے جس کے ساتھ وہ ہم لبستر ہوا۔

یہ ہیں مختلف نوعیت کے جیلوں کی وہ اقسام جو امام محمدؒ اور خصافؒ کی دونوں

### امام ابو حنیفہؒ کے وضع کردہ جیلوں کی حیثیت

کتابوں کے تتبع سے ہمیں معلوم ہوئی ہیں۔ ذکر کردہ مثالوں سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ان جیلہ جات سے ان حضرات کا مقصد کسی فقہی قاعدہ کا نظر انداز کرنا نہ تھا بلکہ مطمح نظر یہ تھا کہ عوام کو قواعد کی تطبیق کا بہترین طریقہ بتلایا جائے۔ جو لوگ فقہی قواعد کی بنا پر تنگی میں مبتلا ہوں۔ ان کے لئے سہولت کی راہیں کھولی جائیں۔ اگر اصول و ضوابط وصولِ حق کی راہ میں حائل ہوں تو اس کے حصول کا طریق واضح کیا جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ حنفی فقہ میں امام ابو حنیفہؒ کے وضع کردہ طریق حیل پر گامزن ہوئے۔ ان کا مقصد شرعی مقاصد کا منہدم کرنا نہ تھا۔ بلکہ وہ سبب جات کی درد سے شرعی مقاصد کی تائید کرتے تھے۔ آپ ہماری بیان کردہ مثالوں سے ملاحظہ فرمائیے کہ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے متبعین کس طرح شرعی مقاصد میں سہولت پیدا کرنے کے لئے کوشاں رہتے تھے۔ ان کی خرافات نہیں کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ شرعی احکام میں سہولت پیدا کرنا اسلامی مقاصد کے موافق ہے کیونکہ دین اسلام آسان ہے، دشوار نہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا شفیع و شفعہ

### اشقاق شفعہ کا جیلہ اور صاحبین کا اختلاف



کرنے کا مقصد کسی عیب کے ذریعہ حق شفعہ سے محروم کرنا جائز ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے  
 انہیں مذکور نہیں۔ ہم دونوں کے نظریات بیان کرتے ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ جیلوں میں امام ابو حنیفہؒ  
 کے مہلج پر چلنے والے کس حد تک اس بات کو پیش نظر رکھتے تھے کہ عیب سے کوئی شرعی مقصد فوت نہ  
 ہونے پائے۔ مورخ شفعہ میں جو از عیب کی یہ بحث پیدا نہ ہوتی۔

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ شفعہ کو حق شفعہ سے محروم کرنے یا اصل قیمت کو چھپا کر زیادہ قیمت کا  
 اعلان کر کے اس کی دھپسی کو کم کرنے میں عیب کا استعمال بدست ہے بشرطیکہ شفعہ سے قبل ہو۔ امام حنفیؒ  
 سے سخت مکروہ سمجھتے ہیں۔

امام محمدؒ کی دلیل واضح ہے کہ استقاط شفعہ کے لئے عیب کرنے والا ایک ایسے امر کو ساقط کرنے  
 کے لئے عیب جوئی کرتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مشروع قرار دیا ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ نیز یہ کہ استقاط شفعہ  
 کے لئے عیب جوئی کرنے والا غیر کے اس حق کو ضائع کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔ اور  
 کسی دوسرے شخص کے حق پر تعدی کرنا جائز نہیں۔ شایع نے شفعہ کو اسی لئے جائز قرار دیا ہے تاکہ شفعہ  
 ضرر کو اپنے سے دور کر سکے۔ اب جو شخص اسے ساقط کرنا چاہتا ہے وہ ضرر کی راہ کھولتا اور اسے  
 آسان بناتا ہے۔ جو جائز نہیں۔

امام ابو یوسفؒ طلب شفعہ سے قبل استقاط شفعہ کے عیب کو اس لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ استقاط  
 شفعہ کے لئے عیب جوئی کرنے والا ازالہ ضرر کرنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ دفع ضرر میں کیا حرج ہو سکتا  
 ہے؟ دفع ضرریوں ہوگا کہ جس گھر کا وہ اب مالک ہو گیا ہے مگر اس کی مرضی کے بغیر اس سے لے لیا جائے  
 تو یہ اس کے لئے موجب ضرر ہے اور اسے دیکھنا ایک جائز امر ہے۔ بخلاف ازیں طلب شفعہ سے قبل  
 شفعہ کو جس نقصان کا اندیشہ ہے وہ ہر لحاظ سے ایک احتمالی ضرر ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ مشتری اسے  
 نقصان پہنچائے۔ اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس کا یہ اندازہ غلط ثابت ہو۔ جب مشتری سے ضرر  
 کی توقع بھی ہو تو اس کا وقوع پذیر ہونا ضروری نہیں۔ نیز یہ کہ مشتری کو جو نقصان پہنچ رہا ہے اس کا ازالہ  
 بہر حال ضروری ہے اور اس کو رد کا نہیں جاسکتا۔ اگرچہ اس سے ایسے حق کا سقوط لازم آتا ہو جس کی بنا

پہ نیز دیکھئے صحیح بخاری کتاب الخلیل باب فی المایة والشفعة مع شرح فتح الباری (ج ۱) ص ۱۰۰ نیز دیکھئے صحیح بخاری

کتاب الخلیل باب فی الزکوة (ج ۱) ص ۱۰۰



ایک اہتمامی ضرر کا ازالہ منظور ہو۔

علامہ ہنری صاحب المبسوط لکھتے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ کو روکنے کا حیلہ  
**زکوٰۃ نہ دینے کا ایک حیلہ** امام ابو یوسف اور امام محمد کے مذکورہ اختلاف پر مبنی ہے۔ حیلہ کی  
 صورت یہ ہے کہ خولان حول رسال گزرنے سے کچھ وقت پہلے حضور اس مال صدقہ کو رو یا جائے تاکہ  
 نصاب سے کم رہ جائے۔ امام ابو یوسف اسے جائز سمجھتے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک منع ہے۔ ہنری  
 امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں۔ ابو یوسف نے امالی میں اس کی دلیل پیش کی ہے کہ اگر کسی شخص کے  
 پاس دو صد درہم ہوں۔ جب سال ہونے میں ایک روز باقی ہو تو وہ ایک درہم صدقہ کو دے تو کیا  
 یہ مکروہ ہوگا حالانکہ اس نے صرف ایک درہم صدقہ کیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب سال پورا ہوگا  
 تو وہ نصاب کا مالک نہ رہے گا۔ لہذا زکوٰۃ فرض نہ ہوگی۔ کوئی شخص مسئلہ زیر بحث میں یہ نہیں کہہ سکتا  
 کہ یہ مکروہ ہے یا وہ ایسا کرنے سے گنہگار ہوگا۔

مذکورہ فیروزی کے صحیح بخاری کتاب الخلیل باب الزکوٰۃ (ع۔ ح) ۱۱۰۰ ص ۲۰۰ ج ۱۰۔ یہ المبسوط کی تصریح ہے کہ  
 میری رائے میں امالی کی ابو یوسف سے بیان کردہ روایت قابل قبول نہیں۔ الامالی کا وہ درجہ نہیں جو کتب  
 ظاہر الروایہ کو حاصل ہے۔ اور نہ یہ ادل ورجح کی کتب میں شمار ہوتی ہے کہ امام ابو یوسف سے ان کی بیان  
 روایت شک و شبہ سے بالا قرار دی جائے یہ کیسے ممکن ہے کہ ابو یوسف ایک عبادت کے وجوب کو روکنے  
 کے لئے حیلہ سازی کا ارتکاب کرتے تاہم اس میں لازماً دو امر قائل ملاحظہ ہیں۔ (۱) اول یہ کہ حیلہ کا تعلق وجوب  
 زکوٰۃ کو روکنے سے ہے نہ کہ بعد از وجوب اسے ساقط کرنے سے کسی عالم نے یہ بات نہیں کہی (۲) دوسرا یہ  
 کہ وجوب زکوٰۃ کو روکنے یا اسے ساقط کرنے کے لئے کوئی حیلہ امام ابو حنیفہ سے منقول نہیں۔ لہذا امام ابو حنیفہ  
 کے حیلہ بابت شکوک و شبہات سے پاک ہیں (مصنف) علامہ غزالی نے اجیاد العلوم ص ۱۹ ج ۱ طبع مصر اور  
 علامہ ابن حجر عسقلانی نے توفی ۱۹۰۰ھ توفی البحر الائق نے الاشباہ والنظائر (فن الخلیل عنوان الزکوٰۃ) میں  
 امام ابو یوسف سے اسقاط زکوٰۃ کا اسی قسم کا اپنا ایک حیلہ نقل کیا ہے پھر لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ سے اس حیلہ  
 کا ذکر ہوا تو فرمایا ذالک من نقہہ (یہ ابو یوسف کی کمال قناعت ہے) لیکن امام ابو یوسف کی کتاب الخراج کی ایک  
 عبارت اس کی تردید ہوتی ہے جس میں مالکان مویشی کو اسقاط زکوٰۃ کے لئے انتقال ملک سے ممانعت کرتے ہوئے  
 فرمایا ہے۔ ولا یجوز فی ابطال الصدقۃ بوجہ ولا بسبب کتاب الخراج ص ۸۰ یعنی (مالک مویشی اسقاط  
 (باقی صفحہ ۶۵۸)

وجوبِ زکوٰۃ کو روکنے کے لئے امام ابو حنیفہؒ سے کوئی حیلہ منقول نہیں۔ آپ دروغ و تقوئے کے جس مقام پر فائز تھے اور دینی احکام پر جس سختی سے عامل تھے وہ اس بات سے مانع تھی کہ آپ عبادت میں حیلہ سازی سے کام لیتے۔ امام ابو یوسفؒ کی جانب کلامِ مذکور کی نسبت بھی میرے نزدیک عملی اشتباہ ہے۔ ذاتی خصائل و اوصاف اور ذہنی نقطہ نگاہ سے ان کا پایہ اس سے کہیں زیادہ بلند تھا کہ ایسے دینی فریضہ میں گنجائش پیدا کرتے جس پر ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کے خلاف مقاتلہ فرمایا تھا۔ الامالی کی روایت مشکوک ہے اور یوں بھی کتب الامالی اول و دوم کی کتابوں میں شمار نہیں ہوتیں اور ان کا پایہ استناد زیادہ بلند نہیں۔

مستشرقین یورپ اور فقہی حیلے

ہم نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب یہ حیلے بیان کر دیئے ہیں ممکن ہے آپ نے یہ حیلے واقعی تجویز کئے ہوں یا لوگوں کو

ہن کی طرف متوجہ کیا ہو یا کم از کم ان کو درست باور کیا ہو۔ پھر بعض عجیب و غریب قسم کے حیلے جو امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب تھے ہم نے وہ بھی بیان کر دیئے اور صاف طور پر واضح کر دیا کہ ہماری رائے ان کے بارے میں کیسے۔

آپ یہ بھی ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ سے کوئی ایسا حیلہ مروی نہیں جس سے آپ کا مقصد کسی شرعی غرض و غایت یا دینی حکم کو منہدم کرنا ہو بلکہ ان حیلہ جات کی اصلی غرض دین میں وسعت پیدا کرنا، تنگی اور حرج کا دور کرنا اور شرعی احکام میں تسیر و سہولت کی وجوہات پیدا کرنا تھا۔

بعض پورپین مستشرقین جنہوں نے فقہی حیلہ جات کے بارے میں گفتگو کی ہے یہ خیالی ظاہر کرتے ہیں کہ حیلہ جات کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ شرعی مسائل استنباط کرتے وقت فقہائے اسلام اونچے

دقیقہ حاشیہ از صفحہ ۶۵۷) زکوٰۃ کے لئے کوئی بھی حیلہ نہ کرے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ والاشبہ ان یکون ابو یوسف دجیم عن ذلك رفته ایادی ص ۲۶۰ ج ۶) یعنی اغلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس حیلہ استقراض زکوٰۃ کے فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے اس منقولہ حیلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ حضرت قاضی ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مقام اس سے کہیں ارفع و عالی ہے کہ ایسے منکرات و نتائج کا ان کی نسبت دہم بھی کیا جاسکے۔ یہ سارے حیلے بعد کے فقہائے حیل و علمائے دلیل کے تراشے ہوئے ہیں اور یقیناً انہوں نے ہی اپنی بضاعت ردیہ کے رواج دینے کے لئے ان کو ائمہ سلف و فقہائے اہل ہند کے نام سے منسوب کر دیا۔ (تذکرہ ص ۶۷ طبع اولیٰ (۱۳۵۷ھ))



قسم کے خیالات و حالات سامنے رکھتے تھے (جو نظری ہوتے اور عملی نہ ہوتے تھے) جس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ وہ  
 عام بشری طاقت کے بالا ہونے کی وجہ سے (عملی زندگی سے ہم آہنگ نہ ہو سکتے تھے) چنانچہ  
 جب یہ وقت پیش آئی تو انہوں نے عملی زندگی سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حیوں کا طریقہ ایجاد  
 کیا اور اس طرح شرعی حیلہ جات وجود میں آئے۔

مستشرقین نے یہاں تک کہہ دیا کہ شرعی حیلے، ایک قسم کا تقیہ ہے۔ اور ایک طرح کا اسلام  
 سے انکار یا کم از کم غیر اسلامی کام سرانجام دینے لپنا جو عند الضرورت مباح ہو جاتا ہے۔ یہ حیلہ جات  
 اسی قبیل سے ہیں۔ مستشرقین کی نظر میں حیلہ جات اگرچہ اپنی ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے  
 شرعی مقاصد کے موافق معلوم ہوتے ہیں مگر دراصل احکام اسلام سے گلو خلاصی کرانے اور ان سے راہ فرار  
 اختیار کرنے کے لئے ایک حیلہ سازی ہے۔

یہ ہے مستشرقین یورپ کا نقطہ نظر حیلہ جات کے بارے میں جو متاخرین کے ان حیلہ جات سے تو  
 بڑی حد تک ہم آہنگ ہے جو انہوں نے شرعی احکام سے رہائی حاصل کرنے کے لئے گھڑے تھے۔ گزراہر  
 وہ شرعی احکام سے ملتے جلتے تھے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اولین اصحاب سے منقولہ روایہ حیوں  
 سے انہیں کوئی سروکار نہیں کیونکہ ان حضرات کے وضع کردہ حیلے اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے  
 تھے۔ یا اس لئے کہ بیع و شریک کے معاملات میں عائد کردہ شرائط شرعی مقاصد سے متفق ہوں۔ ان میں اختلاف  
 باقی نہ رہے۔ اور شرعی مقاصد سے دور نہ رہیں۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حیلہ جات کا مقصد سہولت پیدا کرنا۔ دفع حرج اور اس تنگی کا  
 ازالہ تھا جو قسم کھا کر اپنے اوپر عائد کر لی جلتے۔

نیز ان حیلہ جات سے لوگوں کو ان شرعی شرائط سے آگاہ کیا جاتا تھا جن سے حقوق محفوظ ہو جاتے  
 اور ان کے ضائع ہونے کا خدشہ باقی نہ رہتا،

خلاصہ کلام ان ائمہ عظام کے تجویز کردہ حیلے شرعی مقاصد کو نظر انداز کرنے اور صرف ان کی

لہ اور جن کی بھرپور ترویج حضرت امام بخاریؒ نے صحیح بخاری کی کتاب، دلیل میرا شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اپنی  
 کتاب اقامۃ الدلیل ص ۱۱-۱۵۵ میں اور محقق ابن القیم نے اعلام ص ۱۲۰-۱۲۸ ج ۲ میں کر دی ہے۔ اردو خوا

شائقین مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کا تذکرہ ص ۸۲-۸۳ طبع اول ملاحظہ فرمائیں (ع-ح)



ظاہری حالت کو موافق شرع بنانے کے لئے نہ تھے بلکہ ان کی غرض دعاوت یہ تھی کہ شرعی اغراض کو  
 پورا کرنے اور ان میں سہولت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ ان میں جو تکلف اور حرج پایا جاتا ہے  
 اس کا ازالہ ہو جائے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ فقہ کتنی مفید تھی اور اس میں کتنے نفس طریقہ  
 معاملات کے شرعی قواعد اور ان کے شرائط میں تطبیق دینے کی کوشش کی گئی تھی۔ مزید برآں امام  
 ابوحنیفہؒ کی لوگوں کے احوال سے واقفیت تامہ اور مصلحت شناسی نے اسے اور بھی آسان بنا دیا تھا  
 فقہاء کی یہ انتہائی کوشش ہوتی تھی کہ ان کے تجویز کردہ حیلہ جات سے کوئی شرعی مقصد منہدم نہ  
 ہونے پائے۔ آپ استقاط شفعہ کے بارے میں ذکر کردہ اختلاف سے معلوم کیجئے ہیں کہ امام محمدؒ  
 حیلہ سے کس قدر استہزاز کرتے تھے۔ ابو یوسفؒ اگرچہ حیلہ کو جائز قرار دیتے تھے مگر یہ شرط لگاتے  
 تھے کہ اس قسم کا حیلہ شفعہ کے حق کے ثابت ہوجانے سے قبل ہونا چاہیے۔

(۵۴)

# حنفی مذہب اور اس کا تشویر و ارتقا

فقہ حنفی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال و فتاویٰ کا نام ہے | سے چلا آ رہا ہے

یہ علماء کی درس و تدریس کا جولان گاہ بنا رہا اور جس کے استنباط کردہ اصول و قواعد سے مسائل کی تخریج کی گئی۔ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کے نظریات سے عبارت نہیں بلکہ آپ کے افکار کے ساتھ اس میں آپ کے اصحاب و تلامذہ کے اقوال کا بھی بہت عمل دخل ہے۔ یا یوں کہیے کہ اس میں ان تمام لوگوں کے اقوال شامل ہیں جن کا تعلق امام ابو حنیفہؒ کے کوئی مکتب خیال سے تھا اور جو حضرت کی وفات کے بعد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاتھوں بغداد میں منتقل ہوا۔

یہ امتزاج کیسے عمل میں آیا، اور کیوں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ان کا متمیز و متشخص نہ ہو سکا؟ جب کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے اقوال و فتاویٰ منفرد حیثیت میں جمع و تدوین حاصل کر چکے تھے؟ واقعہ یہ ہے کہ کچھ مختلف قسم کے اسباب ہی ایسے جمع ہو گئے تھے جن کی بنا پر مذہب حنفی، حضرت امامؒ اور آپ کے تلامذہ و اصحاب بلکہ بعض معاصر عراقی فقہاء کے افکار و آراء کا مجموعہ قرار پایا۔ وہ معاصر فقہاء تھے مثلاً عثمان بن عتیق، ابن شبرمہ، ابن ابی لیلیٰ،

فقہ حنفی میں عام طور سے ان فقہاء کے اقوال منقول ہوتے ہیں اگرچہ درحقیقت وہ مذہب حنفی

میں داخل نہیں۔

اب ہم اسباب امتزاج کی نشان دہی کرتے ہیں۔



۱۔ اس امتزاج کا پہلا سبب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال شروع ہی سے منفرد اور متمیز صورت میں روایت نہیں کئے گئے تاکہ آسانی سے آپ کے اقوال کو الگ کیا جاسکتا۔ اور اس طرح ایک ایسی وحدت فکر عالم وجود میں آتی جس کو خالص آپ کی کاوش کا نتیجہ کہا جاسکتا۔ اور جس میں آپ کے اصحاب کے نظریات کی آمیزش قطعی طور سے نہ ہوتی۔ ہوا یوں کہ امام محمدؒ نے جب فقہائے عراق کے اقوال جمع کئے تو آپ کے اقوال کو بھی ان میں سمودیا اور الگ ذکر نہ کیا۔ انہوں نے شروع اور ان کے تحلیل و تجزیہ میں "متفق علیہ" اور مختلف فیہ کی ہی تقسیم اختیار کی۔ ان کے بعد متاخرین آئے تو ان کو بھی مجموعہ ورثہ میں ملا۔ جس میں امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے اقوال خصوصاً اور فقہاء عراق کے اقوال عموماً پائے جاتے تھے۔ بعد ازاں حنفی فقہ کے دیگر راوی بھی امام محمدؒ کے نقش قدم پر چلتے رہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے ان تلامذہ کا اختلاف بھی ذکر کیا جس کا تذکرہ امام محمدؒ نے کتب ظاہر الروایہ میں نظر انداز کر دیا تھا۔ مثلاً امام محمدؒ نے زفر کا اختلاف ذکر نہیں کیا تھا انہوں نے وہ بھی ذکر کر دیا۔

۲۔ اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نظریات پر مشتمل روایات دوسرے لوگوں کی روایات سے بل جُل گئیں۔ آگے چل کر علماء ان افکار و نظریات کو اسی مخلوط شکل میں پڑھتے پڑھاتے رہے۔ اور اسے سب سے بڑے امام کی طرف منسوب کرتے ہوئے حنفی فقہ کے نام سے موسوم کیا۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مختلف علمی مسائل اور واقعات یا فرضی امور کا حل تلاش کرتے وقت امام ابوحنیفہؒ اپنے تلامذہ کے افکار و نظریات سنتے۔ باہم تبادلہ افکار کرتے۔ جانبین سے قیاسات پیش کئے جاتے اور پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا۔ سبب و مجادلہ کے بعد کبھی ایک رائے پر متفق ہو جاتے۔ کبھی مختلف الخیال رہتے۔ امام ابوحنیفہؒ میں جس درجہ کا تقویٰ، ایمان بالحق اور آزادی فکر و نظر کا جو احترام پایا جاتا تھا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اپنے تلامذہ کو تلقین کرتے ہوں گے کہ اپنی مسائل پر عمل پیرا ہوں جو دلائل پر مبنی ہوں۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ آپ کے افکار و آراء کے جامع تھے۔ وہ جہاں ان کے نظریات بیان کرتے درمیان میں اپنے اقوال بھی داخل کر دیتے۔ چنانچہ جب یہ افکار



نقل ہو کر تاخرین تک پہنچے تو وہ مختلف ائمہ کے نظریات کا مجموعہ تھے۔ اور پورے حنفی کتب خانے کی ترجمانی کرتے تھے۔ خلاصہ کلام یہ کہ حنفی فقہ ان نظریات و افکار کا مجموعہ ہے جو درس و تدریس بحث و مذاکرہ اور حل مسائل کا مرکز و محور رہ چکے تھے اور جن میں کبھی اختلاف رونما ہوتا اور کبھی ائمہ فقہ ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جاتے۔ بہر کیف! ان کا اتفاق و اختلاف کیسا بھی ہو آخر وہ ایک ہی مدرسہ فکر سے وابستہ تھے جو آگے چل کر ایک مستقل مذہب کی صورت اختیار کر گیا۔

۲۔ فقہ حنفی کے ان اکابر کے مختلف افکار و نظریات میں صرف صحبت امام ہی ایک واحد شیرازہ نہ تھا جس نے ان آراء کو متحد کر دیا اور وہ ایک دوسرے کے نظریات سے آشنا ہو گئے بلکہ شرف تلمذ صحبت اور باہم تبادلہ افکار نے ان اقوال کو، مختلف ہوں یا متفق ایک اصول پر جمع کر دیا جن اصولوں پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عمل پیرا تھے انہی کو آپ کے تلامذہ نے آپ کی زندگی میں یا بعد از وفات اپنایا۔ البتہ ان کی تطبیق میں معمولی اختلاف ظہور پذیر ہوا۔ مثلاً امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو آپ کے بعد حدیث کے مطالعہ کا موقع ملا۔ فقہاء اراستے اور علمائے حدیث کے باہم اختلاف اور مختلف فقہی مکاتب خیال کے امتزاج سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے کثرت سے احادیث روایت کیں یہی وجہ ہے کہ آپ اپنے انماذ سے زیادہ احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کی بھی یہی حالت ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ حدیث سے استدلال کرنے میں کوئی باہم اختلاف تھا بلکہ اس کا اصل سبب یہ تھا کہ صاحبین کو ان احادیث تک رسائی حاصل ہو گئی جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو معلوم نہ تھیں یا ان روایان حدیث پر اعتماد کیا جو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قابل اعتماد نہ تھے۔

ایک اصول پر متحد ہو جانا اسباب اختلاف و امتزاج میں سے تیسرا سبب ہے جس کی بنا پر یہ مجموعہ افکار ایک مذہب کی شکل اختیار کر گیا۔

کیا تلامذہ کے اقوال کا اصل منبع امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تھے؟ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ و دیگر تلامذہ کے اقوال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے

افکار و نظریات سے ماخوذ ہیں کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ شریعت احتیاط و تقویٰ کی بنا پر ایک ہی مسئلہ میں مختلف فرضی صورتیں وضع کرتے تھے جو صورت قابل ترجیح ہوتی اسے لے لیتے اور باقی کو نظر انداز کر دیتے۔ کبھی ایک رائے کو اختیار کر کے اس سے رجوع کر لیتے۔ اس بنا پر ان فقہاء کا خیال ہے کہ تلامذہ کے

اقوال دراصل امام ہی کے اقوال تھے جن سے آپ نے رجوع فرمایا تھا چنانچہ الدر المختار (۱) کے مصنف امام ابو یوسفؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں: "میں نے کبھی امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی۔ میرا قول آپ سے ہی کا ایک قول ہوتا ہے۔" امام زفرؒ نے کہا تھا: "میں نے کبھی امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہی کچھ کہا جو آپ فرما چکے تھے۔" الحاروی میں لکھا ہے: "جب ائمہ احناف میں سے کسی کا قول اخذ کیا جائے تو وہ یقیناً آپ کے اقوال سے مستفاد ہوگا۔ کیونکہ آپ کے جملہ تلامذہ مثلاً ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور حسنؒ سے بالاتفاق مروی ہے کہ انہوں نے کہا: ہم نے جو قول کسی مشدہ میں بیان کیا وہ دراصل امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں۔ انہوں نے حلقاً کہا کہ ان کا یہ بیان درست ہے اور مبالغہ پر مبنی نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ فقہ حنفی میں جملہ اقوال و افکار کا اصل منبع امام ابو حنیفہؒ ہی ہیں اور مجباً زیادہ اقوال دوسروں کی طرف منسوب ہوئے۔"

یہ الحاروی کا بیان ہے لیکن میرے خیال میں اس میں مبالغہ ہے نہ تو امام ابو یوسفؒ کے سارے اقوال اس انداز کے تھے نہ امام محمدؒ کے۔ مصنف الحاروی نے یہ بات کہہ کر صاحبین کو مستقل مجتہدوں کی صف سے خارج کر دیا اور ان کو استاذ کی شخصیت میں فنا اور مدغم کر کے رکھ دیا اور ان کی طرف منسوبہ اقوال کی نسبت کو حقیقی کی بجائے مجازی بنا دیا ہے۔

بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ، قیاس و استحسان کی بنا پر پیش آورہ مشدہ کے متعدد حل فرض کرتے تھے۔ جو مفروضات لوگوں کے معاملات سے ہم آہنگ نہ ہوتے یا قیاس کی حدود میں داخل نہ ہو سکتے یا شرعی مقاصد سے الگ ہوتے انہیں چھوڑ دیتے تھے۔ آپ کے تلامذہ بعض اوقات آپ کے عین حیات یا بعد از وفات ان ترک کردہ مفروضات کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ لہذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ تلامذہ امام استاذ ہی کے کسی نہ کسی قول کو اختیار کرتے تھے، گو وہ ایسا ہی قول کیوں نہ ہو جس سے آپ رجوع کر چکے ہوں۔۔۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ابو یوسفؒ، محمدؒ اور زفرؒ امام ابو حنیفہؒ کے ترک کردہ اقوال کو اخذ کرتے تھے۔ گویا یہ اقوال امام ابو حنیفہؒ کے منسوخ نظریات تھے جب آپ کے تلامذہ میں سے کوئی تمیز اس قول کے مطابق فتوے دے گا تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ اس نے اپنے استاذ کا قول اخذ کیا بلکہ اس کا مطلب، تو یہ ہوگا کہ استاذ نے اس فتوے کی پہلی مخالفت یہ کہ اس نے امام کے قول جدید کو ترک کر دیا۔ دوسری یہ کہ اس کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کا پہلے قول



ترک کرنا درست نہ تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس نوع کی مخالفت کرنے والے کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہوگا کہ اقوال کا انتساب اس کی جانب مجازی ہے اور حقیقی نہیں۔

تلامذہ کے اختلاف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کی وفات کے بعد انہیں ایک ایسی ہی حدیث تک رسائی حاصل ہوئی ہو جو آپ کو جیتے جی معلوم نہ ہو سکی۔ اس لحاظ سے بھی یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ فلاں قول امام ابو حنیفہؒ ہی کا ہے۔ تلامذہ کی جانب اس کی نسبت مجازی ہے۔ ہاں ابن عابدینؒ سے فتاویٰ کو امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول ضرور قرار دیتے ہیں تاہم تلامذہ کی طرف انتساب کے مجازی نہیں کہتے چنانچہ لکھتے ہیں: "چونکہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اصحاب سے کہہ رکھا تھا کہ میرے قول سے صرف وہی قول اخذ کرو جس کو روایت با دلیل خیال کریں۔ اس اعتبار سے تلامذہ کے اقوال بھی دراصل آپ ہی کا قول ہو گئے۔ کیونکہ وہ آپ کے وضع کردہ قواعد پر مبنی تھے اور آپ نے ان سے کلیتہً رجوع بھی نہیں فرمایا امام صاحبؒ کا یہ ثابت شدہ ارشاد ہے: "اذا صح الحدیث فہو منہی" (صحیح حدیث میرا مذہب ہے) امام ابن عباد البر نے امام ابو حنیفہؒ اور دیگر ائمہ سے اس طرح کے اقوال نقل کیے ہیں۔ علامہ شترانی بھی ایسے اقوال ائمہ اربعہ سے روایت کرتے ہیں۔

تلامذہ امام ابو حنیفہؒ کے ہماری نظر میں تقاضائے انصاف یہ ہے کہ اصحاب امام ابو حنیفہؒ مجتہد مستقل تھے۔ یہ اپنے انکار و آراء میں مکمل طور سے آزاد

تھے قطع نظر اس کے کہ یہ انکار امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہوں یا مخالف۔ البتہ مجموعی اعتبار سے ان کا منہج و مسلک امام سے زیادہ دور نہ تھا۔ امام ابو یوسفؒ کی کتابوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے اکثر اقوال امام ابو حنیفہؒ سے مختلف ہیں۔ اگرچہ یہ اختلاف اصولی و بنیادی نوعیت کا نہیں اور اکثر مسائل میں پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی کتب کی بھی یہی حالت ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ ایسے شخص کا نہیں ہو سکتا جو اپنے استاذ کا ایسا مطیع و منقاد ہو کہ اس سے ہرگز تجاوز نہ کرے تا آنکہ اس کے اقوال کی اس کی طرف نسبت کو مجازی تصور کر لیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ کتب فقہیہ کے مطالعہ و استنباط سے تفرقہ حنفی کے مشہور اختلافی مسائل کی طرف رجوع کرنے سے واضح ہوگا کہ ان میں نمایاں اختلاف

۱۔ رسم المنقح ص ۲۴۲ ۲۔ الاثر فیہ میں ملاحظہ ہوں (دع۔ ج)

۳۔ میزان الشترانی ص ۵۵-۵۶ (دع۔ ج)



پایا جاتا تھا۔ مثلاً لزوم وقف، مقروض اور سفیہ (کم عقل) پر حجر پابندی وغیرہ مسائل میں اختلاف موجود ہے۔ یہ اختلاف اس قدر نمایاں ہے کہ مذکورہ مسائل میں توہنج و مسلک میں بھی ان کا راستہ الگ دکھائی دیتا ہے۔ ایسے اکابر اماموں کی فقہی شخصیتوں کو سلب کر کے امام صاحب کی شخصیت میں مدغم قرار دینا حقائق پر ظالمانہ حملہ کے مترادف ہے۔

یہاں ان حضرات کا اپنی تصنیفات میں حضرت امام کے اقوال کو اپنے اقوال سے مخلوط کرنا تو اس کی وجہ دراصل ان کی یہ خواہش تھی کہ فقہ کے طلبہ کو مختلف آراء پر آگاہی حاصل ہو سکے۔ خصوصاً جب کہ یہ اختلاف اصولی نوعیت کا نہ تھا۔ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ فقہاء عراق، امام ابو حنیفہ کے زمانہ سے قبل اور بعد مخلوط فقہ کی جانب خصوصاً توجہ مبذول کرتے تھے۔ تاکہ فقہ متقابل اقوال میں موازنہ کر سکے۔ امام ابو حنیفہ فرمایا کرتے تھے: سب سے بڑا عالم وہ ہے جو لوگوں کے اختلافات سے زیادہ آشنا ہو۔

سختی فقہ میں تلامذہ امام کے علاوہ دیگر اقوال کی آمیزش | صرف امام ابو حنیفہ کے اصحاب

کے اقوال سے مخلوط نہیں ہوئے بلکہ آگے چل کر لوگوں نے ان میں ایسے اقوال کو بھی داخل کر دیا جو امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب سے منقول نہ تھے۔ ان میں سے بعض اقوال کو سختی مسلک سے وابستہ سمجھا گیا اور بعض کو نہیں۔ بعض علمائے کچھ اقوال کو راجح اور بعض کو مرجوح قرار دیا۔ اسی طرح اختلاف و ترجیح میں اضافہ ہوتا رہا۔ اور یہ سب کچھ بڑے دقیق اور محکم قواعد پر مبنی تھا۔ اس طرح سختی فقہ میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کا دامن اتنا وسیع ہو گیا کہ اس میں زمانہ کے لوازمات اور عام حالات کا ساتھ دینے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

عوامل ارتقاء فقہ سختی میں نشوونما و ارتقاء کے محرکات و عوامل کو ہم تین امور میں منحصر کر سکتے ہیں جو سختی مذہب کی ترقی کا باعث ہوئے۔

نشوونما کے وہ تین عوامل یہ ہیں۔ (۱) مذہب سختی کے دائرہ کے تحت اور تخریج مسائل کے نئے نئے فقہاء (۲) امام اور آپ کے اصحاب سے منقول اقوال کی کثرت (۳) فقہ سختی میں تخریج مسائل کی سہولت اور مجربین کے اقوال کا معتبر ہونا۔

اب ہم یکے بعد دیگرے ان ہر سہ امور کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

(۵۵)

# انفہ حنفی کے مجتہدین اور اہل تخریج

ابن عابدینؓ فقہاء کو سات طبقات میں تقسیم کرتے ہیں۔

طبقة اولیٰ میں وہ فقہاء شامل ہیں جو شرع اسلامی میں اجتہاد کے کتابت  
**طبقة اولیٰ مجتہد مستقل** سنت سے احکام کا استخراج کرتے ہیں۔ وہ اجتہاد کرنے میں کلیتہً آزاد

مذہب رہے کہ مجتہد کی کئی قسمیں کی گئی ہیں اور مختلف اعتبارات سے کی گئی ہیں مثلاً مجتہد مطلق مستقل۔  
 مجتہد مطلق منتسب، مجتہد فی المذہب، مجتہد مقید، مجتہد فقیہ۔

فقہائے حنفیہ کی تقسیم مختصر یہاں مصنف نے ذکر کر دی ہے علامتے خانبہ کی تقسیم کا کچھ ذکر حافظ ابن القیمؒ  
 کی اعلام (ص ۱۸۴-۱۹۱ ج ۲) میں ہے جس کا اردو میں مختصر حیات امام احمد بن حنبل (ص ۲۸۲-۲۸۵) میں آگیا ہے  
 اور اس سے ذرا تفصیل المدخل فی مذہب الامام احمد بن حنبل (ص ۱۸۰-۱۸۶) کے حوالہ سے حیات شیخ الاسلام  
 ابن تیمیہؒ (ص ۶۶۰-۶۶۳) میں ملاحظہ ہو۔ فقہائے شافعیہ کی تقسیم، شاہ ولی اللہ صاحب نے الانصاف (ص ۲۹ و  
 ۵۸-۶۱ و ۶۲-۶۳) اور عقد الحمید (ص ۶-۱۰ و ۱۱-۱۲ وغیرہ) میں لکھ دی ہے۔ مولانا محمد عبدالحی صاحب  
 لکھنوی حنفی نے بھی مقدمہ حاشیہ البایع الصغیر للامام محمدؐ (النافع الکبیر ص ۹۲-۱۰۱ مجموعۃ الرسائل الست)  
 میں الانصاف اور بعض فقہائے حنفیہ کی تقسیم ذکر کی ہے عمدہ بحث سے اس کو متفق کرنے کی کوشش کی ہے۔  
 خالص علمی قسم کے اس بحث کی یہاں تفصیلات غیر ضروری ہیں۔

شائق ان مذکورہ مصادر نیز مقدمہ شرح ہند للکھنوی اور الرد علی من اخلد الی الارض

سیوطی کی طرف رجوع کرے (دع۔ ح)



ہوتے ہیں اور کسی کے تابع نہیں ہوتے۔ خواہ اس اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو جس پر اجتہاد  
مبنی ہے یا ان جزوی مسائل سے جو اصول عامہ سے مستخرج ہیں۔ مثلاً ائمہ اربعہ، امام اوزاعی،  
امام لیث بن سعد اور دیگر ائمہ۔

نہ یہ شرعی دلائل میں کسی کے مقلد تھے نہ ان اصول عامہ میں جن سے استدلال کو محدود  
کیا جاتا ہے اور نہ ان جزوی فروعات میں جن کو اصول عامہ پر تطبیق دیکھا جاتا ہے  
اگر مختلف ائمہ کے اصول باہم متفق ہوں تو اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ دوسروں کے مقلد ہیں۔ بلکہ  
ذاتی اطمینان کی بنا پر انہیں اختیار کرتے ہیں اگر پوری طرح اطمینان نہ ہو تو وہ مخالفت سے  
بھی گریز نہیں کرتے۔

بلاشبہ حنفی مذہب کے پیشوا امام ابو حنیفہؒ فقہاء کی اسی صنف سے وابستہ تھے مگر سوال  
یہ ہے کہ کیا امام ابو یوسفؒ، محمدؒ زفرؒ اور ان کے معاصرین بھی اس طبقہ میں داخل ہیں یا نہیں؟  
ابن عابدینؒ نے بعض حنفی مصنفین کی پیروی کرتے ہوئے انہیں دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے  
اول میں نہیں۔ گویا وہ مجتہدین فی المذہب میں سے شمار ہوتے ہیں اور مجتہد مستقل تصور نہیں کئے  
جاتے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ ابو یوسفؒ، محمدؒ اور دیگر اصحاب ابو حنیفہؒ مجتہدین فی المذہب کے طبقہ  
میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ اپنے اسناد کے وضع کردہ قواعد کے مطابق شرعی دلائل سے احکام کا استنباط  
کرتے تھے۔ انہوں نے بعض فروعی احکام میں امام صاحب کی مخالفت کی ہے مگر اصولی قواعد میں  
ان کے مقلد ہیں۔

ابن عابدین کا یہ قول محل غور و تامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ  
زفرؒ اور دیگر اصحاب اپنے فقہی افکار و نظریات میں پوری طرح آزاد تھے اور یہ کسی طرح اپنے اسناد  
کے مقلد نہ تھے۔ بلاشبہ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اقوال و افکار کا مطالعہ کیا۔ آپ کے علمی نظریات  
سے مستفید ہوئے اور ان کا علم و فضل بڑی حد تک امام کی تعلیم و تدریس کا مرہون منت ہے۔ مگر  
اس سے یہ کیونکر لازم آیا کہ یہ اکابر اپنے افکار و آراء اور اجتہاد میں آزاد نہ تھے۔ ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ

یعنی امام سفیان ثوریؒ، امام داؤد ظاہریؒ، حضرت امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام احمد بن حنبلہؒ  
نسائیؒ وغیر ہم دیکھئے الانصاف ص ۶۷ و ۷۸۔ اور النافع الکبیر ص ۷۰ (ع۔ ح) ۷۱ شرح رسالہ رسم المفتی ص ۱۱۰  
۱۱۱۔ اگر مجتہد فی المذہب، سے مراد مجتہد منتسب، ہو تو ابن عابدین اور مصنف میں کوئی خاص اختلاف نہیں رہتا۔ (ع۔ ح)



جو شخص کسی سے کسب فیض کرتا ہے وہ اس کا مقلد ہوتا ہے اور بات یہاں تک پہنچے گی کہ امام ابو حنیفہؒ کو بھی مستقل مجتہدین کی سند سے نیچے اتارنا پڑے گا۔ کیونکہ آپ نے اپنی فقہی زندگی کے آغاز میں امام ابراہیم نخعیؒ کی فقہ اپنے استاد امام حماد بن ابی سلیمانؒ سے پڑھی تھی اور مسائل کی تخریج میں ان سے بڑا فائدہ اٹھایا۔ جو لوگ آپ کے اجتہاد و فقہ کو مردِ وطن بناتے ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ آپ مجتہد مستقل نہ تھے حالانکہ آپ اپنے فقہی نظریات میں آزاد تھے۔ آپ نے امام ابراہیم نخعیؒ کے فقہی آراء کا مطالعہ ضرور کیا کیونکہ ان کے مقلد ہرگز نہ تھے۔ بلکہ کبھی ان سے اظہارِ اتفاق کرتے اور کبھی مختلف خیال ہوتے۔ اگر موافقت کی تو دلائل کی بنا پر، تقلید کے جذبہ سے متاثر ہو کر نہیں۔

امام کے تلامذہ و اصحاب کی بھی یہی حالت تھی۔ انہوں نے آپ کی فقہ کا مطالعہ کیا۔ آپ کا طریق اجتہاد سیکھا۔ کبھی موافق ہوئے اور کبھی مخالف۔ جب موافقت کی تو تقلید کی بنا پر نہیں بلکہ یقین و استدلال کی روشنی میں دلائل کی تصدیق کرتے ہوئے اور ظاہر سے کہ مقلد کا یہ شیوہ نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے تلامذہ کے اصولِ استنباط اگرچہ بڑی حد تک متحد ہیں مگر بالکل یکساں ہرگز نہیں۔ وصف استقلال اور حریتِ فکر کو ثابت کرنے کے لئے اتنا اختلاف بھی بہت ہے۔ اگرچہ وہ طریق استنباط میں متحد تھے مگر اتباع کی بنا پر نہیں بلکہ اذعان و ایقان کی روشنی میں مقلد اور مجتہد کے مابین یہی نکتہ تمام تیار اور میزانِ عدل و انصاف ہے۔

ان اکابر فقہاء کی سوانح حیات کا قاری اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ ہے کہ یہ تقلید کی روش سے کس قدر دور تھے۔ یہ اپنے استاد سے حاصل کردہ معلومات پر قانع نہیں ہو گئے تھے بلکہ ان کے علاوہ بھی طلبِ علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ امام ابو یوسفؒ کو دیکھئے! وہ اہل حدیث کے وابستہ مذاہب سے اور کثرت سے احادیث سیکھیں۔ شائد امام ابو حنیفہؒ بھی ان احادیث سے بہرہ ور نہ ہوں گے۔ آپ عہدہ قضاء کی ذمہ داریوں سے بھی عہدہ برآ ہوئے، لوگوں کے احوال سے شناسائی حاصل کی جن مسائل میں اپنے استاد کے موافق تھے انہیں قضا کے تجربوں سے صیقل کیا نیز قضا کے احکام و فیصلہ جات نے آپ کو جن نتائج تک پہنچایا تھا ان سے مسلح ہو کر اپنے امتداد کی مخالفت بھی کی۔ یہ کہنا حق و صداقت پر ظلم کرنے کے مترادف ہے کہ یہ سب اقوال امام ابو حنیفہؒ ہی سے ماسخوذ تھیں جنہیں امام ابو یوسفؒ نے اختیار کر لیا تھا۔

امام محمدؒ اپنی علمی زندگی کے آغاز میں بہت کھڑا عرصہ آپ کی صحبت میں رہے۔ پھر امام مالکؒ سے وابستہ ہوئے اور ان سے موطا روایت کی۔ سند کے اعتبار سے آپ کی روایت بہت معتبر سمجھی جاتی ہے۔ خدا نخواستہ اگر آپ مقلد تھے تو کس کے؟ مالکؒ کے یا ابو حنیفہؒ کے؟ یادوں کے، عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ امام محمدؒ مجتہد مستقل تھے اور اسی طرح دوسرے اصحاب بھی اسی مرتبہ پر فائز تھے۔

**دوسری طبقہ** ابن عابدین کے شمار کردہ سات طبقات میں سے دوسری طبقہ مجتہدین فی المذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ اس طبقہ کے فقہاء، امام ابو حنیفہؒ کے وضع کردہ قواعد کے مطابق ان دلائل سے استخراج احکام کرتے تھے جن پر حنفی فقہ میں استنباط کی اساس قائم کی گئی ہے، امام ابو یوسفؒ، محمدؒ زفرؒ اور دیگر اصحاب ابو حنیفہؒ کو اسی طبقہ میں شمار کیا گیا ہے۔ ہم اس کی غلطی واضح کر چکے ہیں۔ پھر لہذا اگر اس طبقہ میں صرف اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ یہ طبقہ فقہ حنفی میں سرے سے موجود ہی نہیں۔ اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ، محمدؒ اور ان کے اشبہ و امثال تو مجتہد مستقل تھے جن کے افکار و نظریات بالکل ان کے استاد کی طرح ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کو ان پر جو فوقیت حاصل ہے اس کی وجہ ان کا تقدم و سبقت اور تلامذہ کی تعلیم و تحقیق ہے۔

**تیسری طبقہ** تیسری طبقہ مجتہدین فی المسائل سے تعلق رکھتا ہے، یہ فقہاء ان مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جن میں امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے کوئی روایت منقول نہیں۔ یہ غیر منصوص مسائل کے احکام کو مذہب کے اصول مقررہ کے مطابق استنباط کرتے ہیں، منصوص مسائل میں ان کا اجتہاد ایک خاص دائرہ میں محدود ہوتا ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جن میں متقدمین کا استنباط ایسے اعتبارات پر مبنی ہو جو متاخرین کے یہاں سرے سے موجود ہی نہیں، اور اگر متقدمین ان کے زمانہ میں ہوتے تو وہ بھی متاخرین کے ہمنوا ہوتے۔ ان کا کام دراصل دو عناصر سے مرکب ہے، اول ان قواعد عامہ کو امام صاحب سے منقولہ فروعات سے جدا کرنا جن کا التزام امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کرتے تھے۔ کیونکہ یہ فروعات جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں متفرق جگہ بکھرے پڑے ہیں۔ ان فقہاء نے ان کو قواعد و ضوابط میں جمع کیا اور انہیں استنباط مسائل کی اساس اور معیار قرار دیا اور آگے چل کر یہ اجتہاد و استنباط کا طرز و منہاج قرار پائے۔ دوسرا ان قواعد کی اساس پر غیر مصرح احکام کا استنباط کرنا تاکہ وہ فقہ حنفی کی راہ پر



جادہ پیار ہیں۔ اور اس سے مخرف نہ ہوں۔ اس طبقہ میں جو فقہاء شمار ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔ خصائص  
 طحاوی، ابوالحسن کرخی، شمس الائمہ حلوانی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزوی اور فخر الدین تاضی  
 اس طبقہ کے فقہاء نے فقہ حنفی کی قابل قدر خدمات انجام دیں۔ انہوں نے فقہ حنفی کے ارتقاء و تخریج  
 مسائل اور فقہی اقوال کے مطابق مسائل استنباط کرنے کے لئے قواعد وضع کئے۔ انہوں نے فقہ حنفی  
 میں اساسات تزیح، توازن و تقابلی آراء، اور تصحیح و تضعیف اقوال کے اصول مقرر کئے اور فقہ حنفی کو  
 امتیاز خصوصی بخشا۔

چوتھے طبقے کا نام ابن عابدین نے بعض فقہاء کے اتباع میں اصحاب تخریج رکھا ہے  
 چوتھا طبقہ ہم ان کو اصحاب تزیح کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ غیر منصوص مسائل کا استنباط  
 نہیں کرتے بلکہ سابقہ طبقات کے ذکر کردہ ذرائع تزیح کے پیش نظر نقل کردہ نظریات میں سے بعض کو  
 تزیح دیتے ہیں۔ انہیں یہ حق حاصل ہے کہ قوت دلیل یا عصری تقاضوں کے مطابق بعض اقوال کو بعض  
 پر تزیح دیں یا ایسے امور کو انجام دیں جسے استنباط مستقل یا استنباط تابع نہیں کہا جاتا بلکہ اسے تزیح اور  
 موازنہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، ابوبکر رازی اس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

تیسرے اور چوتھے طبقہ میں بڑا دقیق فرق پایا جاتا ہے جو یہ زیادہ واضح نہیں ہے۔ لہذا ان کو  
 ایک طبقہ شمار کرنے والے بھی کسی حد تک حقیقی بجانب ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہی قواعد  
 کی بنا پر بعض اقوال کو بعض پر تزیح دینا کسی طرح ایسے فروعات کے احکام کا استنباط کرنے سے کم نہیں  
 جن کے احکام فقہاء سے منقول نہیں۔ ابوبکر رازی جسے چوتھے طبقہ میں شمار کیا گیا ہے کسی طرح قاضیخان  
 کرخی اور تیسرے طبقہ کے فقہاء سے کم نہیں۔ ان کی کتاب احکام القرآن ان کے علم و فضل کی آئینہ دار ہے  
 پانچویں طبقہ میں وہ فقہاء شمار ہوتے ہیں جو مختلف فقہی اقوال میں موازنہ کرتے ہیں۔  
 پانچواں طبقہ ابن عابدین اس طبقہ کے بارہ میں فرماتے ہیں کہ ان کا امتیازی وصف بعض روایات

کو بعض پر تزیح دینا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔ ہذا اولی یا ہذا اصح روایت، ہذا اوضح،

ابو الحسن کرخی ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے شمس الائمہ حلوانی متوفی ۲۵۶ھ شمس الائمہ سرخسی صاحب المبسوط

متوفی ۲۵۵ھ فخر الاسلام بزوی متوفی ۲۸۲ھ اور تاضی خان متوفی ۵۹۳ھ (مصنف) ابوبکر حصص

رازی کا سن وفات ۳۶۰ھ ہے (مصنف)



هذا اوفق للقياس يا هذا اوفق للناس وغيره۔

ہمارا خیال ہے کہ پانچویں طبقہ اور سابقہ طبقات کا باہمی فرق واضح نہیں۔ لہذا بہتر ہوگا کہ اقسام کو متمیز کرنے اور القیاس سے بچنے کے لئے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقات میں سے ایک طبقہ کو حذف کر دیا جائے اور ان کو دو طبقات شمار کیا جائے۔ پہلا اہل تخریج کا طبقہ جو ائمہ کے وضع کردہ قواعد کی بنا پر ایسے مسائل کے احکام استنباط کرتے ہیں جو ائمہ متقدمین سے منقول نہیں ہیں۔ دوسرا اہل تزیح کا طبقہ جو مختلف روایات و اقوال میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کونسی روایت زیادہ قوی، کون سا قول صحیح تر، قیاس کے زیادہ موافق اور لوگوں کے حالات سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب و تلامذہ کو مجتہد مستقل کے مرتبہ سے انارک متقدمین امام میں شمار کیا جاتا ہے اور اس طرح وہ دوسرے طبقہ کے فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ ہم بتا چکے ہیں کہ یہ طبقہ سرے سے عقیدے اور کہیں موجود نہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جن طبقات کو فقہانے پانچ شمار کیا ہے وہ دراصل تین ہیں (۱) امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کا طبقہ (۲) اہل تخریج (۳) اہل تزیح۔

ابن عابدینؒ کے قول کے مطابق چھٹے طبقہ سے مراد وہ مقلدین ہیں جو مختلف روایات و اقوال میں تزیح نہیں دیتے مگر متقدمین کی ترجیحات اور اختیارات سے پوری طرح آگاہ ہیں۔

ابن عابدین ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اس طبقہ کے فقہاء قوی و اقوی، ضعیف، ظاہر الروایہ، ظاہر المذہب اور روایت نادر میں امتیاز قائم کر سکتے ہیں۔ مثلاً مؤلف کثر الدقائق، مؤلف المختار، مؤلف الوقایہ، مؤلف الجمع وغیرہم۔“

ان فقہاء میں خاص بات یہ ہے کہ اپنی تالیفات میں یہ مرد و اقوال اور ضعیف روایات درج نہیں کرتے۔ ان کا کام تزیح دینا نہیں۔ بلکہ تزیح کی پہچان حاصل کرنا اور تزیح کے مختلف درجات میں ترتیب قائم کرنا ہے۔ کبھی ان کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اصحاب تزیح کے بارے میں فیصد بنا کر کیا جاتا ہے کیونکہ بعض فقہاء ایک قول کو تزیح دیتے ہیں اور بعض دوسرے کو

پس اس طبقہ کے فقہاء مرجحین کے اقوال میں سے قوی التزجیح اور ترجیح کے اعتبار سے زیادہ قابل اعتماد قول کو اخذ کرتے ہیں یا اس قول کو ترجیح دیتے ہیں جس کے مویدات و شواہد زیادہ قوی ہوں اور تعداد میں زیادہ ہوں۔

الخیر الرئی اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: "اختلافی اقوال میں راجح و مرجوح اور قوی و ضعیف کی پہچان حاصل کرنا طلبہ کا انتہائی مقصود ہونا چاہیے۔ قاضی اور مفتی پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ جو جواب دیں تحقیقی ہو اور وطن و تخمین پر مبنی نہ ہوتا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے کہ خدا پر افترا پر دازی کا ارتکاب کر بیٹھیں۔"

واقعہ یہ ہے کہ علماء کی ترجیحات سے واقفیت حاصل کرنا اور قوت دلیل یا کثرت عدد کی بنا پر اہل ترجیح کی ترجیحات میں موازنہ کرنا کچھ آسان کام نہیں۔

آخری طبقہ میں وہ لوگ شامل ہیں جو پہلے طبقہ میں شمار نہیں ہوتے اور وہ مقلدین **سائرین طبقہ** ہیں جن میں گذشتہ اوصاف میں سے کوئی وصف بھی نہیں پایا جاتا۔ نہ وہ تخریج پر قدرت رکھتے ہیں اور نہ ترجیح پر۔ نہ اہل ترجیح کی ترجیحات میں کسی کو اختیار کر سکتے ہیں۔ ابن عیینہ ان کا تعارف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "وہ رطب و یابس اور دائیں بائیں میں تمیز نہیں کر سکتے بلکہ حاطب لیل کی طرح جو مل جائے اسے جمع کر لیتے ہیں۔ تباہی و بربادی ہے ایسے لوگوں کے لئے جو ان کا تقلد ہو۔"

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایسے لوگ فقہاء میں کیونکر شمار کئے جاسکتے ہیں۔ اگر نام تجویز کرنے میں ہم نرمی کا سلوک کریں تو بھی ان کو ناقصین فقہ سے زیادہ کیا کہا جاسکتا ہے۔

حنفی مصنفین کے بیان کے مطابق یہ ہیں طبقات فقہاء۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء مختلف زمانوں میں اسی ذکر کردہ ترتیب کے مطابق

**خلاصہ مباحث سابقہ** پائے جاتے تھے۔ پہلا طبقہ مجتہدین مطلق کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اسی طبقہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر اس کے قریب اہل تخریج کا طبقہ ہے جو مسائل طبقہ اول کے فقہاء سے منقول نہ تھے۔ یہ ان کے فقہی قواعد کے مطابق فروعاً پر قیاس کر کے ان میں فتویٰ دیتے تھے۔ تیسرے طبقہ کا



تعلق ان فقہاء سے ہے جو مختلف اقوال میں ترجیح دیتے تھے، اس کے بعد ان فقہاء کا دور آیا جو سابقہ  
 ترجیحات سے اسقف تھے۔ مگر وہ اس وقت تک ترجیح دینے کے مجاز نہ تھے جب تک سابقہ فقہاء سے  
 یہ ترجیح منقول نہ ہو، کیونکہ صرف پہلے تین طبقات مجتہدین کے تھے، خواہ وہ مجتہد مطلق ہوں یا مجتہد  
 فی المذہب، جب اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا اور حنفی مذہب کے فقہاء و دیگر فقہاء کی طرح اس پر  
 رضامند ہو گئے تو پھر کسی کو حق ترجیح حاصل نہ ہو سکا۔ قاضی اور مفتی کو صرف اتنا حق حاصل ہے  
 کہ وہ قولی راجح کو پہچان سکے اور اس سے بحث کرنے۔ فقہی اقوال کا اختلاف بیان کرتے وقت ہم  
 اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔



(۵۶)

## ۲۔ حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت اور اس کے سبب روایات

حنفی مذہب میں اقوال کثرت سے موجود ہیں۔ اقوال کے تباہی و اختلاف کی بنا پر ان کے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ کبھی ایک ہی مسئلہ میں ان میں دو مختلف روایات بیان کی جاتی ہیں اور ائمہ مذہب باہم مختلف خیال ہوتے ہیں۔ کبھی صاحبین امام سے اختلاف کرتے ہیں، زور کبھی تینوں کے خلاف ہیں۔ کبھی صاحبین کا آپس میں اختلاف ہوتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں امام سے دو مختلف قول بیان کیے جاتے ہیں۔ پھر کبھی ایک قول سے آپ کے رجوع کا ذکر ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ پھر یہ معلوم کرنا بھی دشوار کہ پہلا قول کونسا ہے اور پھر کونسا۔ آپ کے اصحاب و تلامذہ میں بھی اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ آگے چل کر مجتہدین فی المذہب نے ایسے مسائل میں تخریج کی جن کے احکام ائمہ مذہب سے منقول نہ تھے۔ ان مخیرین کی تخریجات میں بھی کثرت سے اختلاف رونما ہوا بلکہ انہوں نے اپنے مخصوص دور کے عرف عام سے متاثر ہو کر بہت سے مسائل میں ائمہ مذہب سے اختلاف بھی کیا۔ یہ مسائل ایسے تھے کہ اگر متقدمین ائمہ اختلاف اس دور میں ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اسی انداز میں مسائل کی تخریج کرتے۔

حنفی مذہب میں اقوال کی کثرت چار اسباب میں منضبط ہو سکتی ہے۔

(۱) اختلاف روایات (۲) ایک ہی مسئلہ میں امام صاحب کے اقوال متعددہ (۳) ایک ہی مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف (۴) اہل تخریج کا اختلاف اور بعض اوقات ان کی ائمہ مذہب سے مخالفت۔

اب ہم اسبابِ اربعہ کی قدرے تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

**اختلاف روایات** | ہم نے قبل ازیں فقہ حنفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے بذاتِ خود فقہ کی کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ آپ کے تلامذہ نے

ہی آپ کے اقوال مدون کئے تھے۔ بعض اوقات آپ امام ابو یوسفؒ اور دیگر تلامذہ کے جمع کردہ اقوال پر ناقدانہ نگاہ بھی ڈالتے تھے۔ جب یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ آپ نے کسی کتاب میں اپنے نظریات جمع نہیں کئے تو ان کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس آپ کے تلامذہ کا ان اقوال کو ذکر کرنا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اکثر اقوال اپنی کتابوں میں نقل کئے ہیں۔ مگر ان کی سب کتب مساوی درجہ کی نہیں ہیں۔ امام محمدؒ کا نقل روایات صحت اور صدق روایات کے اعتبار سے کسی قدر قیمت کی بھی حامل ہو جب تک نقل کی اساس روایت اور تعدد روایات ہو، روایات میں اختلاف رونما ہونا اس کا لازمی نتیجہ ہے اور یونہی ہوا۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب سے مختلف روایات بیان کی گئی ہیں۔ اہل تزییح نے آگے چل کر بعض روایات کو بعض پر تزییح دی۔ اہل تزییح شخصی فقہاء کے تعبیرے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔ ابن ابیر الحجاج الخزیری کی شرح میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف روایت کے اسباب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

امام ابو بکر البلیغی نے اپنی کتاب الغرر میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف روایت کے متعدد

اسباب ذکر کئے ہیں (۱) سماع میں غلطی کا واقع ہو جانا۔ مثلاً کسی حادثہ کے متعلق جب

آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے نفی میں جواب دیا۔ یعنی فرمایا۔ لا یجوز۔ مگر راوی شبہ

میں مبتلا ہو کر سنے ہوئے قول کو نقل کر دے۔ (۲) آپ نے کسی قول سے رجوع کر لیا

ہو جو بعض تلامذہ کو معلوم ہوا تو انہوں نے وہی دوسرا قول روایت کر دیا۔ لیکن دوسرا

شخص آپ کے رجوع کرنے سے واقف نہ ہوا اس نے پہلا قول ہی ذکر کر دیا۔ میں کہتا ہوں

دوسری بات پہلی سے اقرب ہے (۳) پہلا قول استحسان پر مبنی ہو اور دوسرا قیاس پر۔

ہر راوی، سنے ہوئے قول کو بیان کر دے۔ میں کہتا ہوں یہ بھی ٹھیک ہے مگر دوسرے قول

کے قیاس پر مبنی ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ پہلا قول

قیاس پر مبنی ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ چند مسائل کو پھوڑ کر ہمیشہ قیاس



استحسان سے "مقدم" (یعنی پہلے) ہوتا ہے۔ گویا قیاس اس قول کی طرح ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہو اور استحسان وہ قول ہے جسے اختیار کیا گیا۔ یہ عبارت یوں ہونی چاہیے تھی کہ آپ کا ایک قول قیاس کے پیش نظر تھا اور دوسرا بنا بر استحسان۔ ہر راوی نے صرف ایک وجہ کو سنا اور اسے بیان کر دیا (۴) مسئلہ کا جواب دو وجہوں پر مبنی ہو۔ اول حکم شرعی کے اعتبار سے اور دوسرا بنا بر احتیاط، بری الذمہ ہونے کے لئے پھر ہر راوی نے جو سنا ہو وہ بیان کر دئے۔

ابن امیر الحاج نے امام ابو حنیفہؒ سے کثرتِ روایت کے جو اسباب بیان کئے ہیں ہم نے انہیں پورا ذکر کر دیا ہے اب ہم دو اعتبار سے اس پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں۔  
 (۱) غلطی کو اختلافِ روایت کا سبب قرار دینے کو وہ مستبعد سمجھتے ہیں جس سے غالباً ان کا مقصد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایات بیان کرنے میں راویوں سے غلطی صادر نہیں ہو سکتی اور فقہ حنفی کا دامن اس داغ سے پاک ہے۔ لیکن یہ بات بڑی عجیب و غریب قسم کی ہے کیونکہ جب روایتِ حدیث میں خطا کا احتمال موجود ہے حالانکہ احادیث، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی جاتی ہیں جو اس کا ثباتِ ارضی پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے مبلغ ہو کر تشریف لائے تھے تو ایک فقیہ سے روایات نقل کرنے میں کیونکہ غلطی صادر نہیں ہو سکتی۔ گو ان کی امامت کا مرتبہ خواہ کتنا بھی اونچا کیوں نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ راویانِ حدیث میں صحتِ نقل کی جو حرص پائی جاتی ہے وہ فقہ کے راویوں میں مفقود ہے، اور اس کے باوجود بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کردہ روایات میں بعض اوقات اختلاف پایا جاتا ہے جس کی چھان بین محدثین کرامؒ کا موضوع بحث و تحقیق تھی۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ جن اسباب کو ابن امیر الحاج نے ترجیح دی ہے وہ دراصل اختلافِ اقوال کے اسباب ہیں جن کو انھوں نے ترجیح دی اور اختلافِ روایت کو اختلافِ اقوال میں محدود کر دیا۔ یعنی بعض اقوال وہ ہیں جن سے آپ نے رجوع فرمایا اور ان کے بالمقابل دوسرے وہ اقوال ہیں جو آخری سمجھے جاتے ہیں۔ جن پر امام صاحبؒ کی رائے جم گئی۔ اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ نقل

۱۔ مقدم سے مراد یہاں تقدم زمانی ہے۔ ترجیح کے اعتبار سے مقدم ہونا مراد نہیں (مصنف)  
 ۲۔ شرح التخریر ص ۳۳۲ ج ۳۔ مکتوبے سے تصرف کے ساتھ۔ (مصنف)



میں اختلاف روایت کبھی ایک ہی ناقل سے ہوتا ہے۔ مثلاً امام محمدؒ کو دیکھئے، ایک روایت آپ کتب ظاہر الروایہ میں بیان کرتے ہیں۔ دوسری التواریخ میں۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ چونکہ دو قول آپ جاتے تھے اس لئے آپ نے دونوں روایات بیان کر دیں۔ حتیٰ بات یہ ہے کہ اختلاف روایت جیسے اختلاف اقوال کی بنا پر ہوتا ہے۔ کبھی اس کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ بیان کرنے والا اپنے استاذ کے قول کو غلط نقل کرتا ہے۔ یا آگے چل کر اسکے شاگردوں سے اس کے بیان کو نقل کرنے میں غلطی واقع ہوتی ہے۔

جب اختلاف روایت کا سبب اقوال کا مختلف ہونا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں اقوال مختلف اوقات میں ارشاد فرمائے گئے ہونگے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ مقدم راوی کون ہے اور متاخر کون؟ اور اگر وقت معلوم ہو تو اسے قول ایک ہی تصور کیا جائے گا لیکن پہلا قول منسوخ ٹھہرنے کا اور صرف دوسرا قول درست قرار پائے گا۔ اہل ترجیح علماء نے مختلف کتب کی روایات پڑھیں اور بعض کو بعض پر ترجیح دی۔ امام محمدؒ کی کتب ظاہر الروایہ کو ان کی دیگر تالیفات اور دوسرے اصحاب مثلاً حسن بن زیادؒ کی تالیفات اور امام ابو یوسفؒ کی کتب الامالی پر ترجیح دی۔

جب کتب ظاہر الروایہ میں بھی ایک مسئلہ میں مختلف روایات موجود ہوں تو ان میں بعض کو ترجیح دیتے ہیں۔ بسا اوقات یہ اختلاف اقوال اختلاف روایت کا سبب ہو جاتا ہے۔ اہل ترجیح اس وقت ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔

بعض دفعہ ایک ہی مسئلہ میں امام کے دو قول ہوتے ہیں، ان

**اقوال امام میں کثرت اختلاف** | میں سے ایک مقدم ہوتا ہے اور دوسرا متاخر۔ متاخر کو مقدم کا ناسخ سمجھا جائے گا۔ یا پہلے کو متروک اور معدول عنہ قرار دیتے۔ اگر متاخر کا پتہ نہ چلے تو دونوں قول روایت کر دیتے جاتے ہیں۔ پھر اگر یہ معلوم نہ ہو کہ متروک کونسا ہے اور قابل عمل کونسا تو اس مسئلہ میں آپ کے دونوں قول نقل کر دیتے جاتے اور اب اہل ترجیح و اہل ترجیح کا فرض ہوتا کہ یہ بتائیں کہ دونوں اقوال میں زیادہ قرین مصلحت کونسا ہے۔ کیونکہ یہ آپ کے اس اقوال شمار ہوتے ہیں کہ آپ نے اپنی زندگی میں ان سے رجوع نہیں فرمایا لیکن دو مختلف فقہی اقوال کے دو مختلف زمانوں میں بیان کرنا سہ قبل ازیں ہم نے فقہ حنفی کی کتب کے مراتب بیان کر دیئے ہیں۔ فقہ حنفی کی نقل و روایت کے باب کی طرف رجوع فرمائیں۔

کا معنی کسی فقہ میں نقص نہیں ہوتا بلکہ یہ بات طلب حقیقت میں اس کے اخلاص کی دلیل ہوتی ہے نیز یہ کہ شخصیت ایسی ہے جس کا دین سے بڑا گہرا رابطہ ہے۔ کیونکہ وہ اگر مثلاً قیاس کی بنا پر ایک رائے کا اظہار کرتا ہے لیکن جب اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں صحیح حدیث موجود ہے تو وہ رائے کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کر لیتا ہے۔ نیز بعض وقت قیاس سے ایک فتویٰ دیتا ہے لیکن عمل کے وقت جب پتہ چلا کہ وہ لوگوں کے تعامل و عرف کے منافی ہے تو وہ قیاس کو ترک کر کے ایسے استحسان کی طرف رجوع کر لیتا ہے جو لوگوں کے تعامل سے مطابقت رکھتا ہو کبھی ایسا ہوا کہ ایک وصف پر منہی قیاس سے مسئلہ بیان کیا، بعد میں پتہ چلا کہ یہاں ایک اور وصف بھی موجود ہے جو پہلے سے زیادہ مؤثر ہے اور اس میں علت قرار دینے کی اہلیت پہلے وصف سے زیادہ ہے تو پہلے قیاس کو چھوڑ کر دوسرے قیاس کی طرف رجوع کر لیا۔ علیٰ ہذا القیاس ایسے اسباب و وجوہ پیش آتے رہے جن کے پیش نظر ایک فقہ اپنی ایک رائے کو چھوڑ کر زیادہ قوی دلیل کو اختیار کر لیتا مگر کسی روایت سے پتہ نہیں چل سکتا کہ اس کی آخری رائے کون سی ہے۔ اندر میں صورت ایلی تحریر و اہل تزییح دونوں اقوال میں سے جو قول زیادہ صحیح دلیل پر منہی ہوتا ہے یا عمل کے نیلے زیادہ مؤثر ہوتا ہے اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ بات قرین عقل و قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جب ایک مسئلہ میں متعارض دلائل پائے جاتے ہوں اور حق و صداقت کو واضح کرنے والے علامات اس میں ایک دوسرے سے ٹکراتے ہوں تو اندر میں صورت ایک یا اخلاص مجتہد دونوں قسم کے اقوال بیان کر دیتا ہے اور ان میں زمانہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ دونوں اقوال اس سے نقل کر دیئے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی راوی انہیں روایت کرتا ہے۔ بعض علماء اسے اختلاف روایت کہتے ہیں جیسا کہ ابن عابدین لکھتے ہیں۔ "اختلاف اقوال کے اسباب میں یہ چیزیں بیان کی جاسکتی ہیں کہ مجتہد دلائل متعارض کی بنا پر کسی مسئلہ میں تردد ہوتا ہے اور کسی قول کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتا۔ یا ایک ہی دلیل کے مفہوم میں وہ مختلف التخیال ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک دلیل بعض اوقات دو یا دو سے زیادہ وجوہات کی حامل ہوتی ہے اور وہ ہر وجہ کے پیش نظر ایک جواب دیتا ہے۔ کبھی ایک قول کو ترجیح دے دی جاتی ہے اور وہ ان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ بعض اوقات کوئی قول بھی راجح قرار نہیں دیا



جاتا اور وہ دونوں قول ان کی رائے میں برابر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجتہد کے دونوں اقوال کبھی ایسے طریقہ سے بیان کیے جاتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حیثیت ان کے نزدیک برابر ہے۔ مثلاً کہتے ہیں: امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو روایتیں یا دو قول مروی ہیں۔ امام قرآنی (مالکی) غیر راجح دلیل کی بنا پر حکم صادر کرنا یا فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جب مجتہد کے نزدیک متعارض و لائل پائے جاتے ہوں اور کسی قول کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو مجتہد دونوں میں سے جس دلیل کے مطابق چاہے فتویٰ دے سکتا ہے کیونکہ دونوں دلیلیں مساوی ہیں۔ لہذا دونوں اقوال کی نسبت اس کی طرف صحیح ہے۔ بعض علماء اصول کا یہ کہنا درست نہیں کہ دونوں میں سے کوئی قول بھی مجتہد کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح بعض اصولیوں کا یہ خیال بھی قرین قیاس نہیں کہ صرف ایک قول کو ان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ اس قول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کا دوسرے قول سے رجوع کرنا غیر متعین ہے اس لئے کہ مفروضہ یہ ہے کہ دونوں قول یکساں حیثیت رکھتے ہوں۔ ان میں کوئی بھی راجح نہ ہو، بصورتِ رجوع راجح قول کو مجتہد کی طرف منسوب کیا جائیگا اور دوسرے قول کو صرف روایت کے طور پر بیان کر دیا جائے گا۔ اگر مجتہد قول ثانی سے بالکل اعتراض کرے تو وہ ان کا قول نہیں رہتا بلکہ ان کا قول وہی تصور کیا جائے جو ان کے نزدیک راجح ہے۔ اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ باخلاص مجتہدین کی طرح امام ابو حنیفہ سے بھی ایک مسئلہ میں دو مختلف اقوال روایت کئے جاتے ہیں۔ کبھی کسی قول سے آپ کا رجوع ثابت ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ بلکہ ثابت یہ ہوتا ہے کہ دونوں قول آپ کی نگاہ میں مساوی تھے۔ کیونکہ آپ ان دونوں اقوال میں متردد تھے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔ لہذا دونوں قول آپ سے روایت کئے جاتے ہیں۔

یہی حال امام ابو حنیفہ کے اصحاب و تلامذہ، مثلاً ابو یوسف، محمد اور زفر کا بھی ہے کیونکہ یہ تمام اکابر اپنے اجتہاد میں آزاد تھے۔ اگرچہ ان پر امام ابو حنیفہ کے طریق اجتہاد کا غلبہ تھا جسے انہوں نے علی وجہ البصیرت اختیار کیا تھا، تقلید کے طور پر نہیں۔

۱۰ یعنی بعض علماء کا یہ قول درست نہیں کہ ایک قول کو مجتہد کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اور دوسرے کو نہیں۔ اس کے بعد اس قول کی تردید کی گئی ہے (مصنف) ۱۰ شرح رسم المفتی ص ۲۲۔



اصحاب امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف اور فقہ حنفی میں اس کی حیثیت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ بہت سے جزئی مسائل

میں آپ سے اختلاف رکھتے تھے۔ جن علماء اصول نے ان قواعد کے بارے میں گفتگو کی ہے، جن پر فقہی مسائل مبنی ہیں ان کا خیال ہے کہ آپ کے تلامذہ نے بعض ایسے قواعد میں بھی آپ سے اختلاف کیا ہے جو اصول استنباط کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان تلامذہ کے اقوال اختلاف پر مبنی ہوں یا اتفاق پر، حنفی مذہب میں اقوال امام کے برابر تصور کئے جاتے ہیں، کیونکہ حنفی مذہب اصل اس فقہی مکتب خیال کے مجموعہ اقوال کا نام ہے جن کی سیادت و ریاست کا سہرا امام ابوحنیفہؒ کے سر ہے۔ نیز اس لئے کہ جن فقہی اصولوں پر احکام کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ وہ احکام مخالفانہ ہوں یا موافقانہ۔ مجموعی اعتبار سے متحد ہیں اور تفصیلی اعتبار سے مختلف ہیں، اصولی اختلاف ان میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، اور اس سے اتحاد و مسلک اور وحدت استنباط میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے سب اقوال فقہ حنفی میں مخلوط و مزوج ہیں اور جداگانہ طور سے بیان نہیں کیے گئے۔ اس باب کے آغاز میں ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

بعض مصنفین کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ تلامذہ کے اقوال کو بھی امام کے ارشادات ثابت کیا جائے۔ وہ اس کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ یہ لوگ آپ کے تابع فرمان تھے لہذا ان کے اقوال امام کے نظریات سے ماخوذ نہیں۔ ہم قبل انہیں اس کی تردید کر چکے ہیں۔

ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ تلامذہ کے اقوال اس اعتبار سے امام کے اقوال شمار ہوتے ہیں کہ آپ نے فرمایا تھا میرے صرف انہی اقوال کو جو دلائل پر مبنی ہوں۔ نیز اس لئے کہ فرمایا تھا۔ اذا صحیح الحدیث فہو حدیثی و صحیح حدیث ہی میرا مذہب ہے (ابن عابدینؒ لکھتے ہیں۔ چونکہ امام نے ایسے اصحاب کو یہ حکم دیا تھا کہ میرے انہی اقوال سے استناد کریں جو دلائل پر مبنی ہوں۔ لہذا اس لحاظ سے ان کے اقوال بھی امام کے نظریات شمار کئے جائیں گے۔ کیونکہ یہ افکار و آراء امام کے وضع کردہ قواعد پر مبنی تھے۔ اسی طرح کی بات علامہ البیہری نے شرح الاشبہاء میں ابن الشحنة البکیر کی شرح الہدایہ سے نقل کی ہے۔ جب صحیح حدیث امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ اور وہی ان کا مسلک تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ روایات صحیحہ میں مذکور ہے کہ آپ نے

فرمایا تھا۔ صحیح حدیث میرا مذہب ہے۔ جب اہل مذہب کسی دلیل کو دیکھ کر اس پر عمل پیرا ہوں تو اس کی نسبت مذہب کی جانب درست ہوگی۔ کیونکہ وہ صاحب مذہب و حضرت امام کی اجازت سے صادر ہوئی ہے۔ بلاشبہ اگر آپ اس دلیل کو کمزور سمجھتے تو اس سے زیادہ قوی دلیل کی جانب رجوع فرماتے۔ اس کلام میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ ابن عابدین اور وہ علماء جن کے اقوال انہوں نے بیان کیے ہیں تلامذہ کے اجتہادات کو امام کی جانب منسوب کرنے کے درپے ہیں۔ گویا یہ بھی امام صاحب کے اقوال ہیں تاکہ ثابت کر سکیں کہ وہ اپنے استاذ کے پورے پورے پیروکار تھے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ تلامذہ کے اقوال ان حضرات کے نزدیک مذہب حنفی میں صرف تقلد از طور پر ہی پارہ پاسکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ آپ کے شاگردوں کی جو متابعت یہ لوگ فرض کرتے ہیں۔ یعنی جیسے تقلد ایک مجتہد کا تابع ہوتا ہے یا جس طرح مجتہد مقید مجتہد مطلق کی پیروی کرتا ہے۔ یہاں یہ بات نہیں بلکہ حضرت امام کے تلامذہ اسی طرح آپ کے تابع تھے جیسے ایک شاگرد اپنی مرضی سے یقین و اذعان کی روشنی میں اپنے استاذ کے منہج و مسلک میں شریک ہوتا ہے اور تقلد نہ حیثیت سے اس کی پیروی نہیں کرتا۔ گو اس قسم کا رابطہ و تعلق تبعیت کو کمزور کر دیتا ہے تاہم یہ رابطہ و تعلق اور مشارکت ہے جس میں اگرچہ تبعیت کمزور ہی ہو جاتی ہے مگر اس کی وجہ سے امام اور آپ کے تلامذہ کے مذہب میں وحدت پیدا ہو گئی اور جس کو شیخ ہی کے نام سے منسوب کیا گیا اور اس بات کا مطلق خیال نہ رکھا گیا کہ تلامذہ آپ کے موافق ہیں یا مخالف۔ نیز غیبیکہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے باہمی تعلقات کیسے بھی ہوں۔ تلامذہ کے اقوال مذہب میں شمار ہوتے ہیں، ان کے اقوال کو جب امام کے اقوال کے ساتھ ملایا جائے گا تو لامحالہ اس سے لازم آئے گا کہ فقہ حنفی میں اقوال کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔ اور کثرت اقوال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی فقہ چکدار، ہمہ گیر اور وسیع الاطراف قرار پائی ہے۔

اہل تخریج کا کام اور واقعات و قیامی مسائل میں اجتہاد نہیں فرمایا۔ ان ائمہ کا اجتہاد امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب نے تمام

صرف انہی مسائل تک محدود رہا۔ جو واقعات ان کے زمانہ میں پیش آئے، یا جو ذہنی صورتیں



انہوں نے اس لئے فرض کیں تاکہ اپنے قیاسات کو ان تمام مسائل پر منطبق کر سکیں جن میں قیاسات کی عدت کا انطباق متصور ہو جو حوادث ان کے زمانہ میں پیش آئے ان کے احکام کا استنباط کیا اور فرضی صورتوں کا اعلیٰ تلاش کیا۔ کیونکہ یہ ضروری ہے کہ ہر زمانہ میں چند ایسے امور پاسے جاتے جن کے احکام فقہ میں مذکور نہ ہوں اور جس قدر نئے حوادث معرض ظہور میں آتے ہیں ان کے احکام پر غور و فکر کیا جاتا۔ لہذا مذہب میں ایسے اہل تخریج کا وجود از بس ضروری ہوا جو مذہب کے دفع کردہ قواعد پر ایسے حوادث کے احکام کو مبنی قرار دیتے ہیں جو ائمہ مذہب کے زمانہ میں منقطع شہود پر نہیں آئے۔ اور نہ ان سے ایسے حوادث کے احکام منقول ہیں۔

اہل تخریج فقہاء امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ کے بعد کے بعد معرض ظہور میں آئے یہ اصحاب ابو حنیفہؒ کے تلامذہ کرام اور ان کے بعد کے حضرات تھے جنہوں نے ان پیش آمدہ واقعات کے حسبِ حال استنباط کرنے کی کوشش کی جو مختلف ادوار میں رونما ہوئے۔ یہ استنباطی احکام انہی قواعد پر مبنی تھے جن کا استخراج انہوں نے حضرت امام سے نقل کر کے فروعات سے کیا تھا۔ گویا پہلے اہل تخریج کا کام دو عناصر پر مبنی تھا۔

(۱) اول ایسے منہج عامہ کا استخراج جن کو فقہ حنفی میں اصول استنباط تصور کیا جاتا ہے (۲) ان مسائل کے احکام کی تخریج جو صراحتہ فقہ میں مذکور نہ تھیں۔

مخبر جن کے مختلف طبقات اس وقت ظہور میں آئے جب قواعد منضبط ہو چکے تھے۔ اب اہل تخریج کا کام صرف ان واقعات کے احکام کا استخراج تھا جو سابقہ زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے۔ اہل تخریج نے جن جزئی احکام کا استخراج کیا تھا علماء انہیں واقعات و فتاویٰ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اہل تخریج کا کام صرف اسی اترہ میں محدود نہ تھا کہ وہ ان واقعات کے احکام کی تخریج کرتے تھے جو سلف کے ہاں مذکور نہیں بلکہ ضرورت و حاجت یا عرف کے پیش نظر وہ متقدمین کی مخالفت بھی کرتے تھے۔ یہ خلاف ورزی زیادہ تر ان مسائل میں ہوتی تھی جو عرف عام پر مبنی ہوتے یا وہ جس قیاس یا استحسان پر مبنی ہیں وہ عرف سے متاثر ہوتا یا ایسا عرف ظہور میں آچکا ہو کہ بالفرض اگر متقدمین فقہاء اس وقت زندہ ہوتے تو موجودہ عرف کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔ ایسے حالات میں اہل تخریج متقدمین کے خلاف فتویٰ دیتے تھے۔

یہ تھا اہل تخریج کا کام۔ اور قدرتی بات ہے کہ اہل تخریج بھی اپنی تخریجات اور قیاسات میں اسی طرح مختلف ہو جس طرح ائمہ مذہب اپنے استنباطات میں مختلف الخیال تھے۔ اس وجہ سے فقہ حنفی میں بڑی ترقی ہوئی اور مذہب کا دائر بڑا وسیع ہو گیا۔ تخریج اور تخریج کا باب دراصل بڑا وسیع الاطراف ہے۔ چنانچہ اب ہم اس کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہیں۔



(۵۷)

# تخریج و ترجیح

**تخریج و ترجیح کی توضیح** | تخریج کا مقصد ان واقعات کے احکام استنباط کرنا ہوتا ہے۔ جن کے بارے میں فقہاء سے کوئی قول منقول نہ ہو، تخریج کی بنیاد

ان اصول عامہ پر قائم کی جاتی ہے۔ جن پر فقہی استنباط کو ملتی قرار دیا گیا ہے۔

ترجیح کا مفہوم اس امر کا اظہار ہے کہ ائمہ مذہب کے مختلف اقوال یا ان سے ذکر کردہ مختلف روایات میں سے کونسی روایت یا قول لائق ترجیح ہے۔ عمل تخریج کا انجام دینا مخرجین مذہب کا کام ہے۔ جو مجتہدین مقیدین میں شمار ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں مختلف اقوال میں ترجیح دینا ان فقہاء کے ذمہ ہے جو تخریج کے مختلف طریقوں سے پوری واقفیت رکھتے ہیں اور قوی اور اقوی روایات میں امتیاز قائم کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ انہیں مسائل غیر منصوصہ از ائمہ کے احکام استنباط کرنے کا حق حاصل نہیں۔ نہ وہ منصوص مسائل کی مخالفت کر سکتے ہیں۔ ایک فقیہ کی حیثیت سے وہ راجح و مرجوح، اقوی و ضعیف اور صحیح و مستقیم روایات میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ ہم حنفی فقہاء کے طبقات کا ذکر کرتے ہوئے قبل ازیں ان دونوں طبقات پر روشنی ڈال چکے ہیں۔

جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا۔ تخریج کی بنیاد استنباط کردہ

**تخریج کن امور پر مشتمل ہے** | اصول عامہ اور ان احکام مستخرجہ پر رکھی گئی تھی۔ جنہیں

فقہاء ان فروعات پر چسپاں کرتے تھے جو ان سے ملتے جلتے ہوتے تھے اور جن میں متقدمین کی رائے عام طور سے معلوم ہوتی تھی۔ فقہاء کے نزدیک اکثر احکام عرف کے تابع ہوتے تھے

یہی وجہ ہے کہ اکثر احکام عرف عام یا عرف خاص کی پیداوار معلوم ہوتے ہیں۔ کتب فقہ کے ابواب بیوع اور ابواب اجارات میں اکثر یہ عبارت دیکھنے میں آتی ہے۔ "ماوراء النہر اور روم کا عرف اسی کے مطابق ہے" اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل عرف کے زیر اثر ہوتے تھے بلکہ بعض اوقات ان مسائل میں صرف عرف ہی کارفرما ہوتا۔ اگر عرف کسی مسئلہ پر اثر انداز نہ ہوتا تو ایسی توجیہ کا سبب ضرور قرار دیا جاتا جس کی بنا پر ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دے دی جاتی۔ اہل تخریج کا کام صرف اسی دائرہ میں محدود نہ تھا۔ وہ اس سے آگے بڑھ کر متقدمین فقہاء کی طرح ان مسائل میں فتاویٰ بھی دینے لگے جن میں وہ احکام صادر کر چکے تھے۔ ان کے فتاویٰ بعض اوقات متقدمین کے خلاف ہوتے تھے۔ کیونکہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کے تحت وہ الیا کرنے پر مجبور تھے، زیادہ تر یہ ان مسائل میں ہوا جن میں متقدمین کے فتاویٰ، کتاب و سنت یا قیاس واضح پر مبنی نہ تھے۔ مثلاً قدیم فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ مالک اپنی مقبوضہ اشیاء میں پوری طرح آزاد ہے لہذا قاضی کو دونوں پروسیوں میں مداخلت کا حق حاصل نہیں۔ البتہ حق شفعہ اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے فقہاء نے یہ معاملہ دیانت و تقویٰ کے اعتماد پر چھوڑ دیا۔ جب لوگوں میں فساد واقع ہوا، دینی احساسات کمزور پڑ گئے اور بعض مالک اپنے مقبوضات میں ایسے تصرف کرنے لگے جس سے پروسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا تھا۔ متاخرین فقہاء کو اس خرابی کا احساس ہوا اور انہوں نے سوچا کہ امام ابوحنیفہؒ جنہوں نے مالک کو اپنی ملک میں تصرفات کی پوری آزادی دی ہے اور پروسی ہونے کے لحاظ سے اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی گئی اور اس کا معاملہ صرف دین و دیانت پر چھوڑ دیا اگر اس دور میں زندہ ہوتے تو یہ فتویٰ نہ دیتے اور مالک کو پروسی کے حق کا پابند بنا دیتے۔ لہذا انہوں نے کہا کہ مالک کو ہر اس امر سے روکنا چاہیے جس سے اس کے پروسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہو اور قاضی پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ دونوں کے باہمی تعلقات کو خوشگوار رکھنے کے لئے ان میں مداخلت کرے۔

عرف کے معنی میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فقہ حنفی کے مخبرین و مجتہدین کے کن وجوہات کی

لہ لیکن عرف و واج جیسا بھی ہو شریعت اسلامیہ کے کسی حکم سے متصادم نہ ہوتا ہو۔ (ع-ح) سہ۔ پچھلے صفحات میں قریب ہی یہ مسئلہ قدرے تفصیل سے گزر چکا ہے۔ (ع-ح)



بنا پر متقدمین کی مخالفت کی تھی۔

مخبر جن کے افکار و نظریات کا تعلق خواہ ان  
مذہب حنفی میں اقوال اہل تخریج کی حیثیت

واقعات کے احکام کے استنباط سے ہوجن

کے احکام ائمہ مذہب سے منقول نہیں یا ان احکام کا استنباط سے وابستہ ہوں۔ جس میں انہوں نے  
اصول معتبرہ کی بنا پر ائمہ مذہب کی مخالفت کی ہو اور عرف کے پیش نظر انہوں نے حکم کو بدل دیا ہو  
ایسی تمام آراء کو فقہ حنفی میں معتبر سمجھا جاتا ہے اور یہ اس کا ایک جزو تصور کی جاتی ہیں۔ مگر ان کے  
بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اقوال ہیں۔ ابن عابدین اس سلسلہ میں لکھتے ہیں جہاں  
امام ابو حنیفہ کے اصحاب نے آپ کی مخالفت کی ہو اور معتبر مشائخ اسے راجح قرار دے چکے ہوں، وہ  
آپ کے مذہب سے خارج نہیں۔ اسی طرح جن مسائل کو مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی کے پیش نظر جدید عرف  
یا ضرورت پر مبنی قرار دیا ہو۔ ایسے مسائل بھی فقہ حنفی میں بے شمار ہوں گے کیونکہ جن مسائل کو انہوں  
نے قابل تزیح دلائل کی بنا پر راجح تصور کیا۔ حضرت امام کی طرف سے ان کی اجازت حاصل ہو چکی  
ہے۔ اسی طرح جو مسائل تغیر زمان یا ضرورت و مصلحت پر مبنی ہیں۔ وہ بھی حنفی فقہ سے خارج نہیں۔  
کیونکہ اگر حضرت امام بھی اس دور میں بقید حیات ہوتے تو وہ بھی اپنی قوت دیتے۔ نیز اس لئے کہ  
ان کے اقوال آپ کے وضع کردہ قواعد پر مبنی ہیں۔ لہذا یہ آپ کے مذہب کا عین مقتضا ہیں۔ مگر  
ایسے اقوال کے متعلق یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ یہ فقہ حنفی کے تقاضوں کے مطابق ہیں۔ انہیں امام  
کے اقوال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ امام کے اقوال صرف وہی ہوں گے جو صراحتاً آپ سے مروی ہوں۔  
علیٰ ہذا القیاس مشائخ نے جو احکام آپ کے قواعد کی روشنی میں استنباط کئے ہوں یا انہیں آپ کے  
اقوال پر قیاس کیا ہو یا جن کے بارے میں یوں کہا جائے کہ امام صاحب کے قول پر قیاس کرتے ہوئے  
یہ حکم صادر کیا جائے گا۔ ایسے تمام اقوال کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ یہ امام کے اقوال ہیں۔  
البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آپ کے اہل مذہب کے اقوال ہیں یا آپ کے مذہب کا تقاضا ہیں۔

تخریج کے بار آور مشائخ  
یہ ہے فقہ حنفی کی تخریج جس سے اس میں بڑی ترقی واقع ہوئی۔ فقہ  
حنفی کے اصول و قواعد کی سہولت خصوصاً عرف کے قاعدوں نے



اس کے دامن میں جدید حوادث کے لئے بڑی وسعت پیدا کر دی اور یہ فقہ لوگوں کے احوال و ظروف اور زمانہ کے تقاضوں سے لگا کھانے لگتی۔ قدیم فقہاء نے فقہی مسائل کے استخراج میں جس دیرینہ ریزی اور ذہانت و فطانت کا ثبوت دیا۔ جو حریمت فکر و نظر اس کا خلاصہ ہے۔ اور جن اجتماعی امراض کا علاج اہل تخریج نے تجویز کیا۔ ان دو وجوہات کے پیش نظر یہ فقہ لوگوں کی ضروریات کی کفیل ہو گئی اور ان کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی۔

ہمارا خیال ہے کہ اگر فقہ حنفی میں تخریج کا دروازہ حسب سابق کھلا  
فقہ میں جمود آنے کی وجہ رہتا اور اہل تخریج کا طائر تخیل قدیم فقہاء کی طرح محو پرواز رہتا تو موجودہ دور کی مشکلات کا علاج آسان ہوتا اور ایسے احکام کے استنباط میں کوئی دقت پیش نہ آتی جو حالاتِ حاضرہ سے بالکل ہم آہنگ ہوتے اور اس طرح یہ احکام نہ فقہی اصول و قواعد سے خارج ہوتے، نہ کتاب و سنت کے دائرہ سے باہر نکلتے۔ لطف یہ کہ حنفی مذہب میں یہ شائبہ بھی ہو سکتے تھے مگر ہوا یہ کہ لوگ خود جامد ہو گئے اور فقہ اسلامی کو جامد سمجھنے لگے لہذا حقیقت ایسا نہ تھا۔

حنفی مذہب میں ترجیح کا کام بڑا دشوار ہے جس  
اقوال مختلفہ میں ترجیح کے اصول و قواعد کا ان فقہانے بیڑا اٹھایا تھا۔ اگرچہ وہ اسی کے ہو کر رہ گئے اور اس سے آگے نہ بڑھ سکے مگر ان کی ترجیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے دانش مند فقیہ تھے، قوی اور ضعیف دلائل کو پہچانتے تھے۔ گو تخریج مسائل پر قادر تھے مگر استنباط مسائل کی راہ میں ان کے سامنے موانع و عوائق حائل ہو گئے۔

ترجیح کا لفظ اپنے عموم کے اعتبار سے ترجیح روایات مختلفہ اور ترجیح اقوال متباہنہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر ان میں ہر ایک کا طریق جداگانہ نوعیت کا ہے۔ مختلف روایات میں ترجیح کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ جن کتب سے روایات اخذ کی گئی ہیں وہ کس درجہ کی ہیں۔ مثلاً ایک روایت اگر کتب ظاہر الروایہ میں پائی جاتی ہو تو وہ دوسری روایت کے مقابلہ میں اولیٰ و افضل ہوگی۔ دوسری کتب کی روایت صرف اسی صورت میں اخذ کی جائے گی۔ جب دوسری کوئی قوی روایت ان کے معارض نہ ہو۔ بلکہ فتاویٰ خانہ میں یہاں تک

لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت اسی صورت میں قابل تسلیم ہوگی جب وہ فقہ حنفی کے اصولوں کے مطابق ہو۔ چنانچہ فتاویٰ مذکور کی صراحت یہ ہے۔ جب کوئی مسئلہ کتب غیر ظاہر الروایۃ میں مذکور ہو اور ہمارے اصحاب کے قواعد سے لگا کھاتا ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

گویا ظاہر الروایۃ کے علاوہ دوسری کتب کی روایت قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ان کا کوئی شاہد موجود ہو۔ شاہد موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان میں بیان کردہ اصولوں کے مطابق ہو کیونکہ اصولوں کی تخریج میں ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا گیا ہے۔ جب ایسی روایات خلاف اصول ہوں تو وہ دو اعتبار سے ضعیف ہوں گی (۱) سند و روایت کے اعتبار سے (۲) فقہ حنفی کے اصول عامہ کے مخالف ہونے کی بنا پر۔

جب دونوں روایات برابر حیثیت کی ہوں۔ مثلاً کتب ظاہر الروایۃ میں مذکور ہوں یا کسی اور کتاب میں منقول ہوں مگر معارض اصول نہ ہوں اور انہیں شاہد قرار نہ دیا جاسکتا ہو تو غور و تامل سے دیکھا جائے کہ قوتِ رواۃ کے اعتبار سے ان میں سے کونسی روایت زیادہ صحیح ہے، یا دیگر اسباب تخریج کی روشنی میں قابل تریح روایت کا کھوج لگایا جائے۔ اگر اسباب تریح موجود نہ ہوں اور یہ معلوم کیا جاسکتا ہو کہ ایک روایت کا تعلق ایسے واقعہ سے ہے جو دوسری روایت سے پہلے کا، تو دوسری روایت کو اولیٰ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ دوسرا قول ہے جس کی طرف آپ نے پہلے قول کو چھوڑ کر رجوع فرمایا۔ اگر غور و فکر سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو تو انہیں الگ الگ دو قول تصور کیا جائے گا اور قوتِ دلیل کی بنا پر ان میں سے ایک کو تریح دی جائے گی اور اسے اقوال مختلفہ کی تریح کی قسم میں شمار کیا جائے گا۔

یہ ہے وہ تریح جسے مختلف روایات میں تریح دینے والے فقہاء انجام دیتے ہیں۔ جہاں تک تریح اقوال کا تعلق ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ قائل کے اعتبار سے ایک قول کو راجح تصور کیا جائے گا۔ دوسری قسم میں قوتِ دلیل کی بنا پر ایک قول کو تریح دی جاتی ہے۔ جن مسائل میں ضرورت و مصلحت یا عرف کی بنا پر ایک قول کو دوسرے پر تریح دی جاتی ہے وہ دوسری قسم میں داخل ہیں۔ کیونکہ ضرورت و عرف کی بنا پر تریح دینے کو دلیل کی بنا پر تریح دینے کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔

قال کی بنا پر ترجیح دینے کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کسی مسئلہ میں متفق ہوں تو ان کی رائے کو معتبر سمجھا جائے گا۔ اگر دشمنی ضرورت یا عرف ان کے قول کی خلاف ورزی کے مقتضی ہوں اور ان کا قول قیاس ظنی پر مبنی ہو تو اصول معتبرہ کی روشنی میں اسے ترک کیا جاسکتا ہے۔ جب امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین میں سے ایک شاگرد آپ کے متفق الخیال ہوں تو ایسے مسئلہ کو بیان کردہ حدود کے دائرہ میں رائے ثانی پر ترجیح دی جائے گی۔ جب تینوں کے اقوال باہم مختلف ہوں تو مذکورہ حدود کے اندر امام کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ آپ مذہب کے امام تھے جہاں ضرورت و مصلحت اور عرف کے تقاضے موجود نہ ہوں اور قدیم مجتہدین فی المذہب نے کسی ایک قول کی قوت دلیل نہ بیان کی ہو اور اس کے اخذ کی اولیت نہ ذکر کی گئی ہو تو ظاہر ہے کہ وہاں شیخ مذہب کا قول ہی معتبر قرار پائے گا۔

جب امام ابو حنیفہؒ ایک رائے رکھتے ہوں اور صاحبین آپ کے خلاف کسی نظریہ میں ایک دوسرے کے ہم نوا ہوں۔ اور مفتی بھی مجتہد فی المذہب کے درجہ کا ہو تو جو قول اس کی نگاہ میں لائق ترجیح ہو اسے اخذ کر سکتا ہے۔ اگر مفتی صاحب اجتہاد نہ ہو تو بعض علماء علی الاطلاق امام کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ عبداللہ بن مبارکؒ اسی کے قائل ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مفتی حسب مرضی جس قول کو چاہے ترجیح دے سکتا ہے، فقہاء کی رائے میں یہ سبلا قول زیادہ صحیح ہے۔ مشہور فقیہ قاضی خاںؒ نے اس مقام پر بہت اچھی طرح روشنی ڈالی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں۔

”اگر مسئلہ ہمارے اصحاب میں اختلافی ہو اور صاحبین میں سے ایک شاگرد امام کے ہم نوا ہوں تو دونوں کے قول کو اخذ کیا جائے گا۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے ہم خیال تلمیذ کا قول معتبر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس میں ایک دلیل کو تسلیم کرنے کے جملہ شرائط پائے جاتے ہیں۔ اور ایسا قول صدق و صواب کے دلائل کا جامع ہے اگر صاحبین امام کے خلاف ہوں اور ان کا اختلاف زمانہ کے تبدیل شدہ حالات پر مبنی ہو جیسے ظاہر العداوت شخص کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کرنے کے مسئلہ میں



تو صاحبین کے قول کو معتبر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں لوگوں کے حالات بدل چکے تھے۔ زراعت، معاملات اور اسی قسم کے مسائل میں صاحبین کی رائے معتبر سمجھی جائے گی۔ کیونکہ اس پر متاخرین کا اجماع منقذ ہو چکا ہے۔ دیگر مسائل میں صاحب اجتہاد مفتی کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرے۔ عبد اللہ بن مبارک کے قول کے مطابق امام ابو حنیفہ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔

اکثر علماء امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ بجز اس صورت کے جب کہ مجتہد فی المذہب چند اسباب موجبہ کی بنا پر دوسرے قول کو اختیار کرے۔ اسی لئے ابن نجیم لکھتے ہیں۔

”صاحبین یا ان میں سے ایک کے قول کو کسی معقول وجہ کے بغیر امام کے قول پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ صاحبین کے قول کو اس صورت میں راجح سمجھا جائے گا جب امام کی دلیل کمزور ہو یا جب ضرورت و تعامل صاحبین کے مؤید ہوں جیسے زراعت و معاملات میں ان کے اقوال معتبر سمجھے جاتے ہیں یا اس لئے کہ صاحبین تغیرِ زمان کی بنا پر امام کے خلاف ہیں اور اگر امام اس دور میں بقیدِ حیات ہوتے تو ان کے ہم نوا ہوتے۔ مثلاً صاحبین کا یہ نظریہ کہ ایک ظاہر العدالت شخص کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر نہیں کیا جاسکتا۔“

لہ قاضی خان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اختلاف رائے زمانہ کے بدلے ہوئے حالات کے تحت رونما ہوا ایسے موقع پر صاحبین کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس قول کو سمجھا جاتا جو عصری تقاضوں کے مطابق ہو خواہ وہ امام کا قول ہو یا صاحبین کا۔ غالباً قاضی خان کا مقصد یہ ہے کہ صاحبین کے نظریات زمانہ کے حالات سے زیادہ ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ علماء کے نزدیک زراعت اور معاملات میں صاحبین کے اقوال زیادہ قابلِ ترجیح ہیں۔ ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب اجتہاد مفتی کو زراعت اور معاملات سے متعلق مسائل میں اختیار نہیں دیا جاتا۔ حالانکہ حق بات یہ ہے کہ مجتہد مفتی کو ہمیشہ اختیار حاصل ہوتا ہے۔

یہ سجدہ مسائل اس صورت سے متعلق ہیں۔ سبب مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی رائے منقول ہو لیکن جب کوئی لفظ یہ ان سے مروی نہ ہو اور مجتہد فی المذہب کے پاس کوئی دلیل تزییح موجود نہ ہو۔ تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔ اگر ان سے کوئی روایت بیان نہ کی گئی ہو تو امام محمدؒ کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ پھر زفر کے قول پر اور ان کے بعد حسن بن زیاد کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔

جب مسئلہ زیر بحث میں اصحاب ابو حنیفہؒ سے کوئی روایت منقول نہ ہو تو ایسے مسئلہ میں متاخرین مجتہدین فی المذہب اصحاب تخریج کی تخریجات کو فقہی اقوال کی حیثیت دی جائے گی اگر اہل تخریج باہم مختلف الجہات ہوں تو جس طرف اکابر اہل تخریج کی اکثریت ہوگی اس قول کو معتبر سمجھا جائے گا۔ جیسے امام طحاویؒ اور ان کے معاصرین (اگر اہل تخریج سے کوئی قول مروی نہ ہو تو اس ضمن میں المجاہد کے مصنف لکھتے ہیں: مفتی ایسے مسئلہ کو غور و تامل اور تدبر و انتہاء کی نگاہ سے دیکھے تاکہ وہ اپنی ذمہ داری سے امکانی حد تک عہدہ برا ہو سکے۔ اپنے منصب و وقار کے پیش نظر صرف اندازہ و ظن سے بات نہ کرے۔ خدا تعالیٰ سے ڈرتا رہے اور اسی ذات اقدس کو نگاہ میں رکھے۔ یہ انتہائی ذمہ داری کا کام ہے۔ اس بارے میں اٹکل سے کام لینے کی جرأت ایک بد بخت جاہل ہی کر سکتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مفتی جب ایسے مسئلہ سے دوچار ہو جس میں ائمہ فقہ، ان کے تلامذہ اور اہل تخریج سے کوئی قول مروی نہ ہو تو فتویٰ سے رک نہ جائے بلکہ غور و فکر سے اجتہاد کرے اور مذہب کے اصول و فروع کے مطابق تخریج و استنباط کرے۔

اس کا مقتضا یہ ہے کہ ہر زمانہ میں اہل تخریج کا وجود

اہل تخریج کی ہر دور میں ضرورت ہے | از بس ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عواذ

لا متناہی ہیں اور ہر حادثہ کے بارے میں شرعی حکم صادر کرنا ناگزیر ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ کم از کم ہر زمانہ میں اہل تخریج اور مجتہدین فی المذہب پائے جاتے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ قول ان لوگوں کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند چکا ہے حتیٰ کہ مذہب دینی کے دائرہ کے اندر رہ کر بھی۔



**قوتِ دلیل کی بنا پر ترجیح** | یہ بلا دلیل ترجیح کا بیان تھا۔ پس جہاں تک با دلیل ترجیح کا تعلق ہے اسے بدرجہ اولیٰ معتبر ہونا چاہیے۔ مگر یہ کام تخریج پر قادر مجتہد فی المذہب کا ہے۔ پھر ایسی ترجیح کا امکان صرف انہی مسائل میں ہوتا ہے جہاں مجتہد نے متقدمین کے اقوال میں سے کسی کا قول اختیار کیا ہو۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کی رائے اختیار کی ہو یا صاحبین کی۔ یا تقاضائے عرف ان اقوال میں سے کوئی قول اخذ کیا گیا ہو۔

قوتِ دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسئلہ فقہ کے ثابت شدہ قواعد کے بالکل قریب ہو اور جس زمانہ میں فتوے دیا جا رہا ہے اس کی روح سے گہری مناسبت رکھتا ہو۔ بشرطیکہ اس مسئلہ میں جو فیصلہ کیا گیا ہو وہ تغیرِ عصر و زمان سے تبدیل ہو سکتا ہو۔ و علیٰ ہذا القیاس۔ فقہ حنفی کے اہل تخریج، غور و فکر کے بعد ایسے نظریات تک پہنچ گئے تھے جو فقہ میں ثابت و راجح سمجھے جاتے تھے۔ مگر جنہوں نے ان نظریات کو کتابوں میں مدون کیا۔ لیکن بعد میں آنے والے فقہاء نے ترجیح کا دروازہ بند کر دیا۔ چہ جائیکہ غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیا جاتا۔ حالانکہ فقہی ارتقاء کا تقاضا یہ تھا کہ کسی زمانہ میں بھی تخریج و ترجیح کا دروازہ بند نہ ہوتا اور متقدمین اہل تخریج کی طرح یہ سلسلہ جاری رکھا جاتا۔

**قیاس کے مقابلہ میں استحسان کو ترجیح** | اب ایک ایسی بات پر متنبہ کرنا ہم مناسب سمجھتے ہیں جس کی طرف ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب امام سے کسی مسئلہ پر استحسان کرنا منقول ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ آپ اس سے اعراض کر چکے ہیں جیسا کہ سرخسی نے ہم سے نقل کیا۔ اور یوں بھی یہ بات قرین عقل و دانش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ بعض مسائل میں ائمہ مذہب میں سے دو ناموں کے دو مختلف اقوال مروی ہوتے ہیں۔ ایک قیاس پر مبنی ہوتا ہے اور دوسرا استحسان پر۔ علماء کا بیان ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ جو قول مبنی بر استحسان ہے وہ راجح ہے۔ مگر فقہاء چند مسائل کو اس کلیہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔



اور ان میں قیاس کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔ ایسے مسائل کی تعداد بعض فقہاء کے نزدیک گیارہ ہے، بعض زیادہ بتاتے ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر مسائل میں استحسان کو مقدم سمجھا جائے گا۔

فقہ حنفی کے مطابق یہ ترجیح کا بیان تھا۔ اس سے قبل

### باب اجتہاد کو واکیا جائے!

ہم تخریج کا ذکر کر چکے ہیں۔ حق بات یہ ہے کہ فقہ حنفی کے نشو و ارتقاء کے لئے از بس ضروری ہے کہ تخریج کا دروازہ کھلا رکھا جائے مگر افسوس کہ ایسا نہیں ہے اور فقہاء نے نہ وہ مسدود کر رکھا ہے۔ متاخرین صرف قدیم فقہاء کی ترجیحات کی پیروی کر سکتے ہیں مگر غیر منصوص مسائل میں انہیں اجتہاد کرنے کا حق حاصل نہیں اب مذہب مدون ہو چکا ہے۔ کتابیں مرتب کی جا چکی ہیں۔ لہذا ہر حنفی المذہب کا کام صرف اتنا رہ گیا ہے کہ اسی ڈگر پر بے سوچے سمجھے چلتا جائے۔ لیکن اس مذہب جلیل سے وفا شعاری و خلوص

لے علامہ نسفی نے حاشیہ النار میں ان مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں قیاس کو بقابل استحسان ترجیح دی جاتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں شخص یہ بات ثابت کرنے کے لئے شہادت پیش کریں کہ متنازعہ چشمہ مرہونہ ہے اور وہ اس پر قابض ہے۔ کسی نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو۔ اندریں صورت قیاس کے ش نظر دونوں شہادتوں کو نظر انداز کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کی یہی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز دونوں کی مرہونہ تصور کی جائے گی مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جاتا۔ انہی میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جو شخص کسی سے زمین غصب کرے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ قیاس کا مقتضا یہی ہے۔ ابو یوسف بھی یہی فرماتے ہیں اور انہی کا قول راجح ہے۔ استحسان کی بنا پر ضامن نہ ہوگا۔ امام محمد اسی کے قائل ہیں۔ یہ مسئلہ بھی انہی میں سے ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اگر تیرے ہاں بچہ پیدا ہوا تو تجھے طلاق۔ اب عورت نے کہا کہ میرے ہاں بچہ پیدا ہو چکا ہے۔ خاوند اسے تسلیم نہیں کرتا تو اس صورت میں قیاس یہ چاہتا ہے کہ خاوند کی تصدیق کی جائے اور عورت مطلقہ نہ ہو۔ استحسان کی بنا پر معاملہ برعکس ہے۔ اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح جب چار شخص کسی پر زنا کی شہادت دیں اور قاضی اسے سو کوڑہ لگانے کا حکم دے دے پھر دو آدمی شہادت دیں کہ یہ شادی شدہ ہے۔ ابھی کوڑے پوری طرح نہ لگے ہوں تو استحسان کی بنا پر اسے رجم نہیں کیا جائے گا۔ قیاس کی رو سے اسے رجم کیا جائے گا۔ صاحبین کا یہی مسلک ہے۔ دیگر ترجیحی مسائل کو ان پر قیاس کرنا چاہیے۔

کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پیرو متقلدین کے نقش قدم پر گامزن ہوں کیونکہ امت مسلمہ کے آخری دور کی اصلاح اسی انداز سے ہو سکتی ہے جیسے آغاز اسلام میں اصلاح و فلاح کا بیڑا اٹھایا گیا اور وہ یہ ہے کہ تخریب کا بند دروازہ بالکل کھول دیا جائے (اماموں سے) غیر منصوص مسائل میں اجتہاد کیا جائے اور منصوص مسائل کی تفسیر و تہذیب عمل میں لائی جائے۔ واللہ اعلم۔

(۵۸)

## حنفی مذہب کا شیوع اور اشاعت عالم

حنفی مذہب کو نہ میں پیدا ہوا۔ امام ابو حنیفہؒ کی وفات کے بعد علماء نے بغداد میں اس کو پڑھا پڑھا یا۔ جب اس کی عام اشاعت ہوئی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ مصر و شام بلاد روم و عراق اور بلاد النہر تک وسیع ہو گیا۔

پھر عربی ممالک کی حدود سے نکل کر ہندو چین میں پہنچ گیا۔ جہاں کوئی مذہب اس کا مزاحم نہ ہو سکا۔ اور ان ممالک کے دور افتادہ گوشوں میں اب تک ایک منفرد مذہب کی حیثیت سے زندہ ہے۔ ہندو چین کے مسلمان اب تک عبادات اور اپنی خانگی زندگی سے متعلقہ معاملات میں حنفی مذہب کے راجح اصولوں پر عمل کرتے ہیں۔

جب امام ابو حنیفہؒ کے اولین شاگرد امام ابو یوسفؒ، ہارون الرشید کے عہد خلافت میں منصب قضا پر فائز ہوئے تو حنفی مذہب

نے سرکاری حیثیت حاصل کر لی جس سے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی ترقی ہوئی۔ شاہد کے بعد جب امام ابو یوسفؒ قاضی القضاة بنائے گئے تو خلافت عباسیہ کے تمام قاضی آپ کے تابع فرمان ہوئے۔ سب قاضی آپ کے حکم سے تعینات کیے جلتے۔ اقصائے مشرق سے لے کر شمالی افریقہ تک تمام بلاد اسلامیہ میں جو قاضی مقرر کیے جلتے وہ آپ کے انتخاب کردہ ہوتے تھے اور ظاہر ہے کہ آپ انہی لوگوں کو قاضی بنانا پسند کرتے جو طریق اجتہاد و فتویٰ میں ان کے ہمراہ ہوتے اور ان کا طریق استنباط وہی تھا جو امام ابو حنیفہؒ کا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہائے عراق کے



افکار و آراء بلا واسطہ کے عوام میں پھیل گئے۔ البتہ اندلس اس سے مستثنیٰ ہے۔ اندلس میں  
 مالکی مذہب اسی طرح حکومت کے زیر سایہ پھلا پھولا جیسے عراق میں حنفی مذہب۔ چنانچہ امام ابن حزم  
 فرماتے ہیں۔ مذہبات انتشیرانی بدعا مرہما بالریاستہ الحنفی بالشرق و المالکی بالاندلس  
 (دو مذہب اپنے ابتدائی دور میں حکومت کے سایہ میں بے بڑھے۔ مشرق میں حنفی مذہب اور اندلس  
 میں مالکی)

جہاں جہاں عباسی خلافت کا تسلط غالب رہا وہاں حنفی فقہ کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ اور  
 جہاں عباسی اثر و نفوذ میں کمی آتی گئی حنفی فقہ بھی ماند پڑ گئی۔ عراق کے گرد و نواح میں عباسی تسلط  
 بڑے زوروں پر تھا۔ مشرقی ممالک میں بھی عباسیوں کو خاصہ اثر و رسوخ حاصل تھا۔ جب سیاسی  
 اثر و نفوذ میں کمی واقع ہوئی تو اس کی جگہ دینی عز و وقار نے لے لی۔ ان دونوں قسم کے حالات میں  
 عباسیوں کا اتنا رعب و داب ضرور تھا جس سے حنفی مذہب مستفید ہو سکتا۔ چنانچہ عباسی خلفاء  
 اس کی پشت پناہی کرتے تھے۔ اہل بغداد کا طبعی میلان بھی حنفی فقہ کی جانب تھا اور اس کی  
 تائید و نصرت میں وہ بھی خلفاء کے دست راست بنے ہوئے تھے۔ جب شافعی مذہب بغداد میں  
 پھیلنے لگا تو حنفی مذہب پر غالب نہ آسکا۔ بلکہ حنفی فقہ ہی غالب رہی۔ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ  
 عباسی نے ابو حامد اسفرائینی کے مشورہ سے علامہ بازاری شافعی کو قاضی بنا دیا۔ سارا بغداد بھڑک  
 اٹھا۔ اہالیان بغداد دو گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں فتنہ فساد کا بازار گرم ہوا۔ کافی عرصہ تک  
 یہ فتنہ فرو نہ ہوا۔ خلیفہ نے جبباً ارکان سلطنت کو جمع کیا اور انہیں یہ خط سنایا۔ "اسفرائینی نے  
 خلیفہ کو اپنی امانت و شفقت کا یقین دلا کہ خاصہ مقام حاصل کر لیا تھا حالانکہ یہ خیانت اور فریب کاری  
 پر مبنی تھا۔ خلیفہ کو جب اس کے خبیث باطن اور شرانگیزی کا علم ہوا اور پتہ چلا کہ یہ شخص خلیفہ کو خبیث  
 اخاف اور ان کو مناصب جلیلہ تفویض کرنے کے قدیم طریقہ سے ہٹانا چاہتا ہے حالانکہ خلیفہ کے  
 آباؤ اجداد حنفیہ کے بڑے مؤید تھے تو اس نے البازری کو اس منصب سے الگ کر دیا۔ اور پھر  
 پرانے طریقہ کے مطابق اخاف کو لطف و عنایت، آزادی اور اکرام اعزاز کی نگاہ سے دیکھنے لگا۔"

۱۔ القادر باللہ ابو العباس احمد بن اسحاق بن المقتدر باللہ متوفی ۴۲۲ھ ذی الحج الخلفاء ص ۲۸۶ - ۲۹۰ (ع - ح)

۲۔ علامہ ابو حامد احمد بن محمد اسفرائینی شافعی متوفی ۴۲۲ھ طبقات الشافعیہ سبکی ص ۲۲ - ۳۱ ج ۳ (ع - ح)

عہ و فیات الاعیان ص ۲۱۶ ج ۲ - (ع - ح)

عباسی خلافت کے زمانہ میں مشرق میں جو آزاد اسلامی حکومتیں قائم ہوئیں۔ وہ بھی حنفی مذہب کو عز و وقار کی نگاہ سے دیکھتی تھیں۔ مثلاً سلاجقہ اور آل گویہ کیونکہ ان سلطنتوں میں رائج اسلامی تہذیب حنفی فقہ کی اساس پر قائم تھی۔

یہ ہے مختصر اشارہ اس امر کی طرف کہ ابتدا میں مذہب حنفی کے دیگر اسباب و محرکات اثر و نفوذ کا سبب حنفی تاضیوں کا تقرر تھا۔ لیکن ان سیاسی اثرات کے علاوہ کچھ دیگر اسباب بھی حنفی مذہب کی ہر و لعزیزی کا باعث تھے۔ مثلاً عام لوگوں کا حنفی مذہب سے مانوس ہونا یا علما حنفی کی وہ مساعی جمیلہ جو انہوں نے اس مذہب کو مقبول عام بنانے میں انجام دیں۔ یا وہ مناظرات اور مباحثے جو حنفی فقہاء اور دیگر مذاہب کے علماء و فقہاء کے باہم ہوتے رہے چنانچہ جب سیاسی قوت کمزور پڑ گئی تو وہ علماء ہی کی جدوجہد تھی جس نے مختلف بلاد و اقطار میں حنفی مذہب کو زندہ رکھا۔ اس ضمن میں علماء کی کوشش ایک بیچ پر قائم نہیں رہی بلکہ رفتاً زمانہ کے پیش نظر اس میں کبھی قیوت رونما ہوئی اور کبھی کمزوری واقع ہوئی۔ جن بلاد و اقطار میں علماء اثر و رسوخ کے حامل تھے وہاں یہ مذہب پھلا پھولا اور برگ و بار لایا لیکن جہاں علماء کمزور تھے وہاں مذہب بھی کمزور پڑ گیا۔ اب ہم ان بلاد کا ذکر کرتے ہیں جہاں یہ مذہب زندہ رہا۔ ہم پہلے بلاد مغرب اور پھر مشرقی شہروں کا ذکر کریں گے۔

بڑا عظیم افریقہ میں طرابلس، یولس اور الجزائر کے ملکوں میں حنفی مذہب پہلے

مغربی ممالک میں حنفی مذہب کی اشاعت

غالب نہ تھا۔ بلکہ وہاں اس کے برعکس حاملین حدیث و آثار کے مسلک کا زیادہ چرچا تھا جب کہ اسدین خرات یہاں کا قاضی تقرر ہوا۔ اسدین قرأت امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے تلامذہ سے استفادہ کر چکا تھا۔ مگر اس کا میدان خاطر اہل عراق کی جانب تھا۔ چنانچہ انہوں نے حنفی مذہب پھیلا کا یہاں کاہ کیا جس شخصیت کو اچھا سا ذریعہ حال مگیا جیسا کہ ابن خلدون لکھتے ہیں۔ "سنہ ۴۱۱ھ تک حنفی مذہب افریقہ میں جاری رہا پھر ختم ہو گیا۔ افریقہ کے مغرب کی جانب اندلس میں بھی قدیم زمانہ میں قدر سے اس کی اشاعت ہوئی تھی۔ نیز مقدسی، الحسن التوایم میں لکھتے ہیں۔ "جزیرہ سسلی کے رہنے والے حنفی تھے۔" مقدسی کا یہ بیان بھی ہے کہ انہوں نے بعض اہل مغرب سے پوچھا "حنفی مذہب تمہاری طرف کیونکر پہنچا حالانکہ



تہیں کبھی عراق جانے کا اتفاق نہیں ہوا۔ انہوں نے بتایا جب وہب بن وہب، امام مالک سے علوم دینیہ حاصل کر کے آئے تو اسد بن عبد اللہ نے اپنے مرتبہ اور وقار کی بنا پر ان سے اخذ علم کرنے میں عار سمجھی اور امام مالک سے تحصیل علم کے لئے مدینہ آئے۔ امام مالک ان دنوں بیمار تھے۔ جب کافی مدت مدینہ میں اقامت گزری رہے تو امام مالک نے فرمایا۔ ابن وہب کے پاس جلیٹے میں نے اپنا علم اس کے سپرد کر دیا ہے۔ تمہیں زحمت سفر گوارا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسد پر یہ بات بڑی گراں گزری۔ لوگوں سے پوچھا کہ دینی علم میں کسی اور کو بھی یہ مقام حاصل ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ وہب بن امام ابو حنیفہ کا نوجوان شاگرد ہے جس کو محمد بن حسن کہتے ہیں۔ ان کے پاس جلیٹے۔ اسد امام محمد کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ امام محمد نے بڑی توجہ و رغبت سے پڑھانا شروع کیا۔ اور ان میں ذہانت و فطانت اور شوق علم آثار ملاحظہ کئے۔ جب کافی پڑھ چکے اور من مانی مراد پائی تو امام محمد نے انہیں واپس مغرب بھیج دیا۔

جب اسد مغرب پہنچے تو نوجوان آپ کے یہاں آنے جانے لگے۔ اسد سے فقہی فروعات سن کر وہ نحو حیرت ہو گئے اور ان سے ایسے ایسے علمی نکات اور مسائل سننے میں آئے جن سے ابن وہب بالکل آگاہ نہ تھے۔ لاتعداد لوگوں نے ان سے اکتساب علم و ادب کیا اور اس طرح حنفی فقہ نے مغرب میں فروغ پایا۔

پھر میں نے پوچھا کہ اندلس میں حنفی مذہب کیونکر اشاعت پذیر نہ ہو سکا۔ جب کہ وہاں نشر و اشاعت کے وسائل کچھ کم نہ تھے؟

جواب میں کہا گیا کہ ایک مرتبہ دو فریق سلطان کے سامنے جھگڑنے لگے۔ سلطان نے پوچھا

لے علامہ محقق احمد تیمور پاشا مرحوم، مقدسی کی اس خبر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کسی شخص نے امام مالک کے تلامذہ میں وہب بن وہب کا ذکر نہیں کیا۔ البتہ عبد اللہ بن وہب نے آپ سے استفادہ کیا تھا مگر وہ مغرب کی طرف نہیں گئے۔ بلکہ مصر کے رہنے والے تھے اور وہیں وفات پائی۔ اسد بن عبد اللہ کی جگہ ابو عبد اللہ صحیح ہے، اس سے مراد اسد بن فرات ابو عبد اللہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن وہب سے مراد عبد اللہ

ہے۔ ابن فرات کی ملاقات ان سے مصر میں ہوئی ہوگی نہ کہ مغرب میں (مصنف)



ابو حنیفہ کہاں کے رہنے والے تھے؟ لوگوں نے کہا: کوفہ کے۔ سلطان نے پوچھا: امام مالک کہاں اقامت گزریں تھے؟ جواب دیا گیا: مدینہ میں۔ سلطان نے کہا: عالم دارالہجرت ہمارے لئے کافی ہیں۔ دوسرے کسی کی حاجت نہیں۔ چنانچہ سلطان نے تمام حنفی علماء کو اپنے سلطنت کی حدود سے نکال دیا۔ کہنے لگا: "میں اپنی سلطنت میں دو مذہب پسند نہیں کرتا۔" اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسد بن فرات نے مغرب میں حنفی فقہ کو شائع کیا۔ یہ مسلک اندلس میں بھی رائج ہوا۔ مگر دیر پا ثابت نہ ہو سکا۔ سنہ ۱۰۰۰ھ کے بعد حنفی مذہب مغربی ممالک میں کمزور پڑ گیا۔ اور ان ممالک میں اس کی یاد باقی نہ رہی۔

مصر میں حنفی فقہ کی اشاعت

رہا مصر تو یہ خلیفہ مہدی کے عہد خلافت میں حنفی فقہ سے روشناس ہوا۔ خلیفہ کے حکم سے اسماعیل بن السرح کوفی، مصر کے قاضی مقرر ہوئے۔ یہ امام ابو حنیفہ کی طرح اوقاف کو باطل قرار دیتے تھے۔ فقہاء مصر اس کے خلاف تھے۔ بیث بن سعد ایک مرتبہ ان کے یہاں آئے۔ اور کہا: میں آپ سے مناظرہ کرنا چاہتا ہوں۔ اسماعیل بولے: کس مسئلہ میں؟ بیث کہنے لگے: اوقاف کو باطل قرار دینے میں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء اربعہ، حضرت زبیر اور دیگر صحابہ سب وقف کو جائز قرار دیتے تھے۔ بیث بن سعد نے خلیفہ مہدی کے نام ایک خط میں تحریر کیا۔ آپ نے ہم پر ایک ایسے شخص کو والی بنا کر بھیجا ہے جو روپے پیسے کے بارے میں قابل اعتماد ہے مگر سنت رسول سے دھوکہ کھاتا ہے۔ یہ خط پڑھ کر مہدی نے اسماعیل کو قضا کے عہدے معزول کر دیا۔

جب تک عباسی خلفاء مصر پر قابض رہے وہاں حنفی فقہ غالب رہی۔ مگر کسی حال میں مصر لوں میں حنفی فقہ کو وہ قبول عام حاصل نہ ہو سکا جو مشرقی ممالک میں تھا۔ بلکہ اہل مصر زیادہ تر شافعی مذہب سے وابستہ تھے کیونکہ امام شافعی کے مصر میں عرصہ دراز تک اقامت گزری رہی۔ کی وجہ سے مصری لوگ شافعی مذہب سے بہت متاثر تھے یا مالکی فقہ کے گرویدہ تھے۔ کیونکہ امام مالک کے بہت سے تلامذہ مثلاً ابن وہب اور ابن عبد الحكم وغیرہ مصر میں سکونت پذیر تھے۔ مصر میں حنفی قاضیوں کے علاوہ مالکی اور شافعی مسلک کے علماء بھی منصب قضا پر فائز

ہوا کرتے تھے۔ گو یا مصر میں قضا کا عہدہ تینوں فقہی مذاہب خیال یعنی مالکی، شافعی اور حنفی علماء کے مابین مشترک تھا۔ کبھی ایک فرقہ کا قاضی کا تقرر ہوتا اور کبھی دوسرے کا۔ یکے بعد دیگرے یہ فقہاء منصب قضا پر فائز ہوتے رہے، جب فاطمی خلفاء، مصر کے تخت پر متمکن ہوئے تو انہوں نے شیعہ اسماعیلیہ مذہب کو سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی، پھر شیعہ میں سے بھی قاضی مقرر کئے جانے لگے۔ تاہم دوسرے فقہی مذاہب کو انہوں نے ختم نہیں کیا بلکہ وہ بھی موجود رہے اور مصر میں لوگ اپنے اپنے مسلک کے مطابق عبادات بجالاتے رہے اور ان سلطنت عموماً اختلافی مسائل میں چشم پوشی سے کام لیتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ تمام مساجد میں، جامع ہوں یا غیر جامع باجماعت نماز تراویح کی اجازت دیتے تھے کسی فرقہ کو بغض و عداوت کی نگاہ سے نہ دیکھتے۔

مگر واداری کے ان جذبات کے باوجود فاطمی خلفاء حنفی مذہب کو پینے کا موقع نہ دیتے تھے کسی دوسری فقہ کے خلاف انہوں نے یہ رویہ اختیار نہ کیا۔ بلکہ بعض دفعہ انہوں نے مالکی اور شافعی قاضی از خود مقرر کئے۔ مصر میں عموماً چار قاضی ہوا کرتے تھے۔ دو شیعہ میں سے اور دو سنیوں میں سے۔ ایک شیعہ قاضی اسماعیلیہ میں سے ہوتا اور دوسرا امامیہ میں سے سنی قاضیوں میں سے ایک شافعی ہوتا اور دوسرا مالکی۔

فاطمی خلفاء اس لئے حنفی فقہ کے دشمن تھے اور مذاہب اربعہ میں خاص طور پر اس کے خلاف نبرد آزما رہتے تھے کہ عباسی خلفاء کا سرکاری مذہب حنفی تھا۔ مصر میں حنفی مذہب کا فروغ زیادہ تر عباسی اثر و رسوخ کا مرہون منت تھا۔ فاطمی یہ کسی طرح گوارا نہ کر سکتے تھے کہ مصر میں عباسی پروردگار گنڈا رائج ہو۔ یہی وجہ تھی کہ حنفی مذہب سے ان کو ایک طرح کی چڑھتی ہوئی اس کی قدر و قیمت کے گھٹانے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کرتے تھے۔

جب مصر میں ایوبی سلطنت قائم ہوئی تو سلاطین نے شافعی اور مالکی فقہ کو از سر نو فروغ دیا۔ مالکی اور شافعی فقہ پڑھانے کے لئے مدارس قائم کئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سلطان صلاح الدین ایوبی شافعی مسلک سے وابستہ تھے۔ مصریوں میں مالکی فقہ کا رواج تھا۔ جب شام میں نور الدین شہید برسر اقتدار آئے۔ وہ حنفی تھے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہ کے مناقب پر ایک کتاب بھی تصنیف



کی پسے۔ انہوں نے شام میں حنفی مذہب پھیلایا۔ پھر شام سے یہ مذہب مصر پہنچا۔ اس مرتبہ یہ مذہب عوام میں پھیلانے کے لیے سرکاری حیثیت حاصل نہ ہو سکی۔ قبل ازیں عباسی دور میں حنفی فقہ سرکاری مذہب کی حیثیت رکھتی تھی مگر مصر کے عوام میں مقبول نہ تھی۔

جب مصر میں حنفی فقہ مقبول عام ہوئی اور سلطان صلاح الدین کو عباسی خلافت سے روابط استوار کرنے کا خیال پیدا ہوا تو انہوں نے قاہرہ میں اخوان کے لئے مدرسہ سیونیہ قائم کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حنفی مذہب عام طور سے مصریوں میں پھیلنے لگا۔

جب نجم الدین ایوب نے مدرسہ صالحیہ قائم کیا تو اس میں ائمہ اربعہ کی فقہ پڑھانے کا انتظام کیا گیا پھر مملوک سلاطین کے زمانہ میں ایسے مدارس بڑی کثرت سے تعمیر کئے جانے لگے۔ دونوں مملوک سلطنتوں کے زمانہ میں چار قاضی ہوا کرتے تھے، جن میں ایک حنفی ہوتا تھا۔

جب عثمانی ترک مصر پر قابض ہوئے تو سب قاضی اخوان ہیں سے تعینات کئے جانے لگے۔ کثیر التعداد طلباء حنفی فقہ کی جانب متوجہ ہوئے اور فقہ حنفی نے اس سے بڑا فروغ پایا اور ابتدائی دور کی طرح حنفی مذہب کو پھر سرکاری سرپرستی نصیب ہوئی اور احکام و فتاویٰ اسی فقہ کی روشنی میں صادر کئے جانے لگے۔

اب ہم ملک شام اور اس کے قریب دو جوار کا رخ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ حنفی فقہ اور بلاد شام | ہیں کہ حنفی مذہب وہاں جگہ بنا چکا تھا اور جو سلاطین کہ مصر و شام کے حاکم تھے۔ وہ جس طرح مصر میں حنفی مذہب سے سرد مہری برت رہے تھے شام میں بھی انہوں نے ایسا ہی کرنا چاہا مگر مصر کے برعکس شام میں ان کی روش کا کچھ ناٹکہ نہ ہوا اس لئے کہ حنفی مذہب اہالیان شام میں اشاعت پذیر ہو چکا تھا۔ اور حکومت کی پشت پناہی اور سرپرستی کا محتاج نہ تھا۔

مشرقی ممالک میں حنفی فقہ کو عروج | جہاں تک بلاد مشرق، عراق، خراسان، سیستان اور ماوراءالنہر کا تعلق ہے اسے اخوان کی ان میں بڑی کثرت تھی۔ ان میں شافعی ہی ان کے حریف مقابل تھے اور کبھی کبھی ان میں رسوخی بھی



موجباتی تھی۔

مسجدوں، امراء کی مجلسوں اور عوام کی محفلوں میں حنفیوں اور شافعیوں کے باہم مجالس مناظرہ منعقد ہوتیں۔ ان مجادلات کی بنا پر علم فقہ اور فنِ بحث و مناظرہ کو بڑا فائدہ پہنچا۔ مگر بحث و جدل سے تعصب کی روح جاگ اٹھی۔ ایک دوسرے کے خلاف لعن طعن کا بازار گرم ہوا۔ اور آگے چل کر یہ مذہبی تعصب، فقہی تعطل و جمود کا باعث بنا۔

آرمینیہ، آذربائیجان، تبریز، رے اور اہواز کے رہنے والوں میں حنفی مذہب کا بڑا غلبہ رہا۔ ملک فارس میں پہلے

روسی ترکستان اور فارس

احناف کی بڑی کثرت تھی۔ پھر آٹھ عشری شیعہ کو وہاں غلبہ حاصل ہوا۔

ہندوستان میں بھی تقریباً حنفی مذہب ہی کا سکہ جاری ہے۔ شافعی مذہب

ہندوپاک

دوسرے درجہ پر ہے۔ شوافع کی تعداد ہندوستان میں ایک ملین کے قریب قریب ہے۔ باقی سب احناف ہیں۔ چین میں چالیس ملین سے زیادہ مسلمان بستے ہیں۔ ان میں سے اکثر حنفی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس یہ مذہب مشرق و مغرب تک پھیل گیا۔ اس کے متبعین کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔ اگر حنفی فقہ میں تخریج کا دروازہ کھول دیا جائے تو اب بھی علماء اس

سے برصغیر ہندوپاک کے اہل السنۃ والجماعۃ میں اکثریت تو بلاشبہ حنفیہ کی رہی ہے۔ لیکن مقتدی کی احسن التقاسیم سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب اہل حدیث کے حامل بھی کچھ بڑے بہت، قدیم سے یہاں موجود چلے آ رہے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کے عہد میں بھی موجود تھے۔ خود شاہ صاحب بھی جہاں تک فقہیات کا تعلق ہے تقریباً مذہب اہل حدیث ہی کے داعی تھے۔ ان کے مجاہد پوتے مولانا شاہ اسماعیل شہید نے توحید خالص اور فقہیات کی حد تک مسلک اہل حدیث کی مستقل داغ بیل ڈال دی۔ چنانچہ جب سے اب تک جماعت اہل حدیث ترقی پذیر ہے اور اس کی تعداد کئی بلین تک پہنچ چکی ہے۔ شوافع

پاکستان میں اگر ہونگے بھی تو بہت کم البتہ ہندوستان میں ساحل سمندر اور جنوبی ہند کے شہروں میں موجود ہیں۔ پس سمجھنا چاہیے کہ برصغیر کے اہل سنت میں دوسرا نمبر جماعت اہل حدیث کا ہے۔ کَشَجَرَةُ طَيْبَةِ اَصْلُهَا

(لقبہ صفت)

کے قواعد سے ایسے احکام استنباط کر سکتے ہیں جو اس کائناتِ ارضی پر لینے والے تمام نبی نوع  
آدم کے لئے یکساں طور پر سازگار ہوں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(تقدیم چالیسویں صفحہ) ثابت و نو عہا فی السنۃ توحیدی اکملہا کل حین یادہ ربہا (۱۲-۲۳-۲۵)

والحمد لله الذی بنعمتہ تم الصالحات والصلۃ والسلام علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ واتباعہ وسلم

تسلیمات کثیرا کثیرا۔۔۔ وانا اعجاز ابو الطیب محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی کان اللہ لہ (لاہور)

۱۳۸۲ھ  
۱۹۶۲ء

رجہادی الاولیٰ

اکتوبر

# مرآة و مصادر

## تحقیق و تصحیح اور تعلیقائیں حسین کی طرف مراجعت کی گئی

اکام النفاس مولانا عبدالحی ۱۳۰۲ھ

مصطفائی مکتوبہ ۱۲۹۳ھ

البطل الاستحسان در ضمن کتاب الاصحاح

طبع مصر ۱۳۰۶ھ

اتحاف التبادر نواب سید محمد صدیق حسن خاں

قطانہ کاپور ۱۲۸۸ھ

آداب الشافعی و مناقبہ حافظ ابو محمد عبد الرحمن

ابن ابی حاتم ۳۲۶ھ السعاده مصر ۱۳۷۲ھ

احکام القرآن ابوبکر محمد بن عبد اللہ بن العربی

ماکی ۵۲۲ھ طبع جدید مصر ۱۳۷۶ھ

الاحکام فی اصول الاحکام علی بن محمد الآری

مطبعة المعارف مصر ۱۳۳۲ھ

الاحکام فی اصول الاحکام حافظ علی بن محمد

ابن حزم ۴۵۵ھ مطبعة السعاده مصر ۱۳۲۶ھ

ارشاد الفحول امام محمد بن علی الشوکاتی

مطبعة السعاده مصر ۱۳۲۶ھ

ازالة الخفاء شاه ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ

حدیثی بریلی ۱۲۸۶ھ

الاعتصام ابراہیم بن موسی شاطبی ۷۹ھ

مصطفائی محمد مصر

اعلام الموقعین حافظ ابن القيم ۷۵۱ھ

منیرہ مصر

اقامة الدلیل امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ رقاوی کے

ساتھ کورستان علمیہ مصر ۱۳۲۹ھ

الانتقاء فی الائمة الثلاثة الفقہاء حافظ یوسف

بن عبد البر القرطبی ۲۹۳ھ

القدس قاہرہ ۱۳۵۰ھ

الانصاف فی بیان سبب الاختلاف

شاه ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ

مجتبائی دہلی ۱۹۳۵ء

ایضاح الدلالہ امام ابن تیمیہ ۷۲۸ھ

در مجموعۃ الرسائل المنیریہ (۲) منیرہ مصر ۱۳۲۳ھ

ایضاح المکتوبون فی الذیل علی کشف الظنون

اسماعیل پاشا مطبعة الرشیدیہ ۱۱۷۶ھ



یاجی شرح روحی قاضی ابوالولید باجی ۱۲۹۲ھ

مطبعة السعادة مصر ۱۲۳۱ھ

مبادیة المجتهد علامہ ابن رشد ۵۹۵ھ مصر

مابدایہ والتہایہ حافظ اسماعیل ابن کثیر ۷۷۲ھ

مطبعة السعادة مصر ۱۳۵۱ھ

لبنان المحققین شاہ عبدالعزیز ۱۲۳۹ھ

بلوغ المرام حافظ ابن حجر عسقلانی ۶۵۲ھ

تانیب الخطیب محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ

تاریخ بغداد حافظ احمد بن علی الخطیب البغدادی ۲۷۳ھ

مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۹ھ

تاریخ الفتنیة الاسلامیة علامہ محمد الخضری مرخوم مصر

تاریخ الجہیہ والمعتزلہ جمال الدین قاسمی ۱۲۷۲ھ

المنار مصر ۱۳۳۱ھ

تاریخ الخلفاء حافظ عبدالرحمن سیوطی ۹۱۱ھ جنتیانی دہلی

تبیین الصغیر حافظ عبدالرحمن سیوطی ۹۱۱ھ

مطبعة ضمن مسائل تسعة دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ

تقریب (من تدریب الرازی) امام نووی

تدریب الرازی حافظ سیوطی ۹۱۱ھ مطبع جدید مصر ۱۹۵۹ھ

تعجیل المنفعة حافظ ابن حجر عسقلانی ۷۵۲ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۴ھ

تفسیر ابن کثیر حافظ ابن کثیر ۷۷۲ھ المنار مصر ۱۳۱۳ھ

تفسیر جامع البیان امام محمد بن جریر الطبری ۲۱۰ھ

طبع جدید مصطفی البابی ۱۷۷۳ھ

تفسیر کشف محمود بن عمر الزمخشری ۵۲۸ھ

بولاق مصر ۱۳۱۸ھ

تفسیر منطهری قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۱۱۲۵ھ دہلی

التقیات اللامیہ شاہ ولی اللہ ۱۱۷۹ھ

مدینہ منورہ (سندھ) ۱۳۵۵ھ

۱۹۳۶ھ

تلخیص الحیبر حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی ۷۵۲ھ

النصاری دہلی ۱۳۱۵ھ

تفیح الرواة فی تخریج احادیث المشکوٰۃ

مولانا احمد حسن دہلوی ۱۳۳۸ھ النصاری دہلی ۱۳۳۵ھ

توجیہ النظر علامہ طاہر الجزیری ۱۳۳۸ھ

بجالیہ مصر ۱۳۲۸ھ

تہذیب تاریخ دمشق عبدالقادر بن احمد بدران ۱۳۲۶ھ

مطبعة الرافضة الشام ۱۳۳۲ھ

تہذیب التہذیب حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۷ھ

جامع بیان العلم وفیہ ابن عبدالبر ۲۷۳ھ

جامع ترمذی امام ترمذی ۲۷۹ھ جنتیانی دہلی

جامع العلوم ودرستور العلماء عبدالنہی انگریزی ۱۷۳۱ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ

جامع مسانید امام اعظم محمد بن محمود خوارزمی ۶۶۵ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ

الجواهر المضية عبدالقادر بن احمد القرشی ۷۷۵ھ

دائرة المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ

حجۃ اللہ الباقیہ شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۹ھ

حیات امام احمد بن حنبل اردو محمد ابو زہرہ

المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱۳۷۶ھ

حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ محمد ابو زہرہ

المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱۳۸۱ھ

الديباج المذهب ابراہیم بن علی ابن فرحون

ماہی ۷۹۹ھ مصر ۱۳۵۱ھ

ذیل الجواهر المضية ملا علی قاری ۱۰۱۴ھ

والجواهر المضية کے آخرین

الرحمة الغیثیہ بالترجمۃ اللیبیہ حافظ ابن حجر عسقلانی

۸۵۲ھ

مجموعه الرسائل الميزية (تبريز) ١٣٢٢ هـ  
امام محمد بن ادرين الناصبي ١٣٥٠ هـ  
مصطفى الباني مصر ١٣٥٨ هـ

رسالة خلق افعال العباد حضرت امام بخاري ١٢٥٩ هـ

در مجموعه اعلام اهل العصر انصاري دہلی ١٣١٦ هـ  
رفع الملام ابن تيمية ١٤٢٨ هـ

(در ضمن مجموعه رسائل صغرى)

الروض الباسم محمد بن ابراهيم باني زنته تبريز مصر ١٣٣٩ هـ  
روضه الناظر موفق بن قدامة مقدسي ١٢٣٣ هـ سلفيه مصر

زاد المعاد حافظ ابن القيم المطبعة المصرية ١٩٢٨ هـ

زرقاني شرح موطا محمد زرقاني ١١٢٧ هـ  
المطبعة السعاده مصر ١٣٣١ هـ

سنايه شرح الشرح الوقايه مولانا محمد عبد الحى كنفوى ١٣٠٤ هـ  
مصطفائى كنفوى ١٣٠٥ هـ

سنن ابن ماجه امام محمد بن يزيد ٢٤٤٧ هـ مصر ١٣٢٩ هـ

سنن الوداود امام الوداود ٢٤٤٥ هـ دعون الميعود  
كے ساتھ مطبوع انصاري دہلی ١٣٢٢ هـ

سنن بيهقي حافظ ابو بكر احمد بن الحسين بيم الميهقي ٢٤٥٨ هـ  
دائرة المعارف حيدرآباد دکن ١٣٥٥ هـ

سنن دارقطني حافظ علي بن عمر دارقطني ٢٤٥٨ هـ  
انصاري دہلی ١٣١٠ هـ

سنن نسائي امام احمد بن شيبان نساى ٣٠٣ هـ  
المكتبة السلفية لاہور ١٩٥٤ هـ

سيرة النعمان مولانا شبلى ١٩١٢ هـ  
مجتبائى دہلی ١٩١٦ هـ

اشواقى محمد الازهره مطبوعه احمد محمد خير ١٣٧٦ هـ  
شرح تنقيح الفصول احمد قراني ١٢٨٢ هـ خيريه مصر ١٣٠٦ هـ

شرح الجامع الصغير عبد الرؤوف مناوى ١٣٣١ هـ مصر ١٣٥٦ هـ

شرح خمين حافظ ابن رجب ٤٩٥ هـ امرتسر ہند  
شرح الطحاوي في التقيده السلفية ابن العز الحنفى  
مطبعة سلفية مصر ١٣٣٩ هـ

شرح عقيدة سفارنى محمد بن احمد سفارنى حنبلى ١١٨٨ هـ  
المنار مصر ١٣٢٣ هـ

شرح الصحاح ابن دقيق العيد ٤٠٢ هـ  
تبريز مصر ١٣٢٤ هـ

شرح فقہ اکبر ملا علي قارى حنفى ١٠١٤ هـ  
مجتبائى دہلی ١٣٢٨ هـ

شرح معاني الآثار امام طحاوى ٢٢١ هـ مصطفائى ہند  
شرح وقايہ عبيد اللہ بن مسعود ٤٢٤ هـ لاہور ١٣٣٢ هـ

صحیح بخارى امام محمد بن اسماعيل البخارى ٢٥٦ هـ  
اصح المطابع دہلی

صحیح مسلم امام مسلم ٢٤١ هـ اصح المطابع دہلی  
الصواعق المرسله ابن القيم اشاه المطبعة السلفية مصر ١٣٢٨ هـ

ضحى الاسلام احمد بن مصرى  
طبقات الشافعية الكبرى عبد الوهاب بن علي  
البيهقي ١٣٢٥ هـ

نظم الاسلام احمد بن مصرى  
عقد الحجة في احكام الاجتهاد والتقليد شاه ولي الله  
دہلى ١١٤٩ هـ مجتبائى دہلی ١٣٢٥ هـ

عيني شرح بخارى محمد بن احمد عيني ٨٥٥ هـ  
بولاق مصر

غاية الاماني ابو المعالي السلاوى الشافعى  
طبع مصر تاريخ تصنيف ١٣٢٥ هـ

فتاوى ابن تيمية كردستان علميه مصر ١٣٢٩ هـ  
فتاوى ابن تيمية شاه عبدالعزیز ١٢٣٩ هـ مجتبائى دہلی ١٣٣٥ هـ