

# حیاتِ امام ابنِ عمرؓ

سیرت و سوانح ❖ عصر و عہد ❖ افکار و آراء ❖ اتباع کتاب

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)

تصنیف  
ایشخ محمد البزیزہ

ترجمہ و تفسیر  
پروفیسر غلام احمد قریری

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب .....

← عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

← مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ اوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

← دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

### ☆ تنبیہ ☆

← کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

← ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

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

← نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

[kitabosunnat@gmail.com](mailto:kitabosunnat@gmail.com)

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)

# حیات ابن عرب

پبلسٹیٹیو ایڈیشن  
مکمل

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
۱۹

# حیاتِ امام ابنِ عمرؓ

سیرت و سوانح ❖ عصر و عہد ❖ افکار و آراء ❖ اتباع کتاب سنت

تصنیف

شیخ محمد ابو زہرہ

پروفیسر لاء کالج فواد یونیورسٹی قاہرہ، مصر

ترجمہ و تخریج

پروفیسر غلام احمد خیریری

ایم۔ اے عربی (I)، ایم۔ اے علوم اسلامیہ (II) ایم۔ او۔ ایل عربی (II)

فاضل السنۃ شرقیہ۔ فاضل درس نظامی (سابق) صدر شعبہ علوم اسلامیہ  
زرعی یونیورسٹی فیصل آباد۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور مندوب حکومت سعودیہ، معتمد قومی بورڈ حکومت پاکستان

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

لاہور ○ حیدرآباد ○ کراچی

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

شیخ نیاز احمد  
غلام علی پرنٹرز  
اشرفیہ پارک، اچھرہ - لاہور  
۱۹۸۹ء

طابع  
مطبع  
اشاعت اول

مقام اشاعت  
شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ پبلشرز،  
۱۹۹- سرگھر روڈ، چوک انارکلی، لاہور ع/۲/۵۴۰۰۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۵۵	اسلامی انکار کی وحدت	۱۳	۳۹	مقدمہ
۵۶	عصر ابن حزم میں علمی کتب کی فراوانی	۱۵	۴۳	تہنید
۵۷	عصر ابن حزم میں سیاسی اضطراب	۱۶	"	۱ ابن حزم معاصر علماء کی نظریں
۵۸	انڈس کا پرکشش ماحول	۱۷	۴۴	۲ عداوت ابن حزم کے اسباب
۵۹	ابن حزم کی فنی نثر	۱۸	۴۵	۳ سلاطین و فقہاء کی کینہ تو زری
			۴۷	۴ جامعیت اور وسعت مطالعہ
۶۰	ابن حزم کی سرگزشت حیات ان کا دور و عصر	"	"	۵ ابن حزم عالم نقیات کی حیثیت سے
	ابن حزم کی سرگزشت حیات		۴۸	۶ ابن حزم کی شخصی زندگی
	ولادت ۳۸۲-۴۵۶ھ		۴۹	۷ ابن حزم کے متبیین و مخالفات کے وجوہ و اسباب
۶۱	ابن حزم کا نام و نسب	۱۹	۵۰	۸ ابن حزم کا علمی ورثہ
	تاریخ ولادت و وفات	۲۰	۵۱	۹ ابن حزم اور ظاہری فقہ
۶۲	خاندانی سجاہت و شرافت	۲۱		۱۰ ابن حزم اور داؤد ظاہری کی فقہ کے مابین نقطہ امتیاز
۶۳	حسب و نسب میں اختلاف	۲۲	۵۲	۱۱ ابن حزم کی فقہ کی خصوصیات
۶۴	ابن حزم نارسی الاصل اموی الاولاد تھے	۲۳	"	۱۲ ابن حزم اور ان کا عصر و ماحول
۶۵	ابن حزم کے خاندان میں اسلام	۲۴	۵۳	۱۳ عصر ابن حزم میں اہل اسلام اور عیسائیوں کا اخلاط
۶۶	ابن حزم کا عہد طغولیت			
	ابن حزم کا بچپن	۲۵	۵۴	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۶	سیاسیات سے کنارہ کشی	۶۷	۲۶	عبدالرحمن المستنصر تخت خلافت پر	۸۵
۲۷	ابن حزم کی حفاظت و نگہداشت	۶۷	۲۷	ابن حزم المعتضد باللہ کے وزیر کی	
۲۸	ابن حزم کی عفت و عسمت کا لازم	۷۷	۲۸	حیثیت سے -	۸۶
۲۹	ابن حزم آلام روزگار کی پھیٹ میں	۶۹	۲۸	اندلس میں اموی خلافت کا خاتمہ	
۳۰	ابن حزم کی زندگی میں عشر و نیر کا امتزاج	۷۱	۲۸	اور ابن حزم	۸۷
	ابن حزم کا عہد طالب علمی	۷۲	۲۹	ابن حزم کی سیر و بیعت	۸۹
۳۱	حدیث و فقہ کی تحصیل	۷۷	۳۰	گردش زمان و کبیت دوران	
۳۲	طالب علم کا اولین محرک	۷۳	۳۰	بلاد آندلس میں ابن حزم کے ذاتی	
۳۳	واقعات پر نقد و جرح	۷۴	۳۰	مکانات	۹۰
۳۴	مزید تنقید و تبصرہ	۷۵	۳۱	سفر قردان	
۳۵	طلب علم کے بارے میں قطعی فیصلہ	۷۷	۳۱	ابن حزم جزیرہ میورقہ میں -	۹۲
۳۶	مقام بلنسیہ میں قیام اور تحصیل فقہ	۷۳	۳۲	کثرتِ اسفار کی غرض و غایت	۹۳
	میں کامل توجہ	۷۶		ابن حزم کی تصانیف کا جلا یا جانا	
۳۷	ابن حزم اور فقہ امام مالک	۷۷	۳۲	اور مراجعت و وطن	۹۵
۳۸	ابن حزم اور فقہ شافعی	۷۸	۳۳	ابن حزم کی اندلس نوردی	
۳۹	مختلف علوم و فنون کی تحصیل	۷۹	۳۳	معتضد کا تصانیف ابن حزم کو	
۴۰	ابن حزم اور سند تدریس	۸۰	۳۳	نذر آتش کرنا -	۹۶
۴۱	اندلس میں اسلامی سلطنت کا	۷۶	۳۳	الوجہ منصور اور معتضد کی باہم	
	قوال	۸۱	۳۳	مشابہت و مماثلت	۹۷
۴۲	ابن حزم سکون و اطمینان کی تلاش میں	۸۲	۳۳	احراق کتب کے اسباب	۹۸
۴۳	ابن حزم بلنسیہ میں	۸۳	۳۳	ابن حزم کی تحریریں حکام کے سیاسی	
۴۴	کیا ابن حزم بنی امیہ کے حامی		۳۳	مقاصد میں حائل عقین	۹۹
	تھے؟		۳۳	عداوت ابن حزم کے دیگر اسباب	۱۰۰
۴۵	ابن حزم قید و بند میں	۸۵	۳۳	علم سے وابستگی	۱۰۱

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	نمبر شمارہ
	کی اہمیت و ضرورت	۱۰۲	آبائی گاؤں میں قیام اور علی شافل	۶۱
۱۱۷	ابن حزم کی بے مثال قوت حافظہ	۱۰۳	طلب معاش اور ابن حزم	
۱۱۸	حاضر جوانی اور بدیہہ گوئی	۱۰۴	مکر معاش سے آزادی	۶۲
۱۱۹	ابن حزم کی دقت فکر و نظر اور	"	کثرت مال و منال	۶۳
۱۲۱	عجز و انکسار	۷۸	امام ابوحنیفہ اور ابن حزم کے مابین	۶۴
۱۲۲	طلب علم میں جدوجہد	۷۹	مخالفت	
۱۲۳	طلب علم میں اخلاص	۸۰	سلطانی ہدایا و عطایا کا شرعی حکم	۶۵
"	احساب نفس اور ابن حزم	۸۱	اور ابن حزم	
۱۲۶	آپ کی شدت و حدت کا راز	۸۲	سلطانی مخالفت سے محروم رہنے	۶۶
۱۲۷	ابن حزم کی تیز طبیعی کے اسباب	۸۳	کے وجوہ و اسباب	
۱۲۸	ابن حزم کی صاف گوئی	۸۴	ابن حزم غنی تھے مگر مسرت اور	۶۷
۱۲۹	حدت طبع کے ثمرات و نتائج	۸۵	عیاش نہ تھے	
۱۳۰	ابن حزم کی تیزی اور اکن احساس	۸۶	ابن حزم کا علم و فضل	
۱۳۱	ابن حزم کی وفا شناسی	۸۷	ابن حزم ایک جامع عالم کی	۶۸
۱۳۲	عزت نفس اور ابن حزم	۸۸	حیثیت سے	
۱۳۳	خلاصہ مطالب سابقہ	۸۹	ابن حزم عالم ادیان و وطن کی	۶۹
۱۳۵	ابن حزم کے شیوخ و اساتذہ	۹۰	حیثیت سے	
"	شیوخ و اساتذہ کی کثرت	۹۰	ابن حزم کی توصیف میں معاصرین	۷۰
"	ابوالحسین الفاسی	۹۱	کے بیانات	
۱۳۶	علم فقہ کی تحصیل	۹۲	ابن حزم کی وسعت علمی	۷۱
۱۳۷	درس حدیث میں عام طلبہ کے ساتھ	۹۳	فن خطابت اور ابن حزم	۷۲
۱۳۸	حاضری		عناصر اربعہ کا ذکر و بیان	۷۳
"	طلب حدیث سے طالب علمی کا	۹۴	ابن حزم کے اوصاف خصوصی	
"	آغاز	"	طلب علم کے لیے خداداد صلاحیتوں	۷۴

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۱۵۷	خلیفہ مہدی اور مستعین کی نبرہ آزمانی	۱۱۲	۱۳۸	شافعی فقہ کی طرف میلان	۹۵
"	خلیفہ ہشام المولید اور مہدی کا قتل	۱۱۳		کتب جن سے ابن حزم مستفید ہوئے۔	۹۶
۱۵۸	فسادات اندلس کے اثرات ابن حزم پر	۱۱۴	۱۳۹		
۱۶۰	اندلس سے اموی حکومت کا خاتمہ	۱۱۵	۱۴۰	علم ابن حزم کے مصادر ثلاثہ	۹۷
"	ترک سیاست کے اسباب اور	۱۱۶	۱۴۱	فقہ ظاہری اور ابن حزم	۹۸
۱۶۱	ابن حزم۔			فقہ صحابہ و تابعین کی اہمیت	۹۹
"	نصاری سے اختلاط کے اثرات	۱۱۷	۱۴۲	ابن حزم کی نگاہ میں۔	
"	ابن حزم پر۔		۱۴۳	علوم عقلیہ اور ابن حزم	۱۰۰
۱۶۳	عصر ابن حزم کے علمی احوال کو الٹ		۱۴۵	ابن حزم کا استعراق فی العلم	
"	اندلس میں نشات علمی کا ظہور	۱۱۸		تحصیل علم کا مل توجہ کے بغیر	۱۰۱
"	اموی خلفاء کی علم پروری	۱۱۹	"	ممکن نہیں۔	
۱۶۴	عبدالرحمن الناصر اور الحکم کی ادب پروری	۱۲۰	"	حیات ابن حزم کا تحلیل و تجزیہ	۱۰۲
۱۶۵	خلیفہ الحکم کی لائبریری	۱۲۱	۱۴۶	معاصر علماء سے ابن حزم کے مراسم	۱۰۳
۱۶۶	خلاصہ کلام	۱۲۲	۱۴۸	ابن حزم کے ادبی مذاکرات	۱۰۴
"	عصر ابن حزم کے اجتماعی		۱۴۹	ابن حزم کے اعداد و انصار	۱۰۵
۱۶۹	حالات		۱۵۱	ابن حزم کا عصر و عہد	
"	ابن حزم کا معاشرہ	۱۲۳	۱۵۳	عصر و عہد سے اثر پذیری اور ابن حزم	۱۰۶
۱۷۰	اندلس میں مختلف عناصر کا امتزاج	۱۲۴	۱۵۴	عصر ابن حزم کے سیاسی حالات	
۱۷۱	بابی امتزاج کے ثمرات و نتائج	۱۲۵	"	اندلس کا پرسکون ماحول	۱۰۷
۱۷۲	ابن اندلس کی خصوصیات	۱۲۶	۱۵۴	اندلس میں فسادات کا دور دورہ	۱۰۸
"	اندلس میں علوم و فنون کی	۱۲۷	"	اندلس میں مروانی حکومت کا قیام	۱۰۹
۱۷۳	فراوانی۔		۱۵۵	عبدالرحمن الناصر کا عہد خلافت	۱۱۰
"	عربی زبان ذریعہ اتحاد و یکاگت	۱۲۸		اسلامی سلطنت کے زوال کی وجہ	۱۱۱
۱۷۴	ارض اندلس کی صاحب علم خواتین۔	۱۲۹	۱۵۶	وجہ	

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر
۱۹۳	(۳) الصقریہ	۱۴۹	خلیفہ عبدالرحمن الناصر کا ایک واقعہ	۱۳۰
"	(۴) عجمادہ	۱۵۰	اندلس میں علمی کتب کی افراط	۱۳۱
"	(۵) ابانینہ	۱۵۱	قرطبہ کی تفریح گاہیں	۱۳۲
	خوارج ظاہری نظر و فکر کے موجد کی حیثیت سے	۱۵۲	خلاصہ بیانات سابقہ	۱۳۳
۱۹۳	مسلمانوں کے اعتقادی فرقے	۱۸۱	اسلامی فرقے	
۱۹۵	موضوع زین کث کی اہمیت و ضرورت	۱۵۳	اندلس میں اسلامی فرقے	۱۳۴
"	متنازع فیہا مسائل	۱۵۴	معتزلہ اور اشاعرہ اندلس میں	۱۳۵
۱۹۶	جیسریہ	۱۵۵	سیاسی فرقے	
۱۹۷	چیم بن صفوان کے عقائد	۱۵۶	شہادت حضرت عثمان و ظہور فرقہ ہائے ثلاثہ	۱۳۶
۱۹۸	معتزلہ	۱۵۷	شیعہ	۱۳۷
۱۹۹	معتزلہ کے اصولِ خمسہ	۱۵۸	نسب امام میں شیعہ کا باہمی اختلاف	۱۳۸
"	(۱) توحید	"	زیید	۱۳۹
۲۰۰	(۲) عدل	۱۸۷	زیید کے عقائد	۱۴۰
"	(۳) وعدہ و وعید	۱۸۷	کیسانینہ	۱۴۱
"	(۴) کفر و اسلام میں درجہ بندی	"	امامیہ اور اثنا عشریہ	۱۴۲
"	(۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر	۱۸۸	امامیہ اور اسماعیلیہ	۱۴۳
۲۰۱	معتزلہ کا طرز استدلال	۱۵۹	اسماعیلیہ کی تعلیمات	۱۴۴
"	معتزلہ خلافتِ اسلام تھے	۱۶۰	خوارج	۱۴۵
۲۰۲	تشیخ اسلام اور معتزلہ	۱۶۱	خوارج کا آغاز ظہور اور ان کے معتقدات	۱۴۶
"	اشاعرہ و ماتریدیہ	۱۶۲	"	
۲۰۳	ابو منصور ماتریدی	۱۶۳	"	
۲۰۴	امام اشعری	۱۶۴	(۱) ازراقہ	۱۴۷
		۱۹۲	(۲) الخجرات	۱۴۸

صفحہ	مضامین	صفحہ نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر شمار
۲۲۳	ابن حزم کا عام عقلی نتیجہ و <u>مسک</u>	۲۰۳	امام اشعری کے عقائد	۱۶۵
"	ابن حزم کا عقلی منہاج	۱۸۰	اشاعرہ کا مسک اعتدال پر مبنی ہے	۱۶۶
"	بدیہیات اور بنی نوع انسان	۱۸۱	امام اشعری کے عقلی طراز استدلال	۱۶۷
۲۲۵	بدیہیات معیار حق و صدق مجنوں کے لحاظ سے	۱۸۲	کے اسباب	۲۰۹
"	بدیہیات سے انکار کے وجوہ و اسباب	۱۸۳	امام اشعری کی قدر و منزلت	۲۱۰
۲۲۷	حواس سے عقلی کا صدور	۱۸۴	محدث ابن حزم اور امام اشعری	۱۶۹
۲۲۸	حقائق الاشیاء اور ابن حزم	۱۸۵	موجہ کی دو قسمیں	۱۷۰
۲۲۹	طبائع و عادات کا ناقابل تبدیل بننا	۱۸۶	(۱) مرجئیہ المبدعت	"
۲۳۰	طبائع الاشیاء استقراء سے معلوم ہوتے ہیں۔	۱۸۷	(۲) مرجئیہ السنن	"
۲۳۱	ابن حزم کی تاریخی تحقیقات	۱۸۸	<u>خاتمہ</u>	"
"	عقلی استدلال کے مواقع	۱۸۹	حیات ابن حزم کے مختلف مراحل و منازل	۱۷۱
۲۳۳	اخلاق و نفسیات میں ابن حزم کی ماہرانہ بصیرت	۱۹۰	ابن حزم کی زندہ جاوید یادگار	۱۷۲
۲۳۵	رسالۃ الاخلاق	۱۹۱	ابن حزم کا انفرادی الی العلم	۱۷۳
"	فضائل اور سزاؤں کے اصول	۱۹۲	عصر ابن حزم کی خصوصیات	۱۷۴
۲۳۶	ابن حزم یونانی انکار کے ناقص نہ تھے۔	۱۹۳	<u>حضرت امام کی فقہ اور ان کے انکار و آراء</u>	"
۲۳۷	نصوص کتاب سنت سے عقلی احکام کی تائید	۱۹۴	علوم ابن حزم	۲۱۵
۲۳۸	حکام یونان و ایران اسلام سے کسب فیض	۱۹۵	ابن حزم کی جامعیت	۲۱۷
۲۳۹			ابن حزم کی تصانیف	"
			تصانیف ابن حزم کی قدر و قیمت	۲۱۹
			علم الکلام تاریخ و دیگر موضوعات	۲۲۰
			ظہا ہر نصوص سے احتجاج اور ابن حزم	۲۲۱



نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۹۶	تجربیات زندگی سے استفادہ	۲۳۰	۲۳۱	ازالہ حکم و غم	۲۳۱
۱۹۷	یونانی فلسفی ابی قور اور ابن حزم	۲۳۲	۲۳۳	خیر و شر کا معیار	۲۳۳
۱۹۸	کیا ابن حزم کے اقوال باہم	۲۳۴	۲۳۵	متعارض ہیں؟	۲۳۵
۱۹۹	لوگوں کی مدح و مذمت کے اثرات	۲۳۶	۲۳۷	ادرا بن حزم	۲۳۷
۲۰۰	پابندی مذہب و مسلک	۲۳۸	۲۳۹	دین داری اور بے دینی	۲۳۹
۲۰۱	علماء کے دو فرق	۲۴۰	۲۴۱	طوق الحماہم	۲۴۱
۲۰۲	جدل و مناظرہ اور ابن حزم	۲۴۲	۲۴۳	طوق الحماہم کس زمانہ کی تصنیف ہے؟	۲۴۳
۲۰۳	جدل و مناظرہ کا باہمی فرق	۲۴۳	۲۴۴	طوق الحماہم کے مصادر اور اسلوب	۲۴۴
۲۰۴	جدل محمود	۲۴۴	۲۴۵	بیان	۲۴۵
۲۰۵	جدل محمود کے وجوب کے دلائل	۲۴۵	۲۴۶	محبت کی ماہیت و حقیقت	۲۴۶
۲۰۶	جدل کی ضرورت و اہمیت کے	۲۴۶	۲۴۷	اعتراض و جواب	۲۴۷
۲۰۷	اسیاب	۲۴۷	۲۴۸	طوق الحماہم میں استقراء و تتبع	۲۴۸
۲۰۸	ابن حزم کا طرزِ جدل و بحث	۲۴۸	۲۴۹	طوق الحماہم کی خصوصیات	۲۴۹
۲۰۹	تصنیف اجتناب اور ابن حزم کا	۲۴۹	۲۵۰	محبت کے انواع و مراتب	۲۵۰
۲۱۰	اپنے مسلک پر اذعان و ایقان	۲۵۰	۲۵۱	طوق الحماہم کی روشنی میں	۲۵۱
۲۱۱	اپنے مسلک سے وابستگی	۲۵۱	۲۵۲	محبت و شہوت کے مابین فرق و امتیاز	۲۵۲
۲۱۲	غیر مذاہب سے ابن حزم کے	۲۵۲	۲۵۳	عفیفتہ مرد و عورت کی تعریف	۲۵۳
۲۱۳	مناظرات	۲۵۳	۲۵۴	عورت کی ذکر پاک مان رہ سکتی ہے؟	۲۵۴
۲۱۴	دیگر مذاہب سے مناظرات اور	۲۵۴	۲۵۵	طوق الحماہم کے مندرجات	۲۵۵
۲۱۵	ان کی خصوصیات	۲۵۵	۲۵۶		۲۵۶

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۳۰۱	اعتقادی مسائل اور ابن حزم	۲۸۰	کلامی فرقوں سے ابن حزم کے مناظرات	۲۳۱
	اعتقادی مسائل	۲۴۸	معاصر علماء سے مناظرات اور ان کا	۲۳۲
۳۰۲	عقیدہ توحید	۲۴۹	طرز و انداز	
"	توحید کی تین شاخیں	۲۵۰	احتجاج بالرائی کے موضوع پر ابن حزم	۲۳۳
۳۰۳	اختلافی مباحث	۲۵۱	کا ایک مناظرہ	
۳۰۵	توحید فی العبادت	۲۸۷	رائے کی مذمت پر دلائل	۲۳۴
"	انبیاء کے سوا کوئی شخص مقدس نہیں	۲۵۲	ابن حزم کی تصانیف میں نازیبا	۲۳۵
۳۰۶	معجزہ اور کرامت میں فرق	۲۵۳	الفاظ کا استعمال	
۳۰۷	سنن الہیہ ناقابل تبدیل ہیں	۲۵۴	ابن حزم کا طرز نگارش	۲۳۶
	بعد از وفات انبیاء سے خارق عادت	۲۵۵	مکمل و طوالت اور ابن حزم	
۳۰۸	کا ظہور نہیں ہوتا		اسلوب تحریر کی دو قسمیں	۲۳۷
	اشخاص و رجال کو تقرب خداوندی	۲۵۶	ابن حزم کی شرفی	۲۳۸
۳۰۹	کا وسیلہ بنانا شرک ہے		نثر کا نمونہ	۲۳۹
۳۱۰	ابن تیمیہ اور ابن حزم	۲۵۷	دوسرا نمونہ	۲۴۰
۳۱۱	ابن تیمیہ اور ابن حزم میں اختلاف	۲۵۸	ابن حزم کے اشعار	۲۴۱
	غیر اللہ کے احکام کی اطاعت ہی	۲۵۹	اسلوب ابن حزم کی وضاحت و	۲۴۲
۳۱۳	عبادت غیر اللہ ہے	۲۹۳	صراحت	
"	ابن حزم اور تصوف	۲۶۰	ابن حزم کی تلخ نوائی اور اس کے سبب	۲۴۳
۳۱۵	ابن تیمیہ اور صوفیہ	۲۶۱	دوسرا سبب	۲۴۴
۳۱۶	وحدت ذات و صفات		تیسرا سبب	۲۴۵
"	وحدت ذات و صفات	۲۶۲	ابن حزم کے افکار و آراء	
۳۱۷	خدا کی تجسیم اور ابن حزم	۲۶۳	ابن حزم کی جامعیت	۲۴۶
۳۱۸	لفظ صفات کا استعمال	۲۶۴	منطق و فلسفہ اور ابن حزم	۲۴۷
۳۲۰	سورہ اخلاص کا صفت الرحمن ہونا	۲۶۵	اختلافی مباحث	۲۴۸

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۳۴۱	ابن حزم کے سیاسی افکار		۳۲۰	آیات قرآنیہ سے استدلال	۲۶۶
"	ابن حزم اور سیاسیات	۳۸۲	۳۲۲	مؤصم تشبیہ الفاظ	۲۶۷
۳۴۳	مرکب کیا نثر اور ابن حزم			متشابه الفاظ کے بائے میں ابن	۲۶۸
"	مرکب کبار کے بارے میں علماء	۲۸۳	۳۲۴	حزم کی رائے۔	
	کے نظریات۔		"	قرآنی آیات میں لفظ یہ	۲۶۹
	مرکب کبار کے بائے میں ابن حزم	۲۸۴	۳۲۵	مسئلہ استواء	۲۷۰
۳۴۴	کانقطہ نظر		۳۲۶	ابن حزم کا نظریہ صحیح ہے	۲۷۱
۳۴۵	آیات قرآنیہ کی جمع و تطبیق	۲۸۵	۳۲۷	امام غزالی ابن حزم کے ہمنوا	۲۷۲
۳۴۷	مسئلہ خلافت اور ابن حزم		۳۲۸	متشابهات کے دو اقسام	۲۷۳
	ابن حزم کا نظریہ خلافت اور اربعہ	۲۸۶	۳۲۹	وحدت خلق و تکوین	۲۷۴
	میں منحصر ہے۔				
	(۱) وجوب خلافت ابن حزم	۲۸۷		انفال العباد کے مسئلہ میں مذاہب	۲۷۵
"	کی نگاہ میں		۳۳۳	اربعہ	
۳۴۸	(۲) خلیفہ کا قرشی ہونا	۲۸۸		فرقہ ہائے اربعہ کے نظریات	۲۷۶
۳۴۹	شروط خلافت	۲۸۹	۳۳۴	کی تفصیل	
۳۵۱	ابن حزم اجماعی عقیدہ کے حق میں	۲۹۰		انفال العباد کے مسئلہ میں ابن	۲۷۷
۳۵۲	انقصاد خلافت اور ابن حزم	۲۹۱	۳۳۵	حزم کا نقطہ نگاہ	
۳۵۳	انقصاد خلافت کی دو ثنائی	۲۹۲		مسئلہ ابن حزم اور معتزلیں فرقہ	۲۷۸
۳۵۴	انقصاد خلافت کا تیسرا طریق	۲۹۳	۳۳۷	امتیاز	
"	افکار ابن حزم پر تبصرہ	۲۹۴	"	اپنے مسلک کی تائید میں عقلی دلائل	۲۷۹
۳۵۶	امر ثنائی متعلق بہ انقصاد خلافت	۲۹۵	۳۳۸	عادات ناقابل تبدیل ہیں	۲۸۰
"	جب دو شخص مدعی خلافت ہوں	۲۹۶		مسئلہ زیر بحث میں ابن حزم کے	۲۸۱
۳۵۷	تخصیص مطالب	۲۹۷	۳۳۹	دلائل سے گانہ	
۳۵۸	انقصاد خلافت میں بیعت کی اہمیت	۲۹۸			

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۳۷۷	فقہ ظاہری کا ظہور اور سرزمین اندلس کی طرف انتقال	۳۱۵	۳۵۹	بیعت میں اکثر فضلاء امت کی شرکت کافی ہے۔	۲۹۹
"	داؤد بن علی	۳۱۵	۳۶۰	ابن حزم کی رائے پر تبصرہ	۳۰۰
۳۷۸	داؤد بن علی کے اخلاق و عادات	۳۱۶	۳۶۱	ولی عہد نامہ دکن کے نقصانات	۳۰۱
"	فقہ شافعی سے نصیوں شرعیہ کی	۳۱۷	"	انتقاد و خلاف سے متعلق ابن حزم	۳۰۲
۳۷۹	طرف رجوع	۳۱۸	۳۶۲	کا دوسرا نظریہ	"
"	داؤد بن علی سے عدم روایت	۳۱۸	۳۶۳	صحابہ میں فرقی مراتب	"
۳۸۰	کے اسباب	"	"	ناصیبت کا اتمام اور ابن حزم	۳۰۳
۳۸۱	داؤد بن علی اور شیخ ابوسعید البرزعی	۳۱۹	۳۶۵	افضل الامت کون ہے ؟	۳۰۴
"	کیا اجماع کے خلاف داؤد بن علی کا	۳۲۰	۳۶۶	افضلیت کا معیار	۳۰۵
۳۸۲	قول معتبر ہے یا نہیں ؟	"	"	انبیاء کے بعد ازواج النبی کا مرتبہ	۳۰۶
۳۸۳	داؤد بن علی کی تصانیف	۳۲۱	۳۶۷	و مقام۔	"
"	ظاہری فقہ اندلس میں	۳۲۲	"	تفضیل ازواج البنی میں ابن حزم	۳۰۷
۳۸۴	ظاہری فقہ کیونکر اندلس پہنچی ؟	۳۲۳	۳۶۸	سے اختلاف	"
۳۸۵	بقی بن مخلد	۳۲۴	۳۶۹	حضرت ابو بکر افضل الامت تھے۔	۳۰۸
۳۸۶	ابن وضاح	۳۲۵	"	حضرت ابو بکرؓ علیؓ کے عصر و عہد	۳۰۹
۳۸۷	قاسم بن ابیغ	۳۲۶	۳۷۰	کا موازنہ۔	"
۳۸۸	اندلس میں ظاہری فقہ کی تخم ریزی	۳۲۷	۳۷۱	صحابہ کرام کی افضلیت کی ترتیب	۳۱۰
"	مذہب سعید البلوطی	۳۲۸	۳۷۲	ابن حزم ناصبی نہ تھے۔	۳۱۱
۳۸۹	اندلس میں فقہ ظاہری کے اعوان	۳۲۹	۳۷۳	فقہ ابن حزم	"
"	والنصار	"	"	ابن حزم کے امتیازی افکار	۳۱۲
"	ظاہری فقہ اور حدیث نبوی	۳۳۰	"	ابن حزم کا طریق استنباط اثر العہد سے	۳۱۳
۳۹۰	کا رابطہ	"	"	مختلف ہے۔	"
۳۹۱	ابن حزم کے فقہی اصول	"	۳۷۵	ظواہر نصیوں سے احتیاج	۳۱۴

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۳۱	اجتہاد و تقلید	۲۹۲	۲۵۰	بعض انواع بیان کا مذکور نہ ہونا	۴۱۲
۳۳۲	حرمت تقلید کے دلائل	"	۲۵۱	تأخیر بیان میں علماء کا اختلاف	۴۱۴
۳۳۳	حرمت تقلید پر اجماع صحابہ	۲۹۴	۳۵۲	تقدیم و تاخیر بیان کے جواز کے دلائل	
۳۳۴	ائمہ اربعہ کی نسبت صحابہ کبار تقلید کے زیادہ مستحق تھے۔		۲۵۳	نصوص مُصَنَّف کے اقسام	۴۱۵
۳۳۵	کیا عالی شخص تقلید کر سکتا ہے؟		۲۵۴	قرآن میں اجمال و تفصیل کے مواقع	۴۱۶
۳۳۶	ابن حزم کے نظریہ پر تنقید	۲۹۶	۲۵۵	ظاہر قرآن سے احتجاج	"
۳۳۷	عالی شخص کے مراتب		۲۵۶		
۳۳۸	فقہ ظاہر کی خصوصیات	۲۹۸	۲۵۷	قرآن و حدیث کا باہمی ربط و تعلق	۴۱۸
۳۳۹	فقہ اسلامی کے مصادر ابن حزم کی رائے میں۔	۴۰۰	۲۵۸	حدیث نبوی کی محجیت و اہمیت	
۳۴۰	فقہی مصادر کی تشریح و ترمیم	۴۰۲	۲۵۹	دین اسلام میں حدیث نبوی کا مقام	۴۱۹
۳۴۱	بیان قرآن	۴۰۳		قرآن و حدیث و وجوب اطاعت	"
۳۴۲	لا وہ آیات قرآنیہ جو محتاج تشریح نہیں	۴۰۴	۳۶۰	میں مسادی ہیں	۴۲۰
۳۴۳	قرآن کا بذات خود واضح ہونا	۴۰۵	۳۶۱	حدیث نبوی کے اقسام	۴۲۱
۳۴۴	(۲) آیات قرآنیہ کی دوسری قسم	۴۰۶	۳۶۲	حدیث کے مختلف اقسام کا شرعی حکم	۴۲۲
۳۴۵	آیات قرآنیہ کی تیسری قسم		۳۶۳	وجوب کا اثبات صرف اقوال النبی سے ہوتا ہے۔	۴۲۳
۳۴۶	قرآن کریم کی صراحت و وضاحت کے درجات		۳۶۴	روایت کے اعتبار سے اقسام حدیث۔	۴۲۴
۳۴۷	بیان کے انواع و اقسام	۴۰۸	۳۶۵	اجتہاد متواترہ علم یقینی کی موجب ہیں۔	۴۲۵
۳۴۸	شرح و تفصیل کے مابین فرق و امتیاز	۴۰۹	۳۶۶	احادیث متواترہ کی تعریف میں اختلاف	۴۲۶
۳۴۹	انواع بیان کی تیسری قسم تاکید	۴۱۰			
		۴۱۱			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۶۶	قرآن و حدیث میں عدم تعارض			خبر متواتر کی تعریف ابن حزم کی	
۲۶۷	کتاب سنت میں عدم تعارض	۳۸۱	۲۶۷	نگاہ میں	
۲۶۸	تعارض نصوص کے ضمن میں علماء کے اقوال اور ابن حزم	۳۸۲	۲۶۸	ابن حزم کا نظریہ ان کے اپنے الفاظ میں	
۲۶۹	طرق جمع و تطبیق ابن حزم کی نگاہ میں	۳۸۳	۲۶۹	ابن حزم کے نقطہ نگاہ کی تلخیص	
۲۷۰	جمع و توفیق کی دوسری وجہ	۳۸۴	۲۷۰	اخبار آحاد	
۲۷۱	جمع و توفیق کی تیسری وجہ	۳۸۵	۲۷۱	اخبار آحاد کے ضمن میں ابن حزم کے دلائل	
۲۷۲	جمع و تطبیق کی وجہ چہارم	۳۸۶	۲۷۲	مخالفین کے اقوال کی تردید	
۲۷۳	نص جدید پر وجوب عمل	۳۸۷	۲۷۳	شہادت روایت میں فرق و امتیاز	
۲۷۴	بنا بر تعارض نصوص ساقط العمل نہیں ہوتی	۳۸۸	۲۷۴	ابن حزم کی رائے میں راوی کے شرائط	
۲۷۵	امام شافعی اور ابن حزم کا تطابق و توافق	۳۸۹	۲۷۵	حدیث مرسل سے عدم احتجاج	
۲۷۶	معرفة ناسخ و منسوخ کی اہمیت	۳۹۰	۲۷۶	احتجاج بالمراسیل کے شرائط	
۲۷۷	بیان متاخر کے اقسام	۳۹۱	۲۷۷	ابن حزم قول صحابی السنۃ کذا کو حدیث نہیں سمجھتے	
۲۷۸	نسخ کن نصوص میں جاری ہوتا ہے	۳۹۲	۲۷۸	ابن حزم کا ظاہری روایت ہونا	
۲۷۹	نسخ کہاں جاری نہیں ہوتا؟	۳۹۳	۲۷۹	قرآن و حدیث کا باہمی ربط و تعلق	
۲۸۰	ابن حزم کے نظریہ پر تنقید	۳۹۴	۲۸۰	وجوب اطاعت کے اعتبار سے قرآن و حدیث کی مساوات	
۲۸۱	حدیث سے نسخ قرآن اور قرآن سے نسخ حدیث	۳۹۵	۲۸۱	حدیث سے تخصیص قرآن	
۲۸۲	تیسرا نظریہ	۳۹۶	۲۸۲	وہ حالات جن میں حدیث امام ابو حنیفہ کے نزدیک تخصیص قرآن ہو سکتی ہے	
۲۸۳	نسخ کے بارے میں امام شافعی اور ابن حزم کا اختلاف	۳۹۷	۲۸۳		
۲۸۴	امام شافعی کے نظریہ کی توضیح	۳۹۸	۲۸۴		

مذہب شمار	مضامین	صفحات	نمبر شمار	مضامین	صفحات
۲۹۹	ابن حزم کے اعتراض کی ناموزونیت	۲۶۸	۲۱۵	احادیث سے تبادل کی عافیت	۲۹۰
۳۰۰	نسخ صرف عہد نبوت میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔	۲۶۹	۲۱۶	وجوب امر بلا تاخیر کے فرعات و ثمرات۔	۲۹۱
۳۰۱	منسوخ پر عمل کرنے کے بارے میں تین نظریات	۲۷۱	۲۱۷	اجماع	۲۹۲
۳۰۲	انقطاع وحی کے بعد نسخ کا امکان نہیں۔	۲۷۲	۲۱۸	ظاہری نفع کے ارکان	۲۹۳
۳۰۳	عام و خاص نصوص	۲۷۳	۲۱۹	اجماع کی حقیقت اور اس کے شرائط	۲۹۴
۳۰۴	ظاہری فقہ کی خصوصیات	۲۷۴	۲۲۰	امام شافعی اور اجماع	۲۹۵
۳۰۵	اقسام کلام	"	۲۲۱	اجماع صحابہ	۲۹۶
۳۰۶	لفظ مشرک کی مثالیں	۲۷۶	۲۲۲	داؤد ظاہری کے قول کی توجیہ	۲۹۷
۳۰۷	کلام کی چوتھی قسم	۲۷۷	۲۲۳	اجماع کا تصور نص کے بغیر ممکن نہیں۔	۲۹۸
۳۰۸	آیات قرآنیہ سے مجاز کی مثالیں	۲۷۸	۲۲۴	مزیہ دلائل	۲۹۹
۳۰۹	دلیل عام کے بارے میں علماء کا اختلاف	۲۸۰	۲۲۵	اپنے نظریہ کی دلیل میں اجتماعی و نھیاتی دلائل۔	۵۰۰
۳۱۰	ادام و نواہی	۲۸۲	۲۲۶	اہل مدینہ کا اجماع	۵۰۱
۳۱۱	ادام و نواہی کا ظاہری مفہوم	۲۸۳	۲۲۷	اجماع اہل مدینہ کی عدم حجیت	"
۳۱۲	ابن حزم کے دلائل	۲۸۴	۲۲۸	اجماع اہل مدینہ میں امام شافعی اور ابن حزم میں اتحاد و اتفاق	۵۰۳
۳۱۳	اہل ظاہر اور جمہور فقہاء کے مابین نقطہ اختلاف	۲۸۶	۲۲۹	اجماع کے شرائط	۵۰۴
۳۱۴	وہ امور جو ابن حزم کی نگاہ میں واجب ہیں۔	"	۲۳۰	چوتھا مصدر استنباط یعنی دلیل	۵۰۵
۳۱۵	الفاظ کا ظاہری مفہوم اور ابن حزم	۲۸۸	۲۳۱	دلیل اور قیاس میں فرق	۵۰۶
۳۱۶	نص یا اجماع کی بنا پر ظاہری مفہوم کو ترک کیا جاتا ہے۔	۲۸۹	۲۳۲	دلیل کے اقسام سب سے	۵۰۷
			۲۳۳	دلیل کی دوسری قسم	۵۰۸
			۲۳۴	دلیل کے دیگر اقسام	۵۰۹

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۵۲۹	فقہ میں اجتہاد بالرائی کا مقام اور ابن حزم	۵۰۹	نص و دلیل میں فرق	۲۳۳
"	دین اسلام میں اجتہاد بالرائی کا مقام	۵۱۰	دلائل ماخوذہ از اجماع کے اقسام	۲۳۴
"	ابطال الرائی کے دلائل	"	۱) مساوات اہل اسلام	۲۳۵
۵۲۲	جو ازاتہ لال بالرائی کے دلائل اور ان کا ابطال	۲۵۲	۲) اجماع پر مبنی دلائل کی دوسری قسم	۲۳۶
۵۳۲	حدیث معاذ پر نقد و نظر	۲۵۳	۳) تیسری قسم مبنی بر اجماع	۲۳۷
"	حدیث معاذ کی صحت یا عدم صحت	۲۵۴	۴) اقل یا قلیل	۲۳۸
۵۳۴	حدیث معاذ کی توثیق و تائید	۲۵۵	۵) استصحاب و الحال	۲۳۹
۵۴۰	مدوح و مذموم رائے میں فرق و امتیاز	۲۵۶	۶) استصحاب الحال سے متعلق ائمہ	۲۴۰
۵۴۱	رائے کی کوئی قسم مدوح نہیں	۲۵۷	۷) کے افکار و آراء	۲۴۱
۵۴۲	ابن حزم کے نظریہ پر نقد و تبصرہ	۲۵۸	۸) ابن حزم کی تعریف استصحاب	۲۴۲
۵۴۴	تعلیل نصوص	۲۵۹	۹) ابن حزم اور دیگر فقہاء کے نظریات	۲۴۳
"	نصوص سے استخراج عمل	۲۶۰	۱۰) خلاصہ بحث	۲۴۴
۵۴۵	ظاہر یہ کا زاویہ نگاہ	۲۶۱	۱۱) استصحاب کی چند مثالیں	۲۴۵
۵۴۶	ظاہر یہ کے نظریہ پر نقد و نظر	۲۶۲	۱۲) استصحاب سے وجوب اخذ	۲۴۶
۵۴۷	جبور فقہاء اور اہل ظاہر کے درمیان	۲۶۳	۱۳) احتجاج کے دلائل	۲۴۷
۵۴۸	نقطہ اختلافات	۲۶۴	۱۴) استصحاب سے جمیع احوال میں احتجاج	۲۴۸
۵۴۹	تعلیل نصوص کی اہمیت و ضرورت	۲۶۵	۱۵) دیگر نظریات پر نقد و جرح	۲۴۹
"	تعلیل نصوص کے قرآنی دلائل	۲۶۶	۱۶) استصحاب پر مبنی مسائل	۲۵۰
۵۵۰	تعلیل نصوص کی تائید میں حدیث نبویہ	۲۶۷	۱۷) بیع و شرا و نظریہ استصحاب	۲۵۱
۵۵۱	نصوص تعبیدی و غیر تعبیدی	۲۶۸	۱۸) استصحاب کے نتائج و عواقب	۲۵۲
"	فقہاء کے دلائل کی اجمالی تردید	۲۶۹	۱۹) ابن حزم کی نگاہ میں	۲۵۳
۵۵۲	تفصیلی تردید فقہاء	۲۷۰	۲۰) فقہاء کے ذکر کردہ دلائل اور ابن حزم	۲۵۴



صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۵۷۶	علم شریعت محتاج بیان نہیں۔	۴۹۱	۵۵۴	ابن حزم کا نظریہ تنقید و تبصرہ کی نگاہ میں
۵۷۷	خلاصہ بحث و نظر	۴۹۲	۵۵۵	ابن حزم کی ذکر کردہ وجہ ثانی
۵۷۹	<u>ابطال استحان</u>		۵۵۶	ابن حزم کی ذکر کردہ وجہ ثالث
۵۸۰	استحان میں ائمہ کا اختلاف	۴۹۳	۵۵۷	تردید فقہاء کی جو عقلی وجہ
۵۸۱	استحان کی حقیقت	۴۹۴	۵۵۹	ابن حزم جادہ صواب پر نہ تھے
۵۸۱	استحان اور ابن حزم	۴۹۵	۵۶۰	تعلیل نصوص کے بطلان پر ابن حزم
۵۸۲	استحان کے بارے میں ابن حزم کے	۴۹۶	۵۶۰	کے دلائل
	نظریہ پر نقد و تبصرہ		۵۶۰	ابن حزم کے دلائل کی تردید
۵۸۳	تبدیل احوال سے تبدل احکام	۴۹۷	۵۶۱	فریقین میں نکتہ فرق و امتیاز
۵۸۴	نظریہ ابن حزم کی تلخیص	۴۹۸	۵۶۲	فقہ اسلامی میں تعلیل نصوص کی اہمیت
	<u>الذرائع</u>		۵۶۳	<u>قیاس</u>
۵۸۶	ذرائع کی حقیقت	۴۹۹	۵۶۴	حقیقت قیاس
۵۸۷	ذرائع کے قاعدہ پر ابن حزم کی تنقید	۵۰۰	۵۶۵	قیاس میں بناء اختلاف
۵۸۹	مشتبہات کی عدم حرمت ابن حزم کی	۵۰۱	۵۶۶	قیاس سے متعلقہ مضامین کا خلاصہ
	نگاہ میں۔		۵۶۷	ابطال قیاس کے دلائل ابن حزم کی
۵۹۰	ابن حزم کے نظریہ کی توضیح ایک مثال سے	۵۰۲	۵۶۸	نگاہ میں۔
۵۹۱	عدم حرمت مشتبہات میں ابن حزم	۵۰۳	۵۶۹	احکام شریعت کی تقسیم
	کے دلائل		۵۷۰	کوئی حادثہ نص سے خالی نہیں۔
۵۹۲	مخالفین کے نظریہ پر تنقید۔	۵۰۴	۵۷۱	ابطال قیاس عہد نبوی میں
۵۹۲	ابن حزم کے نظریہ پر نقد و جرح	۵۰۵	۵۷۲	آیت قرآنی سے اثبات قیاس
۵۹۴	فقہاء پر ابن حزم کی تنقید شدید	۵۰۶	۵۷۳	فَاعْتَبِرُوا کے معنی کی بحث
۵۹۶	ابطال رائے میں ابن حزم کی خصوصیات	۵۰۷	۵۷۴	قیاس کے ضمن میں ابن حزم کے
	فقہ ظاہری میں اقوال صحابہ کا مقام		۵۷۵	نقطہ نظر کی وضاحت
۵۹۸	اقوال صحابہ کی عدم حجیت	۵۰۸	۵۷۶	بیان احکام کے اقسام

نمبر شمار	مضامین	صفحات	نمبر شمار	مضامین	صفحات
۵۰۹	تصنیفات ابن حزم میں اقوال صحابہ کی کثرت کے درجہ و اسباب	۵۰۸	۵۳۰	عقد نکاح کے وقت سلامت از عیوب کی شرط	۴۲۵
۵۱۰	فقہ ظاہری کے بعض مسائل	۴۰۱	۵۳۱	غیبت زوج کی بنا پر تفریق زوجین	۴۲۶
۵۱۱	فقہ ظاہری میں فرضیت نکاح	۴۰۳	۵۳۲	مفقود الجز کے بائے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب	۴۲۷
۵۱۲	فرضیت نکاح میں علماء کا اختلاف	۴۰۴	۵۳۳	عدم انفاق کی بنا پر تفریق زوجین	۴۲۸
۵۱۳	ابن حزم کے نقطہ نظر کی توضیح	۴۰۵	۵۳۴	بہری کا لپٹا ہوا دند پر شریک کرنا	۴۳۱
۵۱۴	عورتوں پر نکاح کی عدم فرضیت	۴۰۶	۵۳۵	فقہ ابن حزم کے نمونے	۴۳۲
۵۱۵	مخالفین کے دلائل کا ابطال	۴۰۷	۵۳۶	فقہ ظاہری اور مرض الموت کا مسئلہ	۴۳۳
۵۱۶	چار بیویوں سے نکاح کرنے اور لونڈیاں رکھنے میں ترمذی کی مسارات	۴۰۸	۵۳۷	مرضی مرض الموت کے تبرعات میں ائمہ کا اختلاف	۴۳۴
۵۱۷	جواز تیسری میں ترمذی کی مسارات	۴۱۰	۵۳۸	مرضی مرض الموت کے بائے میں اضافہ کے نظریات	۴۳۵
۵۱۸	نظریہ ابن حزم کی صداقت	۴۱۲	۵۳۹	مرضی مرض الموت میں طلاق	۴۳۶
۵۱۹	بیوی کی علیحدگی کے بعد اس کی بیٹی	۴۱۳	۵۴۰	مرضی مرض الموت کے بائے میں ابن حزم کا نادیدہ نگاہ	۴۳۷
۵۲۰	ابن حزم اور فقہائے مابین نقطہ اختلاف	۴۱۴	۵۴۱	مسئلہ زیر نظر میں ابن حزم کے دلائل	۴۳۸
۵۲۱	مخالفین کے دلائل اور ان پر تنقید	۴۱۵	۵۴۲	مخالفین کے دلائل پر نقد و نظر	۴۳۹
۵۲۲	نظریہ ابن حزم پر ایک تنقیدی نگاہ	۴۱۷	۵۴۳	تجدید تصرفات کی تردید	۴۴۰
۵۲۳	قاضی کے حکم سے زریعین میں تفریق	۴۱۸	۵۴۴	ابن حزم کے نقطہ نظر پر بحث و نقد	۴۴۱
۵۲۴	مسئلہ زیر تبصرہ میں ائمہ کے مسائل	۴۱۹	۵۴۵	مخالفین کے نقطہ نظر پر ابن حزم کے اعتراضات	۴۴۲
۵۲۵	مالکیہ حنابلہ اور شافعیہ کے نظریات	۴۲۰	۵۴۶	ابن حزم کے مناقشات اربعہ کا جواب	۴۴۳
۵۲۶	تفریق زوجین میں ظاہریہ کا مسلک	۴۲۱	۵۴۷	منع تصرفات پر ابن حزم کے دیگر اعتراضات	۴۴۴
۵۲۷	مخالفین کے دلائل کی تضعیف	۴۲۲			
۵۲۸	عدم تفریق کے اثبات میں ابن حزم کے دلائل	۴۲۳			
۵۲۹	موجبات تفریق کی تشریح و توضیح	۴۲۴			

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
	وصیت کے مسئلہ میں اخلاف کا	۵۶۴	۶۴۵	ابن حزم کے اعتراض کا جواب	۵۴۷
۶۶۲	نقطہ نگاہ		۶۴۶	منع تصرفات میں فقہاء کے دلائل	۵۴۸
۶۶۳	امام مالک کا زادی نگاہ	۵۶۵	"	تخصیص سادک فریقین	۵۴۹
"	امام شافعی کا طرز ذمہ نہاج	۵۶۶	۶۴۸	مرضی مرض الموت کی طلاق	۵۵۰
۶۶۵	خانیہ کا طرز نمبر و نظر	۵۶۷		طلاق مرضی میں ائمہ دین کے	۵۵۱
۶۶۶	نظریہ ابن حزم کی تشریح و توضیح	۵۶۸	۶۴۹	مذہب و مالک	
	افکار ائمہ پر نقد و نظر	۵۶۹	۶۵۰	ابن حزم کے نقطہ نگاہ کی وضاحت	۵۵۲
۶۶۷	امام مالک پر ابن حزم کے اعتراضات	۵۷۰	۶۵۲	وصایا ترکات و مورثیت	
۶۶۸	نظریہ ابن حزم پر ایک نظر	۵۷۱		وصایا	۵۵۳
۶۷۰	ورثہ میں ترکہ کی تقسیم	۵۷۲	"	فریضت و وصیت	۵۵۴
"	فردی الارحام کی عدم تورث	۵۷۳		مسئلہ وصیت میں دلائل فقہاء پر	۵۵۵
			۶۵۴	ابن حزم کی تفسیر ابن حزم کے دلائل	
۶۷۱	اخلاقی مسائل	۵۷۴		غیر وارث اقارب کے لئے	۵۵۶
"	مسئلہ غرادیہ	۵۷۵	۶۵۵	فریضت و وصیت	
۶۷۲	مسئلہ غرادیہ میں ابن حزم کا نقطہ نگاہ	۵۷۶		اقارب کے لئے وصیت اور اس	۵۵۷
۶۷۳	دادی کی میراث	۵۷۷	۵۵۷	کے دلائل و براہین	
	عول	۵۷۸	۵۵۸	مسئلہ وصیت میں انکار ابن حزم کا	۵۵۸
۶۷۵	مسئلہ عول اور ابن حزم	۵۷۹		دعویٰ و وصیت کے ضمن میں	۵۵۹
۶۷۶	ابن حزم کے دلائل	۵۸۰	۶۵۹	موجودہ مسری قانون	
۶۷۷	مسئلہ عول اہل حضرت ابن عباس	۵۸۱	۶۶۱	ترکہ میں حقوق خدادندی	۶۶۰
"	قول ابن عباس کی ترجیح کے ابراہیم درجہ	۵۸۲		ترکہ سے متعلق حقوق میں ترتیب	۶۶۱
	خلاصہ میاں سٹ سابقہ	۵۸۳		ابن حزم کے دلائل	۶۶۲
۶۷۹	قول ابن حزم پر نقد و نظر	۵۸۴		اداء حقوق اللہ کے لئے وصیت	۶۶۳
	تقسیم ورثہ کے وقت اقارب کی تباہی	۵۸۵	۶۶۴	کی عدم ضرورت	

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
	اراضی کے اجارہ میں بنی کریم اور صحابہ کرام کا تعامل	۵۹۷	۶۸۱	کو عطیہ دینے کا وجوب	
۴۹۳	عجزین اجارہ کے دلائل	۵۹۸	۶۸۲	وجوب عطا پر ابن حزم کے دلائل و براہین۔	۵۸۶
۴۹۴	ابن حزم کے زاویہ نگاہ کی توضیح	۵۹۹	۶۸۳	قائلین عدم وجوب کے دلائل	۵۸۷
۴۹۵	فقہ ظاہری کی کشادہ دامانی	۶۰۰	"	عطیہ حاجت کی عدم تحدید	۵۸۸
"	ابن حزم کے بعد ظاہری فقہ کے احوال و آثار		۶۸۵	بعض معاملات کی تشریح و توضیح	
۴۹۷	چراغ تنے اندھیرا	۶۰۱		ابن حزم اور ظواہر نصوص کا التزام	۵۸۹
"	فقہ ابن حزم اور سرزمین اندلس	۶۰۲	"	اشہاد فی البیع	۵۹۰
۴۹۸	فقہ ابن حزم کی نشر و اشاعت	۶۰۳	۶۸۶	ابن حزم کے دلائل	۵۹۱
۴۹۹	چند ظاہری فقہاء کی خدماتِ حلیہ	۶۰۴		مشہ شہادت میں دیگر فقہاء کا زاویہ نگاہ	۵۹۲
۷۰۰	محمد الدین ابن عربی اور فقہ ظاہری	۶۰۵	۶۸۷	خیار شرط اور ابن حزم	
۷۰۱	سلطنت موحدین میں فقہ ظاہری کا ظہور و شیوع	۶۰۶	۶۸۹	خیار شرط میں دیگر علماء کے مذاہب اور مسلک ابن حزم	۵۹۳
"	عصر موحدین میں کتاب و سنت کی نشر و اشاعت۔	۶۰۷	"	مزرعہ اراضی کی اجارہ داری	
۷۰۲	عصر موحدین میں علمائے حدیث پر انعامات کی بارش	۶۰۸	۶۹۱	زرعی اراضی کو اجارہ پر دینے کا عدم جواز	۵۹۴
۷۰۳	فقہ ابن حزم کی جبری اشاعت	۶۰۹	"	اراضی کو بٹائی پر دینا	۵۹۵
۷۰۴	سلطنت موحدین کے آغاز ہی میں اتباع کتاب و سنت	۶۱۰	۶۹۲	اراضی کو اجارہ پر دینے میں ابن حزم کے دلائل۔	۵۹۶
"	ابن حزم موحدین کی نگاہ میں	۶۱۱			

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## دوبچہ طبع ثانی

حیاتِ امام ابن حزم ربیع صدی پہلے شائع ہوئی تھی اور تقریباً عصرِ بعدِ ختم ہو کر زادیہ معمول میں پڑی رہی۔ ان دنوں پروفیسر ابو زہرہ مصری کی تصانیف کے تراجم کا بڑا چرچا تھا۔ چنانچہ ان کے قلم سے نکلی ہوئی متعدد کتب مثلاً حیاتِ حضرت ابو حنیفہ، حیاتِ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، حیاتِ امام شافعی، حیاتِ احمد بن حنبل، حیاتِ امام مالک، حیاتِ امام جعفر صادقؑ کیے بعد دیگرے طبع ہوئیں اور ہاتھوں ہاتھ مکمل گئیں، ربیع صدی پیشتر طاعت و کتابت کا میار وہ نہ تھا جو آج ہے۔ اب تو یہ حال ہے کہ مواد سے قطع نظر جب تک کوئی کتاب بیہیزب اور جاذبِ نظر طاعت کی حامل نہ ہو مارکیٹ میں بار نہیں پاسکتی۔ چنانچہ ان سب تراجم کی طرح حیاتِ امام ابن حزم بھی ٹھیکو پر چھپی تھی اور جلد ہی صفحہ مارکیٹ سے نامید ہو گئی۔

ان مطور کے راقم کو بدیہ شعور ہی سے امام ابن حزم اُنڈسی کی شخصیت اور ان کے رثاتِ قلم کے ساتھ والہانہ شغف رہا ہے جس کی بڑی وجہ ان کی محبتِ لفظوں اور اتباعِ سنت کے ساتھ ان کی وابستگی و دستیگی ہے ان دنوں امام ابن حزم کے ساتھ خصوصی تعلق خاطر کی ایک وجہ یہ ہوئی کہ تین سال قبل سعودی عرب کی ایک پارٹی نے راقم سے اٹھلی لا بن حزم مشقی برگیرہ مجلدات کے اردو ترجمہ کے بارے میں مراسلت کی سلسلہ جنباتی کی تین ماہ خنط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ ادھر سے انکار ادھر سے اصرار، آخر اسے تسلیم کرنا پڑا، الحمد للہ کہ خداوندِ کریم نے اس عاجز کے ہاتھوں یہ طویل و عظیم کام لے لیا اور اس کی تکمیل میرے بیسے بیایاں مسرت کی موجب ہوئی۔ ترجمہ کی دو جلدیں لاہور میں چھپ چکی ہیں۔

اٹھلی کی رفاقت میں تین سال گزارنے سے امام ابن حزم کے ساتھ تعلق خاطر میں مزید اضافہ ہوا۔ اور دل میں اس جذبہ نے کردٹ لی کہ کاش اس امام مجاہد کی سیرت و حیات بار دیگر آراستہ و پیراستہ علوم و خواص کے سامنے آجائے راقم نے جب اپنے اس ذوق و شوق کا اظہار راکینہ شیخ غلام علی ابنہ سنتر، انارکلی لاہور، کے ساتھ کیا تو انہوں نے ازراہ لطفِ خصوصی اسے منظور کر لیا۔ اس وعدہ کے ساتھ کہ اس کتاب کو دیدہ زیب اور پرکشش طاعت و کتابت کے ساتھ غفریب منصفہ شہود پر جلوہ گر کریں گے۔ لوازم کتابت و

طباعت کی ہوش رباگوانی کے اس دور میں اراکین ادارہ کا یہ بطنہ عزم ان کی علم فوازی اور کتاب پروری کی غمازی کرتا ہے ورنہ ان کی مطبوعات کا دائرہ اس قدر طویل و عریض ہے کہ اس میں کتاب ہذا کی اشاعت نمانی کی باری آنا ناممکنات میں سے تھا۔ بہر کیف میں کارپردازان ادارہ خصوصاً جناب شیخ نیاز احمد صاحب مالک ادارہ کا بطور خاص ممنون ہوں۔

کتاب کی تصحیح اور اس کو آفٹ کی حسین و جمیل طبعیت سے آراستہ و پیراستہ کرنے کا کوئی دقیقہ فرنگناشت نہیں کیا گیا۔ پرائیڈ ہوں کہ شائقین علم و ادب اس کم گشدہ گوہر نایاب کی طبع نمانی کو بنظر احسان دیکھیں گے اور اسے جلد اپنی لائبریری کی زینت بنا میں گے۔ بارگاہِ ربانی میں دعا کناں ہوں کہ وہ میری اس حقیر کوشش کو حسن قبول سے نوازے۔ (دآمین)

احقر

غلام احمد حریری

ڈی۔ ۶۱ پیسپلز کالونی۔ فیصل آباد

مورخہ یکم اگست ۱۹۸۶ء

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# پیش لفظ مترجم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ كَفَىٰ سَلَامًا عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اَصْطَفٰی اَتَمَّ اَبَدًا

پروفیسر محمد ابوزہرہ لاہور لاکھنؤ یونیورسٹی قاہرہ مصر کا نام نامی پاکستان کے علم دوست حضرات کے لیے اب نیا نہیں۔ ان کے کرام و فقہائے عظام امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی، احمد بن حنبل، شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور امام جعفر صادق رضوان اللہ علیہم اجمعین پر ان کی پیش بہا تصانیف اردو میں ترجمہ ہو کر مقبولِ عام و عام ہو چکی ہیں۔ پروفیسر محمد ابوزہرہ کی کتب کی اشاعت کا بیڑا سب سے پہلے لاہور کے الملکۃ السلفیہ نے اٹھایا جبکہ انہوں نے حیاتِ امام احمد بن حنبل بڑی آب و تاب سے شائع کی۔ اس کے بعد سید و پیغم ترجمانی کا یہ کام جاری رہا یہاں تک کہ ان کی تمام تصانیف اردو کے قالب میں ڈھل کر منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئیں۔ جب جنوری ۱۹۵۶ء میں پروفیسر مذکورہ پنجاب یونیورسٹی لاہور کی منصفہ عالمی مجلس مذاکرہ میں شرکت کے لیے لاہور تشریف لائے اور مولانا عطاء اللہ حنیف صاحب نے حیاتِ احمد بن حنبل راہِ دوام کا ایک نسخہ ان کی خدمت میں پیش کیا تو انہوں نے اس پر بیحد مسرت کا اظہار کیا فرمایا: حقیقت یہ ہے کہ مصر کے اس فاضل بیگانہ اور دورِ حاضر کے فقیہ شہیر کی زندہ یادگار کتب اردو خواں طبقہ کے لیے نعمتِ غیر مترقبہ ثابت ہوئیں۔ ائمہ اربعہ کی سیرت و سوانح عصر و عہد، افکار و آراء اور فہمی اجتہادات پر اردو تو کجا عربی زبان میں بھی اتنا مواد کیجا نہیں ملتا تھا۔ مگر شیخ ابوزہرہ کی مہارتِ فقہ اور علمی وسعت کا یہ عالم ہے کہ ایک ایک امام سے متعلق معلومات کا انبار لگا دیا۔ لہذا محمد کو اسی سلسلہ کی ایک اور اہم کتاب اہل علم کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں اور وہ ہے۔ حیاتِ امام ابن حرم۔ یہ کتاب شیخ ابوزہرہ نے سوانح ائمہ اربعہ اور سیرت شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بعد تحریر کی اور اسی ترتیب سے یہ ترجمہ زبور طبع سے آراستہ ہو کر منظرِ عام پر آ رہا ہے جنکا سر کو صاحبِ ممدوح کی کتب سے جو ربط و تعلق رہا ہے اس کی روشنی میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ اس کتاب میں پروفیسر ابوزہرہ بمصدقہ سے معمارِ نقشِ ثانی بہتر کشہ زاول، "مقابلہ زیادہ فصیح و بلیغ نظر آتے ہیں۔ ان کی شانِ خلافت جو ان کی تحریر کی نمایاں خصوصیت ہے اس کتاب میں مکمل طور پر معرضِ ظہور میں آئی ہے۔ وہ لکھتے کیا ہیں برس برس بلیغانہ انداز میں خطبہ بیستے ہیں جس سے قاری محو ہوتا چلا جاتا ہے اور ان



کا ایک ایک فقرہ قلبِ جگر میں پیوست ہوتا جاتا ہے۔ ماقم کو لاہور کی عالمی مجلسِ مذاکرہ میں اور اس کے علاوہ بھی براہِ راست ان کے ملفوظاتِ گرامی سننے کی سعادت حاصل ہو چکی ہے۔ دورانِ تقریر کا ایک ایک لفظ ایک دوسرے سے جدا، اپنے معنی و مقصود میں واضح اور جوشِ ایمان و ایقان کا منظر ہوتا تھا۔ آپ کا اسلوبِ تحریر بھی اسی طرز و انداز کا حامل اور خطیبانہ شان رکھتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں جہاں عربی زبان کو خداوندِ کریم نے لا تعداد لینگا نہ و یکتا صفات سے مخصوص و مجیز کیا ہے وہاں اسے یہ عظیم خصوصیت بھی عطا کی ہے کہ اس میں شانِ خطابت کا مظاہرہ بڑی آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ دنیا کی کوئی زبان اس وصف میں عربی کی ہمسر ہمتا نہیں ہو سکتی۔ خطیبانہ آن بان کی ایک جھلک دیکھنا مقصود ہو تو پروفیسر ابو زہرہ کی تصانیف مطالعہ کی جائیں۔

حیاتِ ابنِ حزم میں میں نے یہ محسوس کیا کہ اس میں شیخ کی دوسری کتابوں کی نسبت تمکرم ہے اور ان کی کتب کا قاری اس میں اکتاہٹ و بیزاری کے جذبات کے عین برعکس جدت طرازی و ذوق آستینی کی کمیز ش پاتا ہے۔

راقمِ آئم آغاز کار ہی سے امام ابنِ حزم کے جذبہٴ اتہاعِ نفوس سے متاثر تھا۔ چنانچہ حیاتِ ابنِ قیم کی ترتیب و تہذیب کے بعد دل میں اس جذبے نے کر ڈالی کہ امام تمام، ابنِ حزم کی سیرت و سوانح کا بیڑا اٹھایا جائے۔ اس کام کو باپڑیکس تک پہنچانے کے لیے شیخ ابو زہرہ کی تعینیتِ لطیف سے بہتر اور کوئی کتاب دستیاب نہ ہو سکی اور حقیقت یہ ہے کہ ہے بھی نہیں۔ لہذا ترجمہ کے لیے اس کتاب کا انتخاب عمل میں آیا تو رجال کی کوئی کتاب "فردوسِ گم گشتہ" سرزمینِ اندلس کے اس عظیم محدثِ ذفقہ کے ذکرِ جمیل سے خالی نہ تھی۔ کم و بیش سبھی کتابوں میں آپ کے سوانحِ مختصر "درج ہیں مگر اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ابنِ حزم پر بڑے سائز کے ۳۸ صفحات کی کتاب لکھنا پروفیسر ابو زہرہ ہی کو زیب دیتا ہے۔

اس کار از تو آید و مردانِ چینیں کنند

حیاتِ امام ابنِ حزم اپنے دامن میں اس قدر جامعیت و وسعت رکھتی ہے کہ کسی تبصرہ کی محتاج نہیں۔ اس کی مدح و ستائش میں کچھ کہنا نہ کو کندن دکاہ بر آوردن، سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ درال لوح کتاب پر پروفیسر ابو زہرہ کا نام نامی و آئم گرامی اس بات کی ضمانت کے لیے کافی ہے کہ کتاب میں ہر وہ چیز موجود ہے جس کا کسی نہ کسی طرح ابنِ حزم کی ذات سے تعلق ہو سکتا ہے یا ان کے مخصوص فقہی مکتبِ خیال سے۔ اس میں آپ کو ابنِ حزم کی سیرت و سوانح، عصر و جہد، گروہ پیش، طلب علم، شیوخ و تلامذہ، سیاسی



کوالفت و احوال، طلب علم میں کثرتِ أسفار، علمی وسعت، معاصرین کی شہادت، ان کے مصادر و مآخذ، عمقِ بحث و نظر، اسلوبِ تحریر، انکار و آراء، فقہ ظاہری کی خصوصیات، افکار و معتقدات، سیاسی نظریات اصول و قواعد، شرعی دلائل و براہین، لفظی قیاس و رائے، فقہ ظاہری کے منفرد مسائل، خلاصہ کلام ہر وہ چیز ملے گی جو حیاتِ ابن حزم کی ترتیب و تہذیب کے لیے ازسب ناگزیر تھی۔

جہاں تک امام ابن حزم کی شخصیت اور ان کے علم و فضل کا تعلق ہے۔ مصنف نے اس بحث کو نشہٴ تبکلی نہیں چھوڑا بلکہ ان کے تجربہ عملی کی تفصیلات ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ آپ کی ذات میں مختلف قسم کے علوم اور فنون جمع ہو گئے تھے۔ حدیثِ نبوی سے جو ربط و ضبط نہیں رہا آپ کی تصانیف اس کی زندہ گواہ ہیں۔ ابو زہرہ نے ایک فقرہ ہُوَ الْمُحَدِّثُ الْعَظِيمُ السِّيَاحُ يَجْمَعُ أَشْهُاتِ الْحَدِيثِ، کہہ کر ان کے محدثِ عظیم اور حافظ الحدیث ہونے پر ہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ ان کی فقہ دانی کا یہ عالم تھا کہ ائمہ اربعہ کی فقہ ہائے اربعہ سے اختلاف کر کے فقہ ظاہری کی بنا ڈالی یا کم از کم اسے فروغ دیا۔ کتاب و سنت فقہ ظاہری کا اڈھنا بچھونا ہے جیسے کسی قیمت پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ابن حزم کی مہارتِ منطق و فلسفہ کا یہ عالم تھا کہ ارسطو تک کی غلطیاں نکالتے۔ ابو زہرہ کہتے ہیں:-  
 ”مُخْطِطٌ اَدْسَطُو فِي مَنْطِقِهِ۔“  
 فلسفہ میں وہ نام پایا کہ امام غزالی سے بھی سبقت لے گئے۔

آپ اولین فلسفہ دان عالم دین تھے جنہوں نے فلاسفہ کے معتقداتِ باطلہ کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر دیں اور انہی کے دلائل سے ان کا ناطقہ بند کر دیا۔ امام غزالی آئے تو ابن حزم کی مہوار کردہ راہ پر گام زن ہوئے۔

ابو زہرہ لکھتے ہیں:-

”وَيَسْبِقُ الْعَزَائِي إِلَى مَنْتَابِهِمْ دَائِعًا حُجَجَهُمْ“

ادیان و مل اور اسلامی فرقہ جات سے اس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے کہ کتابِ اِنْفِصَالِ جیسی کبیر الحکم کتاب لکھ ڈالی جس کے سلسلے میں عبد الکریم شہرستانی کی الملل و النحل کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔

شیخ ابو زہرہ کہتے ہیں کہ جو چیز ابن حزم کو دیگر علما سے ممتاز کرتی ہے وہ ان کا ادبی اسلوبِ تحریر ہے۔ انہوں نے ”طوق الحمامة“ سے طویل اقتباسات نقل کیے ہیں۔ جن کی فصاحت و بلاغت کے سامنے حریری و مہدائی کی عبارت آرائی ماند پڑ جاتی ہے اور جن کی عبارت صاف و شفاف پانی کی طرح رواں دواں نظر آتی ہے۔

مصنف ابن حزم کی ہمہ گیر شخصیت میں صرف ایک خامی کی نشاندہی کرتے ہیں اور وہ ان کی طبیعت و شدت ہے۔ ابن حزم پر نقد و تبصرہ کرنے وقت دوسرے علماء نے بھی ان کی شخصیت کے اس کمزور پہلو کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ مخالفین کو معاف کرنا نہیں جانتے اور ان پر تنقید کرتے وقت ان کی عظمت شان کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ وہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں **هَذَا فِي رَسُولِ اللَّهِ وَكَذَابِ مَا بَدَأَ** نیز کہتے ہیں کہ **أَوَّلُ مَنْ قَاتَى ابْلِيسَ**۔

مصنف نے ابن حزم کی درستی و طبع کی جو توجیہ کی ہے وہ بڑی پسندیدہ اور معقول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص بھی ان حالات سے دوچار ہو جن سے ابن حزم کو واسطہ پڑا تو غضب الغضب اور شدت ہو جانا اس کے بلے اسی ناگزیر ہے۔ فقہائے عصر نے ابن حزم کے خلاف حقد و بغض کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جس کو انہوں نے بڑی تفصیلات سے ذکر کیا ہے۔ اس کی حد یہ ہے کہ انہوں نے ان کی تعانیف تک کو مندر آتش کر دیا کسی صاحب تعنیف عالم کو سب سے بڑی اذیت جو دی جاسکتی ہے وہ یہی ہے کہ اس کی فکری کاوشوں اور جدوجہد حیات کے حاصل کو صفحہ ہستی سے نابود کر دیا جائے اور یہی ان سے ہوا، پھر یہ کس طرح ممکن تھا کہ ابن حزم ایسا شخص جو صرف ایک عالم دین ہی نہ تھا بلکہ دولت و ثروت میں ممتاز جاگیر بھی تھا ایسے لوگوں سے ہمدردی کا سلوک کرتا لہذا ان کی آتش غضب کا بھڑک اٹھنا ایک طبعی امر تھا مصنف اس کی دوسری وجہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتب کے باعث ابن حزم میں چڑچڑاہٹ پیدا ہو گیا تھا جس کے باعث وہ جذباتِ الفت و مورت کو کھو بیٹھے۔

خاکسار نے اپنے اساتذہ کی زبانی یہ روایت سنی ہے کہ صحیح سنت حامی بدعت مولانا امام علیہ السلام غزنوی مرحوم کو ابن حزم سے بڑا تعلق خاطر تھا مگر یہ چیز اکثر کھٹکتی کہ ابن حزم اکابر و اعظم کا ادب ملحوظ نہیں رکھتے۔ خواہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف ہونے تو جسارت ابن حزم کی وجہ پوچھی حضورؐ نے فرمایا:۔

” ایں غلبہ عشق است نے ترک ادب “

حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا جذبہ اتباع رسول اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ وہ حدیث نبوی کے ہوتے ہوئے کسی کے قول کو خاطر میں نہیں لاتے اس کی انتہا یہ ہے کہ وہ اقوال صحابہ کو بھی حجت نہیں گردانتے اور صاف فتوے صادر کرتے ہیں۔

”لَا حُجَّةَ فِي قَوْلِكَ أَجِبْ بَعْدَ  
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“  
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کا قول حجت نہیں)

دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

(کسی کو کسی شخص کی تقلید نہیں کرنا چاہیے)

لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُقَلِّدَ أَحَدًا

نیز فرماتے ہیں :

”التَّحْقِيقُ حَسْبُ الْعَمَلِ“

(تقلید حرام ہے۔)

پھر اس کے اثبات میں کتاب و سنت کے براہین و دلائل بڑی کثرت سے پیش کرتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کے خیال میں جو شخص بھی قول پیغمبر سے سرموراخراٹ کرتا ہے آپ اس کے حق میں درست الفاظ کہنے سے بھی گریز نہیں کرتے۔ کوئی مخصوص دینی شخصیت، ابن حزم کے شدید نقد و نظر کی آماجگاہ نہیں بلکہ الفاظ کے پتیر و نشتر کبھی امام مالک و ابو حنیفہ پر چلانے جاتے ہیں اور کبھی امام شافعی و احمد ان کی تیغ بے نیام سے گھاتل ہوتے ہیں۔ بچتا وہی ہے جو نظر اہر تصور کی پڑھی کرتا اور ان کی موجودگی میں کسی کے قول قبول کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔

خلاصہ کلام ابن حزم کے مذہب و مسلک کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے کتاب و سنت کی پروردی کا نام دین اسلام ہے اور بس۔ کسی بڑے سے بڑے شخص کا قول مرذہ، اذوقہ، اسند کا درجہ رکھنا ہے جب کتاب و سنت سے منقادوم نہ ہو جب اس کی تائید قرآن و سنت سے نہ ہو تو یہ قطعی طور پر بے وزن ہے خواہ اس کا قائل کوئی ہو۔

دو حاضرین ہیں جبکہ بعض ایک شناساں علوم دینی سے نااہل شخص ہونے کے باوجود مفسر قرآن بنے بیٹھے ہیں اور علم و فضل کی اس تنگ و امانی کے باوجود محدثین کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر نقد و نظر کے دعویدار ہیں شدید ضررت ہے کہ ابن حزم ایسے علاقے فرمودات و ارشادات کی اشاعت کر کے حدیث رسول کی اہمیت و ضرورت سے جدید تعلیم یا فتنہ طبقہ کو روشناس کرایا جائے۔ انکا حدیث کے بجز غیبتہ کے انیصال کے لیے اس سے زیادہ مؤثر اور کوئی ذریعہ نہیں کہ حدیث رسول اللہ کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کی جائے۔ تاکہ رنگ و بار لانے سے قبل ہی یہ نصیحت پودا صفحہ ہستی سے مٹ جائے۔

میں ترجمہ کے بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہتا قارئین کرام ہی اس کی اچھائی یا بُرائی کا فیصلہ کر سکیں گے اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں نے ویانترارانہ محنت و کاوش سے کام لیا جائے اور اپنی محدود سباط کے مطابق مصنف کا مقصد آسان سے آسان الفاظ میں بیان کر دیا، مجھے اپنی بے بیاضعتی اور کم سواد کی کا پورا پورا احساس ہے۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ ذیلی عنوانات بڑی سوچ، بچار سے قائم کیے۔ مصنف نے صرف ہندی نے پراکتفا کیا تھا۔ عنوانات کی تعیین میں مرکزی مضامین کو ملحوظ رکھا۔

میں کارکنان کتاب منزل شیخ غلام علی اینڈ سنز کشمیری بازار لاہور کا علوم دل سے پاس گزار رہے ہیں کہ انہوں نے عربی کے ایک طالب علم کو ایک ماہہ ناز مصنف کی گراں بہا اور فنی کتاب کے ترجمہ کی خدمت تفویض کی اور کتاب کو بڑی آب و تاب کے ساتھ شائع کیا۔

بارگاہ ایزدی میں دعا گو ہوں کہ خداوند کریم یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے میرے، میرے والدین اور اساتذہ مصنف ظاہر و ناشر سب کے لیے اخروی فلاح و بہبود کا سبب بنائے۔

والله اعلم بالصواب الحمد لله رب العالمین

فاکس ایڈریس

۲۲، شمال المسکوم، مارچ ۱۹۶۲ء  
۶۱۔ ڈی پی پیلز کالونی فیصل آباد۔

غلام احمد حریری ایم اے۔  
پروفیسر و صدر شعبہ اسلامیات اسلامیہ کالج فیصل آباد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مترجم کی داستان حیات

یہ ایک ایسے شخص کی داستان حیات ہے جو ظلمت و جہالت کے ماحول میں پروردان چڑھا اور محض خدا داد ذہانت و بصیرت کے بل بوتے پر علم کی روشنی سے منور ہوا۔ اور اپنی محدود بساط کی حد تک ہنوز اس شمع کو روشن کیے ہوئے ہے جس سے کم گنگنان راہِ علم و ہدایت اکتسابِ فیض کر رہے ہیں۔

راقمِ خُلق گورداسپور مشرقی پنجاب کے طالب پور نامی گاؤں میں یکم ستمبر ۱۹۲۰ء کو **وطن عزیز** پیدا ہوا۔ یہ گاؤں شہر گورداسپور سے جانب مشرق پانچ میل کے فاصلہ پر ہے

یہ خطہ اپنی قدرتی رعنائی و زیبائی کے لیے مشہور ہے۔ قدرت کی فیاضیوں نے اسے جی بھر کر زیور حسن و جمال سے مالا مال کیا ہے۔ پٹھانکوٹ کے قریب کوہ پھالیہ کے دامن میں واقع ہے۔ مشرقی جانب دریائے بیاس موجود ہے جسے ہندو لوگ اپنی قدیم روایات کے مطابق پوتر مانتے اور اس کے پانی کو آبِ حیات سمجھ کر در دراز علاقوں میں لے جاتے ہیں۔ مغربی جانب نہر ابرباری دو آبِ رواں دواں ہے جو مادھو پور کے مقام پر دریائے رادی سے نکل کر سمتِ جنوب بہتے ہوئے ضلع امرتسر کو سیراب کرتی ہے۔ یہ جنتِ نظیر خطہ زرخیز ہونے کے ساتھ ساتھ مردم خیز بھی ہے۔ اس کی مردمِ نیزی کا ثبوت جناب مرزا غلام احمد قادیانی اور چوکھی غلام احمد پٹنوی بٹالوی کا دجر و باجوہ ہے۔ مرزا صاحب نے ختمِ نبوت کے عقیدہ کے عین برخلاف نبوت و خلافت کا دعویٰ کیا اور پر دیز ماحیث نے حجیتِ حدیث کے اجماعی عقیدہ کے خلاف انکارِ سنت کا علم بلند کیا۔ ایک پرویز ابران میں پیدا ہوا جس نے مکتوبِ نبوی کو پارہ پارہ کیا۔ جس سے اس کی سلطنت ریزہ ریزہ ہو گئی اور دوسرا اس خطہ میں پروان چڑھا جس نے خاکِ بدہن حدیثِ نبوی پر کاری ضرب لگانے کی ٹھکانی۔ آخر دونوں اپنے مقاصد میں غائب و خاسراں جہانِ فانی سے نخصت ہو گئے۔

اس خطہ ارضی کی دکشی و رعنائی اور موزونیت اس سے بھی ظاہر ہے کہ سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمہ اللہ کی دور رس نگاہ نے دارالاسلام بنانے کے لیے اسی مرز بوم کو چنا۔ دارالاسلام کا سنگِ بنیاد طالب پور سے جانب شمال آٹھ میل کے فاصلہ پر مرنا ریوے ٹیشن کے قریب رکھا گیا۔ مرنا اس ریوے لائن پر واقع ہے جو امرتسر سے جانب شمال پٹھانکوٹ پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے اور آگے کوہ پھالیہ کا غیر منہی سلسلہ شروع ہو جاتا

ہے۔ دارالاسلام سے چٹھا ٹکٹ تین چار میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ قدرت کی نیامنیوں نے اس جنتِ نظرِ خطر کی آرائش و زیبائش میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔

## طفولیت

راجم ایک زمیندار راجپوت خاندان میں پیدا ہوا۔ والد صاحب کا نام چوہدری حسین بخش مرحوم اور دادا چوہدری سلطان بخش مغفور تھے۔ والدین نہایت متشرع اور دینی زندگی گزارنے کے عادی تھے۔ میرا ننھیال دینانگر میں تھا جو امرتسر سے چٹھا ٹکٹ جانے والی ریلوے لائن پر گورڈا سپور سے اگلا ریلوے اسٹیشن ہے۔ یہ پرانا قبضہ غلیبہ عہدِ حکومت میں آباد ہوا اور آموں کی افزائش و جبر سے شہور ہے، نظر کوں ہنوں دکھتوں میں متاخذ نگاہ آم کے درخت نظر آتے ہیں مطالب پر دینانگر سے جانب مشرق چار میل کے فاصلہ پر واقع تھا۔

والد صاحب، متوسط طبقہ کے زمیندار تھے۔ میرزا مہرن، ایک چھوٹی بھین ہے جو میری والدہ کی وفات کے وقت تین برس کی تھی اور میری عمر اس وقت پانچ برس تھی۔ ننھیال شہر دینانگر میں تعلیم کا آغاز کیا۔ میرے نانا جی مرحوم چوہدری الہی بخش پرائمری سکول میں صدر مدرس تھے اور بابائے شہر کہلاتے تھے۔ دینانگر کے اکثر مشاہیر ان کے فیض یافتہ ہیں۔ مثلاً پروفیسر افتخار احمد جیٹی جو گورنمنٹ کالج فیصل آباد میں صدر شعبہ علوم اسلامیہ تھے۔ اور ۱۹۵۵ء میں ریٹائر ہوئے۔ اسی طرح مرحوم چوہدری بوکت علی شمیم سابق پرنسپل گورنمنٹ کالج محمدی شریف ضلع جھنگ اور ان کے بعض صاحبزادے بھی آپ کے شاگرد ہیں۔ شہر شیعہ لیڈر اور دیباک لیڈر مظہر علی شمشی مرحوم اور ان کے برادر عزیز محبوب علی شمشی بھی آپ کے تربیت یافتہ ہیں۔ خاکسار کو دوسری جماعت میں جناب شمشی مرحوم سے شرفِ تلمذ حاصل ہوا۔ شمشی صاحب اس دُر کے سورش کا شمیری تھے۔ کوئی جلسہ ان کے غیر کامیاب نہ سمجھا جاتا تھا۔ ان کے فنِ خطابت کی گنج گرج ہنوز میرے کانوں میں رس گھول رہی ہے۔

## یادِ ماضی

۱۹۳۲ء میں میٹرک پاس کرنے کے بعد احقر نے دینی تعلیم حاصل کرنے کا عزم باندھا ہمارے گاؤں میں مولانا عبدالحق رحمہ اللہ عفر، جن کا انتقال دسمبر ۱۹۷۷ء میں ایک حادثہ میں بمبر ۵۰ سال ہوا سکونت پذیر تھے۔ آپ حد درجہ کے متقی اور عالم باعمل تھے۔ موضع کھوکھے ضلع فیروزپور سے بعض یافتہ تھے احقر نے گاؤں میں رہ کر ان سے فارسی کتب گلستان، بوستان سعدی، اسکندر نامہ، انوار سہلی اور بوست نیز نجاتی تک پڑھیں، پھر مولانا خود مجھے خان پور منتقل کیریاں ضلع ہر شیار پور کے مدرسہ تبلیغ الاسلام میں داخل کرا آئے۔ احقر نے وہاں حضرت حافظ محمد الحفظ صاحب پور پختوی مرحوم سے قطبی، شرح جامی، شرح فہرہ، ہدایہ، نورالانوار اور حدیث میں سنائی ابن ماجہ وغیرہ کتب پڑھیں، حضرت الاستاد مادر زاد نابینا ہونے کے باوجود درسِ نظما کی تمام سوج کتب پڑھاتے تھے۔ آپ مشہور مناظر مولانا محمد یوسف گلکٹوی کے شاگرد تھے اور حدیث

کی سند مولانا نیک محمد صاحب امرتسری سے حاصل کی تھی۔

پاکستان بننے کے بعد ملتان تشریف لے آئے تھے اور عمر تک مسجد میر کے خطیب رہے اور وہاں درس قرآن و حدیث دیتے رہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو خصوصی ذہانت و فطانت سے نوازا تھا۔ میرے اندازِ قلم سے آپ بڑے خوش تھے اور میری موجودگی میں کسی طالب علم کو حدیث کی عبارت پڑھنے کی اجازت نہ دیتے۔ پاکستان آنے کے بعد ملتان سے جب بھی فیصل آباد آئے تو احقر کے غریب کدہ کو شرفِ قدوم سے مشرف فرماتے۔ آپ نے ۱۹۷۰ء میں ملتان ہی میں داعی اہل کو بیک کہا۔ رحمہ اللہ رحمۃ کاملۃً وغفر لہ!

اس کے بعد احقر موضع دیرو وال اخاناں ضلع امرتسر کے مدرسہ عربیہ میں

### علمی منازل و مراحل

زیر تعلیم رہا۔ وہاں حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب مدظلہ حال شیخ الحدیث کلید القرآن والحدیث جناح کالونی فیصل آباد کے سلمنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ وہاں مولانا حکیم عبدالرحیم امرتسری صاحب مالک اشرف لیبارٹریز و ناظم جامعہ تعلیمات فیصل آباد میرے ہم درس ہے۔ یہاں کے دوران قیام صحاح ستہ اور درس نظامی کی لقیہ کتب انہی سے پڑھیں۔ حضرت الاستاذ احقر کو اچھا طالب علم سمجھتے تھے۔ اسی کا نتیجہ ہے۔ کہ تقسیم ملک کے بعد جب احقر پاکستان آکر ادرایم۔ اے ٹیک اپنی تعلیم مکمل کر کے اسلامیہ کالج فیصل آباد میں پیکر قیانات ہوا تو حضرت الاستاذ نے مجھے فارغ اوقات میں اپنے مدرسہ دار القرآن و الحدیث میں تدریس کا حکم دیا چنانچہ احقر ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۸ء تک مدرسہ مذکورہ میں درس نظامی کی آخری کتب پڑھاتا رہا۔ زرعی یونیورسٹی میں آنے کے بعد ۱۹۶۸ء میں بعض وجوہ کی بنا پر حضرت مولانا سے معذرت چاہی تو آپ نے بادل نخواستہ منظور فرمایا۔

راقم نے ۱۹۳۸ء میں پنجاب یونیورسٹی سے ایف اے اور ۱۹۴۰ء میں بی۔ اے

### شیوخ و اساتذہ

کیا پھر اسی سال پنجاب گورنمنٹ کے محکمہ صنعت و حرفت سے وابستہ ہو کر راولپنڈی اٹکل اور ہزارہ کے علاقہ میں مصروف کار رہا۔ ہر دوس کے دوران ضلع ہزارہ میں بریلوی مکتب فکر کے مشہور فاضل اور مناظر قاضی عبد الباقی کھلاڑی مرحوم سے منفق میں حمد اللہ، قاضی مبارک، میرزا ہدایہ، تلاحن، ملا جلال اور فلسفہ میں صدر، شمس بازو اور نحو میں متن متین اور حاشیہ عبدالعزیز علی الجبامی پڑھا۔ علاوہ ازیں آپ سے شرح مقاصد اور شرح مواقف کا درس بھی لیا۔ مرحوم قاضی صاحب کو میں نے علم کا بحرِ زخار پایا وہ معقولیات کا بحرِ بیکراں تھے۔

۱۹۴۴-۴۵ء میں بسلسلہ ملازمت راولپنڈی قیام پذیر رہ کر شیخ القرآن مولانا غلام اللہ خان مرحوم

کے درس قرآن میں باقاعدگی سے حاضر ہوتا رہا۔ اسی آئنا میں آپ کے ساتھ رابطہ تلمذ استوار کیا اور اشارت



یوعلیٰ سینا، علمِ عربی میں محیط الدائرہ اور تفسیر بریقاوی (سورۃ البقرہ) آپ سے پڑھیں۔ میں آپ کو صرف ایک بلند پایہ خطیب سمجھنا تھا۔ وابستگی ہونے پر آپ کے علمی تجربہ کا راز کھلا اور ساتھ ہی تبلیغِ توحید کے سلسلہ میں آپ کی انتھک سعی اور درویشانہ طبیعت نے میرے قلب و ذہن پر انٹ نقوش ثبت کیے۔ اذہل اللہ بجزوۃ جنانہ۔ انڈیز اٹنا ۱۹۴۳ء میں مولوی فاضل اور ۱۹۴۵ء میں منشی فاضل و ادیب فاضل کے امتحانات پنجاب یونیورسٹی سے امتیازی حیثیت سے پاس کیے۔ اپنی دنوں احقر کا تبادلہ حضور ضلع کیمبل پور میں ہو گیا۔ وہاں مولانا عبد الحنان آف جلالیہ سے تفسیر، شرح، جہنمی اور اقلیدس وغیرہ کتب پڑھیں۔ اسی دوران ۲۸ مئی ۱۹۴۴ء کو احقر کے والد محترم نے وفات پائی۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیم ملک کا سانحہ رونما ہوا۔ راقم ان دنوں وطن گیا ہوا تھا۔ اگست ۱۹۴۷ء میں پاپیادہ قافلہ میں چل کر ڈیرہ بابا نانک کے پل کے راستے پاکستان پہنچ کر ضلع لائل پور میں آباد ہوئے۔ دورانِ سفر ناقابلِ بیان صعوبات سے دوچار ہوئے اور کشتہ خون کے معرکے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ سفرِ ہجرت سے چند ماہ پہلے اپنے گاؤں میں شادی خانہ آبادی کی سعادت حاصل ہوئی۔

## تدریس

محکمہ صنعت و حرفت کے پہلو بہ پہلو راقم نے ۱۹۵۴ء میں پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے عربی کا امتحان درجہ اول میں پاس کیا اور صوبہ بھر میں دوسری پوزیشن حاصل کی۔ پھر اسی سال اسلامیہ کالج لائل پور (فیصل آباد) میں لیکچرر تعینات ہوا۔ ۱۹۵۵ء میں ایم اے علوم اسلامیہ کا امتحان بھی درجہ اول میں امتیازی حیثیت سے پاس کیا۔ اسلامیہ کالج کی سروس کے ساتھ ساتھ فارغ اوقات میں الہمدیث کے مرکزی مدرسہ جامعہ سلفیہ میں کچھ عرصہ درسِ نظامی کی بلند پایہ کتب پڑھاتا رہا۔ اپنی دنوں محدث زمان حضرت حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ تالیف شیخ الحدیث جامعہ سلفیہ کے ساتھ سلسلہ تلمذ و البتہ کیا اور اصول فقہ و علم الکلام میں ان سے شرح عقائد، مسلم الثبوت، توحیح تلویح اور خیالی حاشیہ شرح العقائد پڑھ کر منہ حاصل کی۔ جنوری ۱۹۵۷ء میں پنجاب یونیورسٹی نے مجلسِ مذاکرہ عالیہ مسقط کی توجہ سے اس میں یونیورسٹی کی دعوت پر بطور مندوب و مترجم دو ماہ تک لاہور میں مصروف کار رہا۔ کثیر مالی فوائد کے علاوہ پیش قیمت بدیہ تصدیق نامے حاصل کیے۔

## ذریعہ یونیورسٹی

احقر نے ۱۹۶۱ء میں محکمہ صنعت و حرفت کے شعبہ سیریکلچر (زربیت کرم ابریشم) سے سروس کا آغاز کیا اور اسی بنا پر "حریری" کہلایا۔ ۱۹۵۴ء میں ایم اے کرنے کے بعد اس سروس کو ترک کر کے اسلامیہ کالج لائل پور میں لیکچرر تعینات ہوا۔ جب پنجاب ایگریکلچرل کالج لائل پور کو یونیورسٹی بنا دیا گیا تو احقر سینیئر لیکچرر (اسٹنٹ پروفیسر) منتخب ہو کر یونیورسٹی میں چلا گیا۔ تدریس کے



علاوہ احقر جب تک یونیورسٹی میں رہا اعزازی طور پر یونیورسٹی کی جامع مسجد کی خطابت کے فرائض بھی ادا کرتا رہا۔ علاوہ انہیں یونیورسٹی میں ملحد اور سوشلسٹ عناصر کی شدید مزاحمت کے علی الرغم اسلامیات کے معنوں کو لازمی اور تدریسی معنوں بنوانے میں کامیاب ہوئے۔ چنانچہ علوم اسلامیہ کا نصاب احقر نے تیار کر کے وہاں کی ایڈمک کونسل سے منظور کروایا اور پھر اس کے مطابق ضخیم کتاب تیار کی جو تاہنوز یونیورسٹی کی تمام کلاسز میں لازمی معنوں کی حیثیت سے پڑھائی جا رہی ہے۔ اسی طرح عربی زبان کی ترویج و اشاعت کے لیے دو سیمسٹر پر مشتمل نصاب بنا کر یونیورسٹی سے منظور کروایا جو تاہم تحریر طلبہ و طالبات میں نہایت مقبول ہے اس نصاب کے فارغ التحصیل کو یونیورسٹی کی طرف سے ڈپلومہ دیا جاتا ہے۔ اس ڈپلومہ کی سہاس پر متعدد طالبات سکولز میں عربی پڑھانے کے لیے تعینات ہو چکی ہیں۔ اس طرح زرعی یونیورسٹی میں احقر کو عربی و اسلامیات کے بانی دوسرے کی حیثیت حاصل ہے۔

جنوری ۱۹۶۵ء میں خداوند کریم نے فریضہ راج ادا کرنے کی سعادت ارزانی فرمائی۔ بعد ازاں ۱۹۶۵ء میں باریگر چند رقعات کی معیت میں ایک وفد کی صورت میں حجاز گئے اور ایک ماہ تک سعودی مہمان کی حیثیت سے ریاض مدینہ طیبہ، طائف اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہے اور متعدد عمرے کرنے کی سعادت سے بہرہ ور ہوا۔ انہیں آٹھ شیخ عبدالعزیز بن باز کے ساتھ ان کے دولت کردہ پر متعدد ملاقاتیں ہوئیں اور انہوں نے بیہوش بنانے کی پیشکش کی جو مختلف مراحل طے کر کے ۱۹۸۱ء میں پاکستان پہنچی اور میں نے اس منصب کو اختیار کیا۔

۱۹۶۴ء میں احقر کو اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کے سلیکشن بورڈ نے ایسوسی ایٹ پروفیسر آف عربک سٹڈیز کیا اور تقریر نامہ بھیجا۔

### اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

۱۹۶۵ء کو جب جامعہ اسلامیہ بہاول پور کو مکمل یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا اور پروفیسر سید ابو بکر عزیزی رحمہ اللہ اس کے اولین وائس چانسلر قرار پائے تو انہوں نے خاکسار کو بحیثیت صدر شعبہ علوم اسلامیہ یہاں آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ خاکسار یکم نومبر ۱۹۶۵ء کو اسلامیہ یونیورسٹی کے ساتھ منسلک ہو گیا۔ اپریل ۱۹۶۶ء میں موصوف نے ایک حادثہ سے دو چار ہو کر لندن میں وفات پائی۔ احقر ۹ اکتوبر ۱۹۶۸ء تک اس یونیورسٹی کے ساتھ بطور شعبہ علوم اسلامیہ وابستہ رہا۔ احقر نے یونیورسٹی انتظامیہ کو یہ تجویز پیش کی کہ یونیورسٹی ہلکے تمام شعبہ جات میں اسلامیات لازمی کے نام سے ایک پرچہ پڑھایا جائے جو اسلام کے بنیادی احکام و معتقدات پر مشتمل ہو چنانچہ احقر کی یہ تجویز منظور ہوئی۔ پھر احقر ہی نے اس پرچہ کا نصاب تشکیل دے کر منظور کروایا اور اس کے مطابق کتاب تحریر کی۔ تاہنوز یہ لازمی پرچہ یونیورسٹی کے تمام شعبہ جات میں پرچہ اول لازمی کی حیثیت سے زیر درس ہے، اس طرح یہ نام کی اسلامیہ یونیورسٹی کسی حد تک اس ٹائٹیل کی مصداق قرار پائی۔



- ۱۲۔ المنتقى للذبيسي اردو ترجمہ المنقہ، خالد گرجاگنی۔ لاہور
- ۱۳۔ قرآن کے فنی محاسن سید قطب شہید کی التفسیر القرآنی کا ترجمہ۔ طارق الیٹمی فیصل آباد
- ۱۴۔ اساس اسلام - علمی کتاب خانہ لاہور۔
- ۱۵۔ ائمہ سلف کا تفاسک بالحدیث: امام ابن تیمیہ کی کتاب رفع الکلام کا ترجمہ
- یہ طویل تحقیقی مقالات پنجاب یونیورسٹی لاہور کے اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں شائع ہو چکے ہیں۔ مقالات حسب ذیل عنوانات پر تحریر کیے گئے ہیں۔

### تحقیقی مقالات

- ۱۔ اعجاز القرآن
- ۲۔ علوم القرآن
- ۳۔ قرآن کریم کے اثرات و برکات
- ۴۔ علم العرف
- ۵۔ علم الاشفاق
- ۶۔ سیرت نگاری
- ۷۔ عربی لغت نگاری
- ۸۔ کعبہ
- ۹۔ منبر
- ۱۰۔ مسجد

راقم کی شادی ۱۹۴۶ء میں قیام پاکستان سے ایک سال قبل ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے پانچ بیٹے اور تین بیٹیاں عطا کیں۔ احقر اپنے والدین کا اکلوتا بیٹا ہے۔ اب میرے گھر میں ماشاء اللہ خوب چہل پہل ہے۔ بچوں کے اسماء بالترتیب عمر حسب ذیل ہیں۔

### اولاد و احفاد

- ۱۔ ثریا بیٹی (بی اے (شادی شدہ)
- ۲۔ عطا الرحمن بیٹا (بی ایس سی ایگریکلچر آنرز (شادی شدہ)
- ۳۔ ذلیل العمان " (ایم اے، سیاسیات (شادی شدہ)
- ۴۔ امتر العفار بیٹی (بی اے (شادی شدہ)
- ۵۔ منیاء الرحمن بیٹا (مستعلم ایم اے سی (فائنل) قائد اعظم یونیورسٹی اسلام آباد)
- ۶۔ عتیق الرحمن " (مستعلم بی اے)

متعلق جماعت ہنم  
طالبہ جماعت ششم

بیٹا  
بیٹی

۷۔ نعیم الرحمن  
۸۔ اسماع

### کلمۃ الختام

راقم نے ۱۹۸۱ء میں زرعی یونیورسٹی سے ریٹائرمنٹ لے کر سعودی حکومت کی پیشکش کو قبول کیا اور تب سے اب تک زرعی یونیورسٹی جامعہ سلفیہ فیصل آباد میں بطور

سعودی مزدوب و مہنت تدریس کے فرائض انجام دے رہا ہے الغرض خاکسار کی عمر طلب علم، درس و مطالعہ اور تصنیف و تالیف میں گزری۔ اب آفتاب لب بام اور چراغ صحری ہوں، جانے کب ہوا کاجھونکا آئے اور اس ٹٹھلے چراغ کو گل کر دے۔ مگر میں اپنی عمر رفتہ پر نادم نہیں۔ میں نے عمر عزیز کا کوئی لمحہ ضائع نہیں کیا۔ ایک ایک لمحہ کی قدر کی اور اسے مفید کاموں میں صرف کیا۔ راقم نے ایک ایسے راجوت گھرانے میں جنم لیا جو علم کی روشنی سے محروم تھا مگر اس ناچیز کو خداوند قدوس نے دینی و دنیوی علوم سے بہرہ ور کیا۔ ایک عام آدمی کی سطح سے اٹھا کر یونیورسٹی پروفیسر کے منصب پر فائز کیا۔ جلا لوازیم حیات و سامانِ راحت عطا کیے اور بچوں کو اعلیٰ تعلیم دلانے کی توفیق ارزانی فرمائی۔ اس سے بڑھ کر کسی بندہ پر اس رزاقِ مطلق کی کرم نوازی اور کیا ہو سکتی ہے "تحدیث بالنعمت" کے طور پر ان انعاماتِ ربانی کا تذکرہ کر رہا ہوں اور اس کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہو کر ہدیہ تشکر و امتنان پیش کرتا ہوں۔

اب صرف ایک ہی آرزو باقی ہے کہ وہ ستار، غفار میری حقیر خدمات کو شرف قبول سے نوازے۔ میری ادبیرے والدین و اساتذہ کی خطاؤں اور لغزشوں سے درگزر فرمائے اور اخروی فلاح و سعادت سے بہکنار کرے۔ (آمین)

ذبیحہ درین بستان مرادل  
چو بادِ صبح گردیدم دے چند  
ز بندرین داکل آزادہ رفتم  
گلاں را آب و رنگے دادہ رفتم

غلام احمد حیرری  
ڈی۔ ۶۱۔ پیپلز کالونی فیصل آباد  
یکم دسمبر ۱۹۸۷ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مقدمہ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْمُبْعُوْثِ  
رَحْمَةً لِّلنَّاسِ أَجْمَعِينَ وَالْهَادِيَ إِلَى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، قَدْ نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ  
الْكَرِيمُ يَا كَلِمَ شَرِيْعَةٍ، وَاهْدَاكَ طَرِيقَهُ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، وَ  
بَيَّنَّهُ الرَّسُوْلُ الْمُحْكِمُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

حمد و صلوة کے بعد عرض گزار ہوں کہ میں بتوفیق ربّانی قبل انہیں ائمہ اربعہ کے سیرت و  
سوانح تحریر کر چکا ہوں۔ ائمہ اربعہ کی امامت پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ اجتہاد و استنباط میں  
ان کے طریقہ کی پیروی کی جاتی ہے۔ جو لوگ منصب اجتہاد تک پہنچ سکے اور نہ طریق اعتدال  
کی آخری حد تک انہیں رسائی حاصل ہوئی وہ ان کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں۔ پھر یا تو دلیل  
معلوم کرنے کے بعد ان کا اتباع کرتے ہیں یا بلا دلیل ان کی تقلید کرتے ہیں۔

بارگاہ ایزدی سے پھر مجھے توفیق مزید ارزانی ہوئی اور میں نے اس امام کے سیرت و سوانح  
پر ایک کتاب لکھی جو منصب اجتہاد پر فائز تھے۔ انہوں نے مسائل میں اجتہاد کیا اور کانسٹ  
چھانٹ بھی کی۔ ان کی سعی و جہد کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کو وہی تروتازگی اور وسعت و جامعیت نصیب  
ہوئی جو اسے دورِ اوّل میں حاصل تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ عظیم امام چنانچہ ایک مسائل کے  
سوا اپنے اجتہاد و حکمت اور استنباط مسائل میں ائمہ اربعہ کی فقہ کے دائرہ سے باہر نہیں نکلا  
اور جن مسائل میں وہ منفرد تھے ان کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ مزید برآں جن مسائل میں وہ ائمہ اربعہ سے  
جدا مسلک رکھتے تھے دوسرے اصحاب مذہب مثلاً فرقہ امامیہ کے یہاں ان کی اصل بھی موجود ہے  
یہ تھے شیخ الاسلام امام تقی الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

سیرت نویسی میں اگر تقدم زمانی کا لحاظ رکھا جائے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ ابن حزم کی  
سیرت ابن تیمیہ سے پہلے لکھی جاتی کیوں کہ ابن حزم ابن تیمیہ سے تقریباً تین سو سال پہلے ہوئے

ہیں۔ لکھنؤ نے ترتیب زمانی کے برعکس، ابن حزم کی سیرت بعد میں تحریر کی، اس لیے نہیں کہ ان کا مرتبہ ابن تیمیہ سے کم ہے بلکہ صرف اس لیے کہ ان کی فقہ جلا گانہ نہایت کی ہے اور ائمہ اربعہ کی فقہ سے الگ ہے۔ اگرچہ اصل سب کی ایک ہی ہے (یعنی کتاب و سنت) ابن حزم کی فقہ کا رنگ الگ ہے اگرچہ ماخذ و مصدر میں کوئی فرق نہیں۔ یہ جملہ ائمہ دین کتاب و سنت سے استفادہ کرتے اور انہی کے چشمہ صافی سے اپنی علمی پیاس بجھاتے ہیں اور اسی میں اہل ایمان کے لیے رحمت و شفاء کا سامان موجود ہے۔

ابن حزم ظاہری فقہ کے ترجمان تھے۔ آپ نے دائرہ و اصحابی کی فقہ کو از سر نو زندہ کیا۔ اسی فقہی شاہراہ پر گامزن رہے، اس میں دست پیداکے۔ اس کے فروعات کی تائید میں دلائل و دلیل و براہین کی روشنی میں مخالفین کا ناطقہ بند کیا۔ مناظرہ میں الزامی طریق کو اختیار کیا اور مخالفین پر تاثر ٹوڑنے کے لیے ظاہری فقہ کے نظریات کی تائید میں بعض ائمہ کے اقوال سے استشہاد کیا۔ حضرات صحابہ و تابعین کرام کی فقہ کو خوب خوب واضح کیا ان سے بڑے قیمتی اور گراں بہا نتائج برآمد کیے۔ درحقیقت آپ نے ایک ایسے چشمہ صافی کی ٹوہ نگائی جس کا پانی کبھی خشک نہ ہوگا اور تشنگی کا مان علوم دینیہ ہمیشہ اس سے اپنی علمی پیاس بجھاتے رہیں گے۔ ابن حزم نے آثار سلغیہ کے بحر زخار سے ایسے ایسے قیمتی موتی نکالے جن کے اظہار و اخراج میں وہ یگانہ تھے اور کسی کو یہ سعادت حاصل نہ ہو سکی یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ

لہ داؤد بن علی بن خلف الاصبہانی المعروف بالظہری <sup>۲۰۰ھ</sup> میں کو نہ میں پیدا ہوئے اور اصحاب بن ماہویہ اور ابو ثور وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ امام شافعی کے سخت حامی تھے ان کی مدح و ثنا میں دو کتابیں لکھیں۔ بغداد میں ان سے بڑا عالم کوئی نہ تھا۔ وہ ایک جلا گانہ فقہ کے بانی تھے جس کی بنیاد انہوں نے ظواہر کتاب و سنت پر رکھی۔ وہ اس وقت تک ظاہری احکام شرع کے پابند رہتے جب تک کتاب و سنت کی کسی دلیل یا اجماع سے یہ نہ ثابت ہو کہ ظاہری حکم مراد نہیں۔ نص کی عدم موجودگی کی صورت میں وہ اجماع پر عمل کرتے اور قیاس کو بالکل نظر انداز کر دیتے۔ ان کا قول ہے کہ علوم کتاب و سنت سے ہر مسئلہ کا جواب نکل آتا ہے متعدد کتب ان کی تصنیف ہیں۔ پانچویں صدی ہجری کے نصف تک لوگ ان کی فقہ کا اتباع کرتے رہے۔ انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور کی مخالفت کی ہے (غلام احمد ترمذی مترجم عفی عنہ)

(تاریخ بغداد للخطیب ج ۸ ص ۴۰، ۳۷)

کی فقہ پر گفتگو کرنے کے بعد ابن حزم کی جانب توجہ مبذول کرنا ہمارے لئے ناگزیر تھا تاکہ ہم یہ دیکھ سکیں کہ انھوں نے کس فقہ کی بنا ڈالی؟ اسلامی فقہ کے سرچشمے کن علوم و معارف سے نمود تھے اور ان میں ظاہری فقہ کی حیثیت و خصوصیت کیا تھی؟

جس طرح ابن حزم کی فقہ ائمہ اربعہ اور دیگر مجتہدین کی فقہ سے طریق استنباط کے اعتبار سے ممتاز ہے اسی طرح ان کی شخصیت بھی فقہا میں منفرد اور یگانہ ہے۔ وہ مناظر بھی ہیں اور عظیم محدث بھی۔ وہ ادیان و مذاہب کے لائق ترین عالم ہیں اور بہترین شاعر اور نثر نویس بھی۔ ان کے اشعار کسی طرح لُحُولِ شِعْر کے کلام سے کم مرتبہ نہیں۔ ان کی فنی نثر تفوقِ معنوی جو مدتِ خیال انتخابِ الفاظ اور اسلوب کی شان و شوکت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ آپ کی تحریر کو وہ فنی نثر جو مدتِ تعبیرِ حسنِ تصویرِ سلامتِ معنی اور دقتِ فکر و نظر کی جامع ہے۔ ابن حزم کی عبارت جذبات و احساسات سے لبریز ہوتی ہے اور نہایت دلکش انداز بیان میں لوگوں کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ صفتِ اول کے نثر نویسوں میں شمار کئے جاتے ہیں۔ آپ کی نثر میں صرف الفاظ کا رکھ رکھاؤ ہی نہیں بلکہ معنوی حسنِ دقتِ فکر و نظر اور ظاہری حسن و جمال بھی پایا جاتا ہے۔

ابن حزم صرف ایک جدید فقہ کے بانی اور فقہاء کے ادیب اریب ہی نہ تھے بلکہ بہ امر بھی آپ کی عظیم خصوصیت ہے کہ آپ اس ملک کے رہنے والے تھے جسے اس زمانہ میں تمام بلادِ اسلامیہ کے مابین "فردوسِ دوراں" کی حیثیت حاصل تھی۔ افسوس کہ اب اس وطنِ عزیز کی صرف یاد باقی ہے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ آپ اُنڈِ گس کے رہنے والے تھے جس کی یاد سے اب بھی دلوں سے خون کے فوارے اُبلنے لگتے ہیں۔ حسرت و اندا اور عبرت پذیری کے جذبات اُبھرتے ہیں۔ دل میں حزن و طلال کا سمندر موجیں مارنے لگتا ہے۔ وہ اندلس جو تاریخِ اسلام کا عظیم ساتھ ہے۔ ہم نے فقہِ اسلامی کی تحقیق و تفریق میں مشرق و مغرب کی خاک چھانی ہے یہ حقیقت ہے کہ ابن حزم کی فقہ کا ذکر و بیان اس محبوبِ گم گشتہ یعنی سرسبز و شاداب اندلس کی یاد تازہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

"فَاتِ اِنَّ كَرِي تَنْفَعُ اَلْمُؤْمِنِيْنَ"

میں کامل عجز و انکسار سے بارگاہِ ربانی میں عرض گزار ہوں کہ وہ مجھے اس عظیم فقیہ زبردست حافظ جلیل الشان، محدث و وسیع النظر، عالم دین، دقیق النظر، فاضل بے مثال

نثر نویس اور شاعر۔۔ جن کے کلام سے قلبی احساسات اجاگر ہوتے اور نفوس انسانی بہرہ یاب ہوتے ہیں۔۔ کی فقر کے تمام گوشوں کے کشف و الہام کی توفیق عطا فرمائے۔ اس میں ذرہ بھر شبہ نہیں کہ اگر توفیق ربانی شامل حال نہ ہو تو ہم کسی حقیقت کو ظاہر کر سکیں نہ فکر صحیح تک پہنچ سکیں۔ مراطہ مستقیم کی جانب رہنمائی کرنے والا صرف وہی ہے۔

محمد ابو زہرہ

۶۶ ربیع الثانی ۱۳۷۳ھ

۶۲ جنوری ۱۹۵۴ء



## تمہید

۱۔ ابن خزم معاشر علماء کی نظر میں :- ابو مردان بن حیان ابن خزم کی تعریف میں فرماتے ہیں۔

”ابن خزم اپنے علم کو پھیلاتے اور اس میں جو شخص ان کی مخالفت کرتا علم کی طبعی لطافت و دلیرنت کے باوجود اس سے بھگڑتے اور علم کے اسرار و رموز کو داشتگاف کرتے اور اس طرح اس عہد ربانی کو پورا کرتے جو اس نے اپنے ہنسل سے لیا ہے۔“

ارشاد ہوتا ہے :

لَتَبَيَّنَنَّ لِلنَّاسِ ذُلَّكُمْ يَوْمَئِذٍ  
 اے لوگوں پر واضح کریں گے اور پھانسیں گے  
 (آل عمران - ۱۸۰)

ابن خزم کھری بات کو نہ لطیف پیرایہ میں بیان کرتے نہ رمز و کنایہ اور تدریج سے کام لیتے بلکہ پھر کی طرح اسے مخالفت کے منہ پر دے مارتے جس سے بلا دلیل دعویٰ کرنے والے شخص کے سائے دعاوی رائی کے دانوں کی طرح بکھر جاتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دلوں میں ان کی نفرت بیٹھ گئی اور وہ مختلف قسم کے خطرات میں بکھر گئے۔ فقہاء زمانہ نے انہیں ہدف طعن بنایا۔ ان کے خلاف ابنض و عداوت پر آمادہ ہوئے۔ ان کے افکار و نظریات کی تردید کا بیڑا اٹھایا۔ تفسیل و تکفیر اور طعن و تشنیع کے تیروں کو استعمال کیا۔ سلاطین و قوت کو ابن خزم کے فتنہ سے آگاہ کیا۔ عوام الناس کو ان کی مجالست و مرافقت اور اقد و استفادہ سے روکا۔ نتیجہ کے طور پر شاہان و قوت نے ابن خزم کو تقرب بارگاہ سے محروم کیا، ملک بد

کیا مگر واہ رے ابنِ حزم! کہ ان کے پایہ ثبات میں تو زلزلہ آیا۔ نہ اپنے نظریات سے ذرا بھر ہٹنا گوارا کیا۔ نہ مخالفین کے ساتھ مصالحت کرنے پر آمادہ ہوئے۔ بلکہ حسب سابق جو عام اور صغیر السن طلبہ دیہات سے طلب علم کے لئے آتے اور انہیں کسی کی طاعت کی کچھ پرواہ نہ ہوتی ابنِ حزم ان میں اپنا علم پھیلاتے ان کو حدیث نبوی سے بہرہ ور کرتے، تہذیب و ثقافت کا درس دیتے اور انہیں مختلف علوم پڑھاتے۔ اس کے پہلو بہ پہلو مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی ہمیشہ جاری رہتا۔ کثرت تصانیف کا یہ عالم تھا کہ مختلف علوم و فنون پر آپ نے ایک بار شتر کے برابر کتابیں لکھ ڈالیں۔ حالانکہ ان کی اکثر تصانیف فقہاء اور طلبہ کی بے اعتنائی کی وجہ سے شمار نہ کی جاسکیں اور ان میں سے بعض کتابیں اشیبیہ میں نذر آتش کر دی گئیں اور اعلیٰ نہ پارہ پارہ کر دی گئیں مگر بایں ہمہ ان کتب کی نشر و اشاعت کے بارے میں مصنف کی بہیرت مائل بہ ارتقاء رہی اور وہ ان کی مخالفت کرنے والوں سے بحث و مناظرہ کرنے میں مشغول رہتے۔ یہاں تک کہ اپنے خالق سے جلنے۔ ابنِ حزم سے انصاف کرنے والا ان میں بڑے سے بڑا یہ نقص پایا جاتا ہے کہ آپ علم و معرفت کی سیاست سے بہرہ ور نہ تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات علم میں مہارت تامہ حاصل کرنے سے بھی دشوار تر ہے۔<sup>۱۵</sup>

۲۔ عداوت ابنِ حزم کے اسباب :- مورخین اور علماء کی رائے میں! وہ بھی ان کی علمی برتری کے شانخواں فضیلت و عظمت کے معترف مگر جدلی حدت و شدت طرزِ ذکر و بیان اور مخصوص فقہی طریق استدلال کے شاکی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے فقہاء آپ سے نفرت کرنے لگے۔ امراء و حکام کو ان کے خلاف بھڑکایا اور انہوں نے آپ کو شہر بدر کر دیا۔

ہم یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ فقہاء کے اختلاف کا سبب آیا ابنِ حزم کی تیز زبانی تھی یا اس

کی وجہ یہ تھی کہ ابن حزم اپنے نظریات کو اس قدر واضح اور زوردار الفاظ میں بیان کرتے تھے کہ مخالفت جراب کی تاب نہ لا سکتا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ فقہاء اپنے مخصوص فقہی مکتب خیال کی مخالفت کی بنا پر ابن حزم سے بگڑ گئے ہوں۔ کیوں کہ وہ مالکی فقہ کے پیرو تھے اور کوئی ایسی فقہ ان کے لئے قابلِ برداشت نہ تھی جس سے وہ مانوس نہ ہوں اور نہ اس کے طریق منہاج سے انہیں آشنا ہو۔ خصوصاً جب کہ ابن حزم اپنے افکار و نظریات کے دفاع اور مخالفین کے اعتراضات کا جواب دینے میں تشدد سے کام لیتے ہیں۔ انہیں مطلقاً اس بات کی پروا نہ ہوتی کہ وہ مخالفت کے قول کا ابطال کر رہے ہیں یا اس کی ذات پر حملہ آور ہو کر اسے گھائل کر رہے ہیں۔ جس بات کو حق سمجھتے اسے برہنہ کر دیتے قطع نظر اس سے کہ ان کا طریق اظہار و بیان بھی مناسب ہے یا نہیں۔ ابن حزم میں احساس برتری بھی پایا جاتا تھا۔ نہ لوگ آپ کے قریب آنے کی جرأت کرتے اور نہ ابن حزم کو ان کا تقرب حاصل کرنے کی فکر دامنگیر ہوتی۔

شاید یہ دونوں سبب فقہاء اور دوسرے لوگوں کی بغض و عداوت کا باعث بنے۔ مزید برآں، باہمی عناد کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ابن حزم اقتصاداً ہی اعتبار سے بڑے خوشحال تھے اور ان میں ایک طرح کا احساس برتری بھی پایا جاتا تھا۔ آپ دوسرے فقہاء کی طرح امراء کے تک خوار نہ تھے بلکہ اپنی آبائی جائداد کے بل بوتے پر آرام و راحت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اس کا لوگوں پر خاصا اثر تھا اور ابن حزم اس اعتبار سے اپنے آپ کو دوسروں سے اونچے درجہ کا آدمی سمجھتے تھے۔ یہ انسانی فطرت ہے کہ انسان اپنے سے زیادہ باعزت شخص کو ایک نظر دیکھنا گوارا نہیں کرتا اور نہ اس سے محبت کرنا چاہتا ہے۔

مورخین کا بیان ہے کہ فقہاء نے حکام و قوت کو سلاطین و فقہاء کی کینہ تو زمی :- ابن حزم کے خلاف جمع کرویا۔ مگر تاریخی حقائق کا مطالعہ کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حکام کو ابن حزم کے خلاف اٹھنے ہونے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ تو صرف ابن حزم پر چر و تشدد استعمال کرنے کے لئے کسی بہانہ کے متلاشی تھے۔ فقہاء نے امراء کے علاوہ یہ دروازہ چوپٹ کھول دیا اور ابن حزم کے خلاف بغض و عناد کی آگ بھڑکانے میں ان کے معاون ثابت ہوئے اور اس طرح اس زبردست عالم دین (ابن حزم) کے خلاف دو قسم کے دشمن باہم مل گئے پہلی قسم کے دشمن وقت کے علماء تھے جب کہ ابن حزم کے دوسرے مخالفین، امراء و حکام وقت تھے۔ امراء کی مخالفت کا سبب سیاسی تھا اور وہ

یہ کہ ابن حزم ہنوامیہ کے طرفداروں میں سے تھے اور ان کے فضائل و مناقب کو مشرق و مغرب میں پھیلاتے تھے۔ بخلاف ازیں ابن حزم کبھی بھول کر بھی مخالفین بنی امیہ کا نام نہ لیتے نہ ان کی تعریف و توصیف میں کبھی رطب اللسان ہوتے۔ حمایت بنی امیہ کی انتہا یہ ہے کہ آپ پر ناصبی ہونے کا الزام تراشا گیا اور آپ کو حضرت علی اور بنی ہاشم کا دشمن تصور کیا جانے لگا۔ جب اموی حکومت کو زوال آیا اور ان کی جگہ دوسرے حکمرانوں نے لی تو ان میں شیبہ مذہب اور حضرت علی کی طرف رحمان و میلان کے آثار نمودار ہونے لگے اور ابن حزم کے خلاف ہو گئے۔ پھر حکمرانوں میں ابن حزم کے مزید دشمن پیدا ہوئے اور ان کو ایذا دینے کے لئے بہانہ کی تلاش میں سرگرم رہتے۔ آخر فقہاء کی عداوت ابن حزم اور بہتان تراشیوں کی صورت میں حکمران طبقہ کو ابن حزم پر ظلم و ستم روا رکھنے کا بہانہ مل گیا۔ چنانچہ وہ آپ کو اذیت دینے لگے۔ عوام اناس کو آپ سے نفرت دلانے کا شاخسانہ کھڑا کیا۔ مگر وہ اس میں کامیابی سے ہمکنار نہ ہوئے۔ علم روشنی ابد ہوا کی طرح کسی کے تصرف میں نہیں اور کوئی شخص اس کی نشرو اشاعت کو روکنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ دشمنوں نے آپ کی کتابیں نیک جلا ڈالیں۔ ابن حزم کتابیں جلانے والوں اور ان کو اس حرکت پر کما دہ کرنے والوں کے بارے میں فرماتے ہیں :-

سہ اشعار

(۱) بے شک تم کا غم تو جلا سکتے ہو مگر اس کے مندرجات کے جلانے پر قادر نہیں کیوں کہ وہ میرے دل میں محفوظ ہیں۔

(۲) جہاں میری سواریاں جاتی ہیں میرا علم بھی رفیق سفر ہوتا ہے جہاں اترتا ہوں وہ بھی اتر جاتا ہے اور جب میں قبر میں دفن کیا جاؤں گا تو وہ بھی میرے ساتھ دفن کر دیا جائے گا۔

(۳) کاغذ اور چمڑے کو جلانے کا طریقہ چھوڑیے اور کوئی علمی بات پیش کیجئے تاکہ لوگوں کو تپا چلے صاحب علم و معرفت کون ہے۔

(۴) ورنہ پھر سے کتب میں جا کر تعلیم حاصل کیجئے کیونکہ جس مقصد کی تمہیں تلاش ہے ابھی کتنے پردے اس میں حائل ہیں۔

ملہ الذیخرو لابن ہمام جلد اول قسم اول ص ۱۴۲ طبع کلیۃ الدیوب دار

جامعیت اور وسعتِ مطالعہ۔ ابنِ حزم کی زندگی جدل و پیکار میں بسر ہوئی۔ اگرچہ آپ بڑے  
 عشرت نصیب نہ ہوئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آپ کے فکر و نظر کے گوشوں میں بڑی وسعت  
 پائی جاتی ہے۔ آپ نے فلسفہ پڑھا اور اخبار و انساب بھی۔ لغت و ادب سے بہرہ وافر پایا  
 اور اشعار قدیم و جدید کا بھی کافی ذخیرہ جمع کیا۔ علم حدیث پڑھا اسے یاد کیا اور اپنی تصانیف میں  
 جمع کر دیا۔ آپ کی گراں قدر تالیف محلی دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کو احادیث نبویہ اور  
 صحابہ کے فتاویٰ و فتویا کا کس قدر وسیع علم تھا اور آپ تابعین کے آثار ان کے فتاویٰ اور تفصیلات  
 سے کس قدر واقفیت رکھتے تھے۔ ابن حزم حدیث نبوی اور اقوال صحابہ کا وہ سمندر تھے جسے ذل  
 کی آمدورفت گدلا نہیں کر سکتی۔ آپ قدیم مذاہب و ادیان اور فریق اسلامیہ کا وسیع علم رکھتے تھے  
 دیارِ اندلس کے قرب و جوار میں رہنے والے یہود و نصاریٰ نے اسلام پر جو اعتراضات کئے  
 تھے۔ آپ نے ان کے شافی جواب دئے۔ دراصل اندلس کی آغوش ہر اس شخص کے لیے واقعی  
 جو اس میں اکرینہ گزین ہوتا۔ مسلمان خلفاء کے جوار میں کامل آزادی سے زندگی کے دن کاٹتا  
 پڑھتا پڑھاتا، بحث و مناظرہ میں حصہ لیتا اور اسلام کو اپنے اعتراضات کا پرت بنا تا۔ ابن  
 حزم ایسے اسلام دشمن عناصر کے خلاف نبرد آزما ہوئے اور ان کے افکار و آراء کی دھجیاں فضا ئے  
 آسمانی میں بکھیر دیں۔

ابن حزم نے ان تمام مجاملات و مناظرات کی تفصیلات اپنی تصانیف میں بڑے بلیغ  
 الفاظ میں ذکر کی ہیں۔ ان کا اسلوب علمی ہے اور ادبی بھی۔ آپ تاریخ عام و خاص دونوں کے  
 وسیع عالم تھے۔ آپ سلاطین و ملوک کی تاریخ سے آگاہ تھے اور تاریخِ اویان و ملوک سے بھی پوری  
 واقفیت رکھتے تھے۔ آپ جانتے تھے کہ ان مذاہب کا آغاز کب ہوا؟ کب عروج کو پہنچے  
 اور کب صفر ہستی سے مٹ گئے؟ اس کے ساتھ ساتھ آپ مستببات و غایات سے قبل  
 اسباب و مظاہر کا سراغ بھی لگاتے جاتے اور ان تمام تفصیلات کو اپنی تصنیفات میں بڑے  
 زور و ارفاق میں بیان کرتے۔

ابن حزم عالم نفسیات کی حیثیت سے ہے۔ مزید براں ابن حزم نفسیات کے  
 بھی عالم تھے۔ آپ نے بڑے  
 غور و فکر سے نفسِ انسانی کی گہرائی میں اتر کر نظر غائر اس کا مطالعہ کیا تھا۔ آپ نفسِ انسانی

کا تجزیہ کرتے اور بتاتے ہیں کہ قبائل و اقوام میں مختلف قسم کے افکار و نظریات کیونکر نمودار کرتے ہیں۔ پھر افراد کے نفوس کا تجزیہ کرتے ہیں یہاں تک کہ عشق و محبت کو بھی موضوع کلام بناتے ہیں اور ذکر کرتے ہیں کہ عشق کیونکر دلوں میں داخل ہو کر ان پر قابو پالیتا ہے۔ آپ کی کتاب طوق الحماہ و ریات معلوم کرنے کے لیے کافی ہے کہ یہ عظیم فقید عشق اور عشاق کے احوال و کوائف اور عشق و محبت کے عوامل سے کس قدر باخبر تھے۔ یہ معلومات انہوں نے تجربہ و مشاہدہ کی روشنی میں حاصل کیے تھے ظن و تخمین کی بنیاد پر نہیں۔ اس کے لیے انہوں نے کتابوں کی ورق گردانی نہیں کی بلکہ اپنے علم کی مدد سے اسے محسوس کیا دینا میں ملاحظہ کیا۔ ابن حزمؒ کی خوشحالی اور فارغ البالی اس میں مزید معاون ثابت ہوئی انہوں نے ایک ایسے گھرانے تربیت پائی تھی جس کے صحن میں حسین اور نازنین باندیوں کی آمد و رفت تھی اور اس طرح انہیں اپنے نفس کو آزمانے اور دوسروں کے اعمال کا جائزہ لینے کا موقع ملا پھر ان احساسات و عواطف کو ایسی بلیغ و لطیف عبارت میں قلمبند کیا جو اس صاف و شفاف آب شیریں کی طرح رواں دواں تھی جو باغوں اور ندیوں میں جاری اور ساری ہوتا ہے۔

۴۔ ابن حزمؒ کی شخصی زندگی :- یہ ہے اس عالم نابغہ کے مختلف مظاہر حیات کی تصویر! یہ مظاہر اتنے نمایاں ہیں کہ ابن حزمؒ کی تصانیف کے ہر صفحہ اور ان کے رسائل و مکاتیب میں قاری کو صاف نظر آتے ہیں۔ ان سے پتا چلتا ہے کہ ابن حزمؒ کی شخصیت کس قدر متنوع کمالات کی جامع تھی اور ان کے رجحانات و میلانات میں کس حد تک تباین و اختلافات پایا جاتا ہے۔ ان کی تصانیف کا ہر صفحہ ان کی شخصیت کے ایک جداگانہ پہلو پر روشنی ڈالتا ہے۔ ابن حزمؒ کی شخصی زندگی گویا ان ائمہ کرام کی طرح سادہ و سخی جن کی سیرت و سوانح لکھنے کی سعادت قبل ازیں ہمیں حاصل ہو چکی ہے۔ ان کی زندگی ایک ہی نکرہ شاہراہ پر گامزن تھی۔ اگرچہ فقہ کے علاوہ ان سے دوسرے نظریات بھی منقول ہوئے ہیں مگر وہ ان کے طرز فکر و نظر سے جداگانہ نوعیت کے نہ تھے اور ان کی جانب ائمہ کرام کا طبعی رجحان بھی نہ تھا۔ مگر ابن حزمؒ کی شخصیت ان سے مختلف ہے۔ آپ محسوس کریں گے کہ ابن حزمؒ ادبیات میں ایک بہترین نثر نگار ہیں اور اپنے دور کے کسی لکھنے والے سے کم مرتبہ نہیں بلکہ اکثر اوقات جو دستِ فکر شکستِ بیان اور صحنِ سلوک کے اعتبار سے وہ ان سے ممتاز نظر کرتے ہیں۔ مزید برآں وہ ایک ممتاز سیاست دان ہیں جس نے وزارت کے

ماحول میں آنکھ کھولی اور خود بھی کسندہ دزارتہ، کو زینت بخشی۔ اس کے دردش بدوش وہ ایک عظیم حدیث، نقیبہ اور مؤرخ بھی ہیں ان کی ذات میں ان جملہ کمالات کا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اوصاف کا تنا سب برابر نہیں مگر انہوں نے مل جل کر اس نادردہ روزگار شخصیت کے بے اور ابھر نے میں تعاون سے کام لیا۔

آپ کی شخصی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لیے ان مؤثر عوامل کا دریافت کرنا بے حد ناگزیر تھا جنہوں نے آپ کو مختلف دستور اوصاف کا مرقع بنانے میں مدد دی۔ آپ کی زندگی کے رجحانات میلانات مختلف تھے مگر باہم متضاد نہ تھے۔ بعض اوقات ان میلانات کے مظاہر جدا گانہ نوعیت کے ہوتے تھے اگرچہ غور و فکر سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور اس کے دھار۔ یہ مختلف سمتوں میں بہتے ہیں۔ ان میں سے بعض گہرے بعض صاف و شفاف ہیں۔ الغرض اس کا ہر حصہ اپنے طبعی میلان کے مطابق برہا ہے۔

ابن حزم کے متباین رجحانات کے وجوہ و اسباب :-  
دستباین رجحانات کی وجہ بظاہر یہ نظر آتی ہے کہ آپ ایک طرف تو عشق و معاشقہ اور الفت و محبت کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں اور اسے یوں بیان کرتے ہیں جیسے آپ نے اس کا ذاتی تجربہ کیا اور یہ معلوم کر لیا جو کہ عاشق زار پر کیا گذرتی ہے اور کس طرح آتش عشق اس کے سینہ میں فوزال مشتعل رہتی ہے۔

دوسری جانب آپ حدیث نبوی، فقہ اور علم الکلام پر بھی خامہ فرمائی کرتے ہیں اور اپنے پیش کردہ دلائل و براہین کو ایک پتھر کی طرح مخالفت کے منہ پر دے مار تے ہیں جس سے اس کے دعویٰ کا تار و پوداٹی کے دانوں کی طرح بکھر جاتا ہے۔

پہلی قسم کے کلام سے ابن حزم کا لطیف المزاج اور نرم ٹھوہونا واضح ہوتا ہے جب کہ دوسری قسم ان کے متشدد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ ابن حزم عشق و محبت پر گفتگو کرتے وقت پانی کی طرح بہتے لگتے ہیں۔ جب شرعی مسائل کی نوبت آتی ہے تو آپ میں سنگدلی اور رشتی طبع کے آثار نمودار ہونے لگتے ہیں اور سامع یوں محسوس کرتا ہے کہ جنگلی آلات آپس میں مکر رہے ہیں۔

مخالفات ازیں جب عین نگاہ سے آپ کی زندگی کے مختلف ادوار کا جائزہ لیا جائے تو یہ



حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ ان متخالف میلانات کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ حسن و عشق سے متعلق تحریریں ایک ایسے نوجوان کی کاوش ہیں جو خوشحال تھا جس نے ناز و نعمت کے ماحول میں پرورش پائی۔ جس کے گھر میں حسین باندیوں کی بھرمار تھی اور جو ایسی مغنیہ لائڈیوں کا واحد مالک تھا۔ چنانچہ وہ طوق اٹھانے نامی کتاب لکھتا ہے اور اس میں بیس سال سے لے کر پینتیس<sup>۲۵</sup> یا اس کے بعد تک ایام شباب کی تصویر کھینچ کر رکھ دیتا ہے۔ جب جوش جوانی ختم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی عیش و مسرت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے اور زندگی کی لطافت و یونٹ شدت و خستہ نت میں بدل جاتی ہے۔ اگرچہ ماں و رویت کی اس وقت بھی کمی نہ تھی۔ مگر وہ فرصت و انبساط رخصت ہو چکا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ نوجوان ابن حزم علمی زندگی کی طرف لوٹا۔ حدیث و فقہ کے اوراق کھنگالے، علم الکلام کا مطالعہ کیا۔ اذیان و مذاہب سے آگاہی حاصل کی اور اس کے ساتھ ساتھ جنگ و پیکار اور مذمت و جدال کی گرامر میوں سے بھی بہرہ اندوز ہوتا رہا۔

چونکہ آپ عالم شباب میں عیض اور پاکدامن ہوئے گئے باوجود تیز دہندہ تھے۔ آپ کی ہی زندگی طبع آگے چل کر آپ کو زبردست مناظر اور مجادل بنانے میں کامیاب ہوئی۔ لہذا ابن حزم کی دونوں قسم کی تحریروں کی اصل ایک ہے اگرچہ شکل و صورت بدل گئی ہے۔ لیکن اکثر مفکرین علماء اور شعراء کے حالات زندگی میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی طبیعت سے دو شخصیات قسم کے امور ظہور پذیر ہوتے ہیں جو بقا ہر متضاد ہوتے ہیں مگر منبع اور اصل کے اعتبار سے ان میں کامل یکسانیت پائی جاتی ہے۔

مندرجہ بالا احوال و امور کا تقاضا ہے کہ ابن حزم کی زندگی کے **ابن حزم کا علمی ورثہ** :- تمام ادوار کا بغور مطالعہ کریں کیوں کہ ہر دور میں ان کی زندگی کے مختلف مظاہر و اشکال معرض ظہور میں آئے۔ ہر مظہر ایک خاص زمانہ میں رونما ہوا۔ لیکن ہر پھل کے لیے ایک وقت مقرر ہے۔ عالم شباب میں نفسیات کا عین مطالعہ کر کے اپنے نتائج و افکار کا حاصل پیش کیا۔ ادھیڑ عمر اور پیرائے سال میں حدیث و فقہ کا عیش بہا اور رشتہ اپنی یادگار چھوڑا۔

ابن حزم کا علمی ورثہ صرف ایک ہی نوع کا نہ تھا بلکہ اس کے آفاق و اطراف متعدد اور میلانات و درمخانات مختلف تھے۔ وہ قدیم مذاہب اور ان کے انبیاء سے بخوبی آگاہ تھے وہ جانتے تھے کہ انبیاء کی موجودگی میں ان مذاہب کی کیا حالت تھی اور ان کے بعد ان پر کیا گذری۔



آپ ان مصادر رو ماخذ سے بھی باخبر تھے جن سے وہ اپنے اغراض و مقاصد کو پورا کرنے، آپ اسلامی فرقوں کے نقطہ آغاز اور ان کے ظہور و شروع سے پوری پوری واقفیت رکھتے تھے اور جانتے تھے کہ ان کی تردید کیونکر کی جاسکتی ہے۔ آپ نے اپنی مشہور کتاب "الفصل فی الملک والنجلی" میں یہ تمام تفصیلات درج کر دی ہیں۔ اس کتاب پر تبصرو کرنے اور آپ کے آراء و افکار اور طرز و منہاج کو واضح کرنے کے لیے ایک دفتر درکار ہے۔

اس سے بڑھ کر ابن حزم ایک جلیل القدر عالم اور مورخ ہیں جنہوں نے اہم و اہم اقسام کی تاریخ کو بغور پڑھا اور اسلامی تاریخ کے ادراقی کھنگالے۔ مزید برآں آپ ایک زبردست ادیب اور شاعر بھی ہیں۔ ابن حزم کی دراست حیات اسی صورت میں ممکن ہے جب ہم ان تمام پہلوؤں کا بغور جائزہ لیں یا کم از کم حد اعتدال کے اندر محدودہ کران کے حالات پر روشنی ڈالیں۔ یہ جیسا ممکن ہے کہ ہم ان کے علم و عرفان کے ہر گوشہ کو جاگرتے کرنے کے لیے الگ باب بانہیں اور اس خاص علم و فن میں ان کے مقام و منہاج کو واضح کریں اور ابن حزم کی سیرت ناقص ہے گی۔

علم و فنون سے قطع نظر ابن حزم ایک عظیم محدث اور فقیہ تھے۔ جنہوں نے علم حدیث کے تمام تعلقات کا کامل غور و فکر سے مطالعہ کیا۔ تمام یا اکثر احادیث بنویہ کو جمع کرنے کی سعادت سے مشرف ہوئے خصوصاً وہ احادیث جو فقہی احکام سے تعلق رکھتی تھیں۔ پھر ان احادیث سے تخریج و استنباط کر کے لوگوں کے سامنے ایک جدید فقہ پیش کی۔

تخریج کا بیان ہے کہ ابن حزم نے پہلے شافعی فقہ کا مطالعہ شروع کیا۔ پھر تھوڑے ہی عرصہ بعد ظاہری فقہ کے پابند ہو گئے۔ داؤد امیہانی، مہینس داؤد ظاہری کہا جاتا ہے، پہلے شافعی المسلک تھے۔ پھر ظاہری فقہ کے بانی قرار پائے اور اس طرح شافعی فقہ سے ظاہری فقہ منصفہ شہود پر جلد گر ہوئی۔

ابن حزم ظاہری فقہ کی تعلیمات میں آزاد تھے اور اس کی تکوین و تخلیق میں ان کی شخصیت کے اثرات نمایاں تھے۔ ظاہری فقہیوں نے ان کی بیشتر صرف ایک تالیف اور مقلد کی نہ تھی، ہمارے لیے اس پر معلوم کرنا اہم نہیں ناگہ میر ہو جاتا ہے کہ ظاہری فقہ اور اس مذہب و مسلک کے مابین کونسا رابطہ پایا جاتا ہے جو ابن حزم کے نام کا حامل اور ان کے آثار و رسوم کی یاد تازہ کرتا ہے اللہ کہ آیا ابن حزم نے صرف داؤد ظاہری کے مسلک کو حیات و بخشی یادوں قیاس کی نفی کرنے

میں ایک ہی شاہراہ پر گامزن تھے؟ ہر کیفیت ابن حزم فقہی قواعد و ضوابط، طرز فکر و نظر اور دست درسات میں جداگانہ حیثیت رکھتے تھے اور کسی کے زیر اثر نہ تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کے بارگاہ امور سے آگاہ ہونا ناگزیر ہے اور یہ کام انسا آسان نہیں۔

**ابن حزم اور داؤد ظاہری کی فقہ کے مابین نقطہ امتیاز :-** ابن حزم نے فقہی اصول وضع کئے اور امام شافعی کی طرح اپنے طرز استنباط اور طریق اجتہاد کو اپنے وضع کردہ اصول میں محدود و محصور رکھا اور ان کے ذکور بیان میں بڑی طوالت سے کام لیا۔ یہ اصول ابن حزم نے اپنی کتاب "الأحكام في أصول الأحكام" میں بیان کئے۔ ان اصول و قواعد کا مطالعہ اور فقہاء کے اصول سے عموماً اور داؤد ظاہری کے وضع کردہ ضوابط کے ساتھ خصوصاً ان کا موازنہ انیس ضروری ہے۔ اس کیسیر الحکم کتاب کے پہلو پہلو ظاہری فقہ کے قواعد میں آپ نے ایک مختصر کتاب بھی رقم فرمائی۔ کیا داؤد اطہبہانی اور ابن حزم جملہ مسائل میں متعادل خیال تھے؟ مقدار اختلاف کو معلوم کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا ہے حد ضروری ہے۔ بشرطیکہ ابن حزم کے خاص طرز فکر و نظر اور عام ظاہری فقہ میں ایسا کوئی اختلاف موجود ہو۔

اس میں شبہ نہیں کہ فقہ کے دو باہم تقابلیہ و متضاد طریقوں میں جو اصل فکر کے اعتبار سے ملتے جلتے ہوں، تمیز و تفریق بڑا دشوار کام ہے۔ البتہ مختلف قسم کے فقہی مکاتب خیال میں فرق کرنا چندان مشکل نہیں۔ کیوں کہ جب دو طریقوں میں کافی فاصلہ پایا جاتا ہو۔ تو یہی بعید اختلاف ان میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ بخلاف ازیں جب دونوں میں ترقیبی مماثلت پائی جاتی ہو یہاں تک کہ ان کا نام بھی ایک ہو اندریں صورت بڑی گہری تلاش و تفتیش کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اور ہر طرز فکر کو جداگانہ ترازو میں تولنا پڑتا ہے۔ تب کہیں جا کر ان کی مماثلت و مشابہت کے علی الرغم ان کا باہمی فرق واضح ہو پاتا ہے۔

**ابن حزم کی فقہ کی خصوصیات :-** بلاشبہ ابن حزم قیاس کو تسلیم نہیں کرتے اور اس پر بڑی کڑی تنقید کرتے ہیں بلکہ استحسان بھی ان کی نقد و جرح سے نہیں بچتا۔ سوال یہ ہے کہ کیا نصوص و آثار ان کی جملہ استنباطات میں ان کا ساتھ دیتے تھے؟

ابن حزم نے مسائل میں اجتہاد کیا۔ فروعاً کو چھانٹا۔ فقہی مسائل کو مختلف شاخوں میں تقسیم کیا۔ آپ کی کتاب میں مختلف قسم کے فروعاً کا ذکر ملتا ہے۔ اب طبعاً ابن حزم کے ہاں، درجہ مرتبہ اعلیٰ ابن حزم کا ترجمہ سعودی عرب کی ایک پارٹی (باقی اگلے صفحہ پر)

یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا جملہ فروعات و استنباطات میں ابن حزم کے یہاں آثار و نصوص موجود تھے؟ بلاشبہ ان کے فقہی دراست میں اقوال و آثار کا بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے۔ وہ اقوال صحابہ و تابعین سے استناد کرتے ہیں اور احادیث صحیحہ مرفوعہ خمورہ کے ساتھ ساتھ مرسل و منقطع احادیث کو بھی سند کے طور پر لاتے ہیں بشرطیکہ وہ موضوع نہ ہوں۔ بایں ہمہ ہم نہیں سمجھتے کہ فروعات کے جملہ احکام میں جن کی نفی و اثبات کے وہ درپے ہوتے تھے ان کو شرعی دلائل مل جایا کرتے تھے اتنا ضروری ہے کہ ان کے اجتہاد میں ایک طرح کا استنباط پایا جاتا ہے خواہ اس کی مقصد ایک ہی ہو نیز یہ کہ انہوں نے نصوص و آثار کو اپنے اجتہاد کی اساس قرار دیا۔ فروعات کو چھاپنا، اصول وضع کئے پھر ان قواعد سے ان کے مناسب فروعات اخذ کئے اور ان سے نتائج و ثمرات برآمد کئے۔

پھر یہ استنباط کیسا؟ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے لئے بڑے غور و فکر کی ضرورت ہے ہم یہ نہیں کہتا چاہتے کہ ابن حزم قیاس سے احتراز و اجتناب کی تلقین کرنے کے باوجود خود قیاس کرنے لگے اور اس کا بطلان ثابت کرتے کرتے اس سے اخذ و استخراج کر بیٹھے۔ آپ نے تو قیاس کے ابطال میں مقصد و کتب تصنیف کر ڈالیں پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ آپ اس سے استخراج کرتے۔ ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں۔ ہم صرف یہ جاننے کے درپے ہیں کہ نصوص و آثار کی عدم موجودگی کی صورت میں آپ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس ضمن میں آپ کا طریق و مہناج معلوم کرنے کے لئے بڑے وسیع مطالعہ کی ضرورت ہے۔ تاکہ آپ کا فقہی مسلک جیسا کچھ بھی تھا کھر کر سامنے آ جائے اور اس میں لکھنے والے کی مرضی کو دخل نہ ہو۔ اور نہ اس پر اس کے رائے کی چھاپ ہو بلکہ صرف صاحب مذہب (ابن حزم) کے افکار و آراء کی عکاسی کی گئی ہو۔

**ابن حزم اور ان کا عصر و ماحول** :- اس میں شبہ نہیں کہ ہر عالم اپنے گرد و پیش اور اس میں بھی شدید تاثر پایا جاتا تھا اور آپ بھی اس دور کے ثمرات و نتائج سے مستفید و متاثر ہوئے بغیر نہ سکے۔ اگرچہ ابن حزم اور فقہاء عصر کے مابین جیل و پیکار اور کشمکش بھی جاری ہی ایک طرف مالکی فقہاء کا جھگڑنا تھا اور دوسری جانب ابن حزم شافعی فقہ کو اپنائے ہوئے تھے۔

بعد کے لئے کو یہ ہے۔ یہ کتاب گیارہ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے، سعودی ہاؤس کے خرچ پر یہ کتاب لاہور کے المکتبۃ السلفیہ میں زیر طبع ہے اور اس کی دو جلدیں زیر طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ غلام احمد بریلوی ۱۱ جولائی ۱۹۸۷ء

جلد ہی آپ نے ظاہری فقہ کا لبادہ اوڑھ لیا اور اس کی ممانعت و حمایت میں لگ گئے اور جلد مناظرہ میں شدت و حدت سے کام لینے لگے۔ ایک عالم کے ماحول اور گرد و پیش سے متاثر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ معاصر علماء سے اس کے تعلقات خوشگوار ہوں اور ان میں باہم موافقت و موافقت پائی جاتی ہو۔ بعض اوقات مخالفت موافق کی نسبت اپنے ماحول اور گرد و پیش کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ یہی حال ابن حزم کا ہے وہ معاصر فقہاء کی نسبت روح عصر کے زیادہ قریب تھے آپ جانتے ہیں کلاہنوں نے عشق اور عشاق کے بائے میں بھی لکھا ہے۔ اس وقت اندلس میں دولت کی ربیل پیل تھی۔ ملک سرسبز و شاداب اور خوشحال تھا۔ خوشحال طبقہ ہر اعتبار سے نارغ اہل تھا۔ یہ اسباب اس دور میں غزل گوئی اور شعر و ادب کے محرک ثابت ہوئے تخیل کی جولانوں اور بلند پروازیوں نے علم و ادب کی کسی وادی کو پامال کئے بغیر نہ چھوڑا۔ اندریں حالات جو عالم حسن و عشق کی وادی میں قدم رکھ کر ان کے بائے میں کھل کر اظہار رائے کرتا اور پیش آمدہ حالات کے اسباب بیان کرتا ہے۔ وہ اس شخص کی نسبت روح عصر سے زیادہ قریب ہے جو اسے لگتا ہے تصور کرتا اور اسے باعث حرج قرار دیتا ہے۔ اور اس پر طرہ یہ کہ ابن حزم کی ایسی تحریریں ہیں علامتہ وقت نظر اور ان کا مخصوص طرز فکر و نظر نمایاں ہے۔ اس سے عیاں ہے کہ آپ اپنے ماحول سے متاثر ہوئے اور اسے متاثر کیا۔ اسی میں شبہ نہیں کہ وہ زمانہ دولت و ثروت کے اعتبار سے بڑا خوشحال تھا ایسے دور میں فکری تحریکات کا اٹھنا علمی و نظری اختلافات کا نمودار ہونا اور عقلی مناہج و مسالک کا بڑے کاراؤنا بالکل لمبی امر ہے۔ ایک عالم دین اپنے قولے فکری کو ہر طرح کی غذا بہم پہنچاتا ہے اور جب وہ غذا اس میں متمثل ہو جاتا ہے تو وہ علم کی ایک جدید قسم لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے جو اس کی ذات سے وابستہ اور پیوستہ ہوتی ہے اور جس کے عناصر وہ اپنی شخصی قوت سے فراہم کرتا ہے۔

بلاد اندلس دیگر اسلامی ممالک

**عمر بن حزم میں اہل اسلام اور عیسائیوں کا اختلاط :-** کی نسبت عیسائی علاقوں سے قریب تر تھے۔ بلکہ مسلمان بلاد فرنگ کے وسط تک گھس آئے تھے اور عیسائی علاقوں پر دھاوا بول دیا تھا۔ عیسائیوں کے بعض علاقے مملکت اندلس کے قریب بلکہ اسلامی سلطنت کا جزو تھے آغاز کار میں عیسائی بڑے مجرور و کمسار سے جزیرہ دینے پر رضامند ہو گئے۔ آخر کار مسلمانوں کی ایذا کا باعث بنے اور اپنے شکر دوں کو اندلس کی اسلامی سلطنت کے وسط میں داخل کر دیا۔

مسلمانوں اور عیسائیوں کا یہ میل جول مادی اختلاط کے ساتھ ساتھ فکری آمیزش کا موجب ہوا اور یا ہم اجسام کے میل ملاپ نے علمی افکار و آراء کے اختلاط کی داغ بیل ڈالی۔ ابن حزم کے دور میں اور اس کے بعد قرطبہ کے مدارس یہود و نصاریٰ سے پڑھتے جو منطق و فلسفہ جیسے عقلی علوم حاصل کرنے آتے تھے۔ ان علوم کی تحصیل کے بعد وہ مسلمانوں کے افکار میں ایسے خیالات کی آمیزش کرتے جس سے مسلمان انگشت بدندان رہ جاتے۔ وہ مسلمانوں سے پاکیزہ خیالات اخذ کرتے اور ان میں شکوک و شبہات کو گھیر پیتے۔ بلاشبہ ابن حزم ان فکری نزاعات و مجادلات سے متاثر ہوئے بغیر رہے ان کا بطلان ثابت کرنے کے لیے کمر ہمت باندھی اور حقی و صداقت کے کشف و اظہار کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا۔ آپ کی گراں بہا تصانیف اس کا زندہ ثبوت ہیں اور ایسے حقائق سے بھر پور ہیں۔ شاید ان دانشور شکوک و شبہات کا تقاضا ہے کہ ابن حزم کے طرز بحث و نظر میں شدت و وحدت پیدا ہو گئی

**عصر ابن حزم میں صرف اہل اسلام اور فرنگ کے مابین ہی اسلامی افکار کی وحدت :-** فکری آمیزش وقوع پذیر نہیں ہوئی بلکہ اس میں بغداد اور

اس کے قریب و جوار کے مشرقی علوم و آداب مغربی افکار اور اندلسی مسلمانوں کے علوم و فنون سے گھل مل گئے۔ تمام بلاد اسلامیہ میں اسلامی افکار اپنے غایات و مقاصد کے اعتبار سے متحد تھے۔ کیوں کہ اسلامی افکار کا معیار قرآن تھا جو وحدت کا جامع ہے۔ اسی طرح حدیث نبوی بھی اسلامی اذکار کی شیرازہ بندی کے لیے زبردست معاون تھی۔ مگر وطنیت بھی کسی حد تک تفریق فکری و نظر کا موجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اندلس میں جو فقہی مسلک رائج تھا۔ عراق میں اس کا چنداں غلبہ نہ تھا۔ اندلس میں مالکی فقہ کا چرچا تھا۔ مغرب کو چھوڑ کر دیگر بلاد اسلامیہ میں حنفی و شافعی فقہ کا چلن تھا۔ کسی ملک میں اسی ادب و فن کا سکہ چلتا ہے جو رنگ و شکل میں اس کے ہم آہنگ ہو۔ مصر ابن حزم میں اندلس مشرقی اور مغربی افکار کا سنگم بن گیا تھا۔ مشرق سے علماء کے وفد مغرب کو جلتے مشرق کے بعض علماء یہ جانتے تھے کہ اپنے علوم و آداب کو بیک وقت مشرق و مغرب میں پھیلائیں، مثلاً کتاب الاغانی کے مصنف کا خیال تھا کہ اپنی کتاب کو اندلس میں پھیلانے سے قبل اسے عراق کے لوگوں سے متعارف نہیں کرائیں گے اور انہوں نے ایسا کر بھی دیا۔ یہ فکری اختلاط ابن حزم کے طرز فکر و نظر پر اثر انداز ہوا اور شاید دوسرے علماء کی نسبت وہ اس سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں وجہ ہے کہ پہلے وہ شافعی المسلک تھے حالانکہ اندلس میں یہ مذہب رائج نہ تھا۔ پھر اندلس میں حنفی ہوئے تو ظاہری فقہ کے پابند ہو گئے۔ باوجودیکہ وہاں اس کا غلبہ نہ تھا۔

**عصر ابن حزم میں علمی کتب کی فراوانی :-** جب ابن حزم نے آنکھیں کھولیں تو اندلس میں علوم و فنون کی بڑی گرم بازاری دیکھی۔ اندلس کے اموی سلاطین مشرق میں اپنے چچا ناد بھائیوں کو اپنا حرلیت سمجھتے تھے۔ چنانچہ عباسیوں ہی کی طرح ان کی مجالس میں علماء کی بھیڑ بھاڑ کے مناظر دیکھے جانے لگے۔ کتابوں سے لائبریریاں معمور ہو گئیں۔ ابن حزم نے پچھتم خود یہ کتابیں دیکھیں اور اپنی کتابوں میں ان کی کثرت کا آنکھوں دیکھا حال بیان کیا۔  
نفع الطیب میں لکھا ہے :-

”ابو محمد ابن حزم فرماتے ہیں مجھے تلید النسخی نے جو دار بنی مروان میں لائبریرین تھے بتایا کہ جن فہرستوں میں کتابوں کے نام درج تھے ان کی تعداد چوالیس تھی۔ بہر فرست بیس صفحات پر مشتمل تھی اور ان میں کتابوں کے سوا اور کچھ درج نہ تھا۔  
علمی کتب وہ خاموش استاد ہیں جو اگرچہ کسی سے ہم کلام نہیں ہوتے مگر ان کے اوراق میں علوم و فنون کا بیش بہا ذخیرہ جمع ہوتا ہے اور اس طرح بھی قسم کے لوگ ہر دور میں ان سے نفع انداز ہوتے اور کتابیں انہیں آداب و علوم کا درس دیتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی عالم کی سیرت و سوانح لکھتے وقت یہ بتانا بڑا دشوار ہے کہ وہ کن لوگوں سے اثر انداز ہوا اور جب تک وہ از خود اسکا اکتفا نہ کرے کہ وہ کس عالم یا کس کتاب سے زیادہ متاثر ہوا اس کا سراغ لگانا آسان نہیں۔ کیوں کہ اس کے اساتذہ متعدد ہوتے ہیں جن میں اکثر کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں ہوتا اور جن کا ذکر کیا جاتا ہے وہ انکی نسبت کم ہوتے ہیں جن سے آگاہی حاصل نہیں ہوتی۔ البتہ نظری نگری شاہدیت و حاکمیت سے کسی حد تک پتہ چل جاتا ہے کہ ان میں باہم فکری آئینش کہاں تک پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کتب کی وہ جھمار ہو جو ابن حزم کے دور میں تھی اور اخذ و تعلق کے ذرائع عام ہوں تو کسی سیرت نویس پر ان علوم و افکار کی نشاندہی کرنا ضروری ہوتا ہے جن کا سکہ اس دور میں چلتا ہو۔ اسی طرح اس دور میں جو علوم مدون ہو چکے تھے مختلف علوم و فنون میں جو مبسوط کتابیں اس عصر میں رائج تھیں ان سب کا ذکر و بیان انہیں ضروری ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بتانا بھی ناگزیر ہے کہ وہ کن جامع کتب سے بہرہ یاب ہوا اور اس نے کن جہاں ذہن دقت کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔“

**عصر ابن حزم میں سیاسی اضطراب :-** ابن حزم کا دور و عصر سیاسی اضطراب کا دور تھا۔ ایک سلطنت رُو بزوال تھی اور دوسری



حکومت اس کی جگہ لے رہی تھی، لوگوں کے ذہنی افکار میں سخت اضطراب پایا جاتا تھا حکومتِ حکام کی تبدیلی کے باعث رعایا پریشان حال تھی۔ ابن حزم اس دور میں پیدا ہوئے جب اموی سلطنت کا چراغ ٹٹھا رہا تھا۔ عنان اقتدار پر اس وقت ابوالمنصور عامر کا قبضہ تھا۔ بنو امیہ کبھی تختِ حکومت پر متمکن ہوتے اور کبھی محروم اقتدار!

دراصل اندلسی عوام کو سیاسیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ مشرق کا حال اس سے مختلف تھا۔ مشرقی عوام سیاسی اضطرابات میں برابر کے شریک ہوتے تھے یا سیاست کی آگ میں جل جہنم جاتے تھے مگر اندلس کے رہنے والے سیاسیات سے الگ تھلگ رہے۔ اس میں شامل نہ ہوئے اور آتشِ سیاست میں جلنا انہیں گوارا نہ ہوا۔ جب اندلس کے مسلم سلاطین کی فائدہ جگلی شہادت اختیار کر گئی تو سب سے پہلے بنو امیہ کے دشمن بربر نے اسے غنیمت سمجھا۔ پھر اس دشمن (عیسائیوں) نے اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جو ایسے موقع کی تاک میں تھا اور مسلمانوں کے علاقہ کو ایک ایک کر کے ہڑپ کر لیا، یہ حالات تھے جو اہل اندلس کی سیاسی سیداری کا موجب ہوئے اور انہیں پتا چلا کہ وہ کن حالات سے دو چار ہیں۔ سُبْحَانَ مَنْ يَدْرُسُ الْاَذْفُ ذَمَّتْ عَلَيْهِهَا۔

ابن حزم کا تعلق اس خاندان سے تھا جس نے عملی سیاست میں حصہ لیا۔ انہوں نے اوران کے والد نے اس میں خاصا نام پیدا کیا۔ ان کے والد وزیر تھے۔ وہ خود بھی سنا وزارت پر جلوہ افروز رہے۔ آغا خانہ کار میں انہوں نے وزارت و امارت کے تلخ و شیریں کا ذائقہ چکھا۔ آخر کار انہیں اس کے تلخ نتائج و ثمرات بھگتنا پڑے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سیاست سے کنارہ کش ہو کر علم کی طرف متوجہ ہوئے اور بیش قیمت کتب کا قیمتی ذخیرہ یا دار چھپوڑا۔ جن کی بنا پر آپ کا نام زندہ جاوید ہو گیا۔ یہ ابدی زندگی آپ کو علم کے طفیل ملی، ریاست و سیاست کے نتیجے میں نہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ جو چیز روح سے وابستہ ہوتی ہے وہ ابدی زندگی پاتی ہے۔ اور مادی چیزیں جلد فنا ہو جاتی ہیں۔ یہ چیز آگے چل کر اپنے موقع پر آئے گی۔

الْاَلْبَسُ كَالْاَلْبَسِ مَحْمُولٌ :- اگر طبعی و فطری ماحول افکار و رجحانات کی تکوین پر اثر انداز ہو سکتا ہے تو اس میں شبہ نہیں کہ اندلس کا گرد و پیش بھی ابن حزم کو متاثر کئے بغیر نہ رہا ہو گا۔ ابن حزم اندلس کے دلغریب اور پرکشش پہاڑوں میں سکونت پذیر تھے جسے رب العظیم نے دیکھنے والوں کے لیے بڑا جاذب نظر بنا یا ہے اندلس

کے باغات بڑے کشادہ زمین بڑی سرسبز و شاداب اور چراگاہیں نہایت بہری بھری تھیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس دور کا اندلس ۷

اگر فروس بر روئے زمین است

ہیں است و ہمیں است وہیں است

کا مصداق تھا۔ وہ ریحانتہ الاسلام تھا اور اس کی ہر چیز حسین تھی۔ صاف و شفاف پانی کی نہیاں اُبلتے ہوئے چشمے پہاڑوں اور وادیوں میں عجیب منظر دکھاتے تھے۔ یہ نظری مناظر کھنے والے پر پڑا خوشگوار اثر ڈالتے ہیں۔ ان سے ذہن میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ احساسات میں لطافت و نزاکت آتی اور ذوق میں جدت و وحدت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سبھی اثرات ابن حزم پر نمایاں تھے۔ وہ ایک ایسے کسب تھے جو ہر چیز کے حسن و جمال سے مسحور ہو جاتے تھے۔ وہ حسن خواہ نظری مناظر میں سچے کائنات عالم ہیں، ہر باہمی نوع انسان میں پایا جاتا ہو یہ سحر کاری ان کے رواں دواں انداز نگارش ان کی تعبیر و بیان کے حسن و جمال اور ان کی توحی و تصویریں نمایاں ہے۔

اس کے پہلو بہ پہلو ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ایک سحت مزاج فقہ بھی تھے جن کے طرزِ جمل و مناظرہ میں بڑی درشتی پائی جاتی تھی۔ اس کی انتہا یہ ہے کہ آپ کے متعلق ایک فقرہ مشہور ہے۔ "ابن حزم علم سے واقف تھے مگر علم کی سیاست سے آگاہ نہ تھے"۔ جیسا کہ ابھی مذکور ہوا۔ اس درشتی طبع کی وجہ یہ تھی کہ اندلس کے فروس ارضی میں اس عالمِ جلیل کی زندگی چنداں آرام و راحت سے بسر نہیں ہو رہی تھی۔ بلکہ یہ عالم اور وزیر (ابن حزم) جو کسی وقت سندھ و امارت کی زینت تھا شدید ترین اذیت سے دوچار ہوا۔ آپ کو جلا وطن کیا گیا۔ قید خانہ تک میں ڈالا گیا۔ آغاز زندگی میں ناز و نعمت کے مزے لوٹے۔ زندگی کا نصف آخر جو رستہ تم کے جہنم کی نذر ہوا۔ اگرچہ مال کی کمی اس وقت بھی نہ تھی۔ باوجودیکہ جو رشتہ میں بہت سا مال ضائع ہو چکا تھا مگر باقی ماندہ مال اتنا کم نہ تھا کہ آپ کو مفلس و قلاش بنا دیتا۔

ابن حزم کے شدید ترین مخالف علماء تھے جو لوگوں کو آپ کے خلاف بھڑکاتے تھے۔ علماء کی عداوت کے دو سبب تھے۔ پہلا یہ کہ ابن حزم ظاہری فقہ کے پابند تھے۔ دوسرا یہ کہ ابن حزم علماء کی مخالفت کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ جب ان کی تردید کے درپے ہوتے تو انہیں خوب اُڑے ہاتھوں لیتے۔ اگر ابن حزم علماء کے خلاف درشت الفاظ استعمال کرتے تو علماء اقوال کا جواب انعال سے دیتے جو ابن حزم کے اقوال سے زیادہ تند و تیز ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے



کہ یہ طبیعت المزاج حرم طبع ادیب (ابن حزم) مخالفین سے خطاب کرتے وقت شدت اختیار کر لیتا تھا اگرچہ تیز زبانی میں سبقت علماء ہی کی طرف سے ہوتی تھی اور عداوت کا آغاز بھی ان ہی کی جانب سے ہوتا تھا۔ ایسے موقع پر ان بھی امور پر روشنی ڈالی جائے گی۔

**ابن حزم کی فنی نثر:** یہ حالات کی اجمالی تصویر تھی جسے کسی طرح بھی مکمل نہیں کیا جاسکتا۔ ہم نے مجلہت میں اسے پیش کر دیا ہے۔ تاکہ قاری یہ اندازہ کر سکے کہ اس سیرت میں ہمارا طریق و مہنہ کیا ہوگا اور اس عظیم امام فقیہ زبردست مناظر اور لائق ترین انشا پرداز ادیب کی سوانح نویسی میں ہم کس راہ پر گامزن ہوں گے۔

مندرجہ بالا طرز و مہنہ کو مکمل یا نامکمل طور پر بروئے کار لانا اگرچہ بڑا دشوار ہے تاہم اس کا تقاضا ہے کہ ہم سیرت ابن حزم میں ایک ایسے نئے باب کا اضافہ کریں جو ائمہ کی سیرت و سوانح میں شامل نہیں جن کے حالات زندگی کھنے کی سعادت قبل ازیں ہمیں حاصل ہو چکی ہے۔ ابن حزم کے سوانح اس وقت تک تکمیل پذیر نہیں ہو سکتے جب تک فنی نثر سے متعلق ان کے اسلوب نگارش پر بحث نہ کی جائے۔ اگرچہ فنی نثر کا فقہ سے کوئی تعلق نہیں مگر یہ بات کسی طرح درست نہیں معلوم ہوتی کہ ابن حزم کا سیرت نویسی اسے قلم انداز کرے۔ بلاشبہ ابن حزم کی فنی نثر کا بیان بالاختصار ہوگا اور اس میں طوالت سے کام نہیں لیا جائے گا۔ یا بالفاظ مناسب اس میں طریق ایجاز کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ استیعاب کو۔ تاکہ ہمارا اصلی مقصد ہاتھ سے نہ جاتا ہے اور وہ ہے عالم علوم اسلامیہ اور جلیل القدر محدث و فقیہ — ابن حزم — کی سیرت و سوانح کا ذکر بیان بارگاہ ایزدی میں دست برد عا ہوں کہ وہ ہمارے لیے مشکلات کو آسان کرے اور ہمیں اس کام کی توفیق عطا فرمائے جس میں ہماری جھلانی مضمحل ہو۔

# ابن حزم کی سرگزشت حیات

ولادت :- ۳۸۴ — ۴۵۴ھ

آپ کا اسم گرامی

ابن حزم کا نام و نسب :- علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن سفیان ابن یزید اور کنیت ابو محمد تھی۔ اپنی تصانیف میں آپ صرف اپنی کنیت ذکر کرتے ہیں۔ آپ نے ابن حزم کے نام سے شہرت پائی۔

ولادت :- کسی بڑے عالم کی سیرت و سوانح لکھنے والے کے لئے اس کی تاریخ ولادت کا متعین کرنا چندان آسان نہیں۔ البتہ تاریخ وفات متعین ہوتی ہے۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ پیدائش کے وقت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بڑا ہو کر عظیم عالم بنے گا اس کے برعکس عند الوفا وہ مشہور ہو چکا ہوتا ہے لہذا ولادت کا وقت ازراہ تحقیق نامعلوم اور وفات کا وقت جانا پہچانا ہوتا ہے مگر ابن حزم کے یہاں معاملہ برعکس ہے۔ کیوں کہ ان کی ولادت کا صرف سن و سال ہی متعین اور مؤرخ نہیں بلکہ ہینین دن اور وہ خاص وقت تک معلوم ہے جب وہ تولد ہوئے۔ ابن حزم نے اپنے ایک معاصر کے نام ایک مکتوب لکھا اور اس میں اپنی ولادت سے متعلق یہ تفصیلات تحریر کیں۔ وہ معاصر قاضی صاحبانہ لسی تھے۔ ابن حزم نے اپنے مکتوب میں لکھا کہ وہ ۳۸۴ھ میں ماہ رمضان کی آخری تاریخ بعد از فجر و قبل از طلوع آفتاب پیدا ہوئے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کے اقارب و اعزہ اپنے بچوں کی تاریخ ولادت کا کتنا اہتمام کرتے تھے۔ ورنہ ابن حزم کے لئے یہ تفصیلات بیان کرنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔ اس سے یہ حقیقت بھی اجاگر ہوتی ہے کہ اس دور میں اندلس کے لوگ کتنے ترقی یافتہ

سلہ قاضی صاحبانہ لسی المتوفی ۶۲۰ھ لہجقات الامم آپ کی تصنیف ہے (مصنف)

اور ہذب تھے اور اپنے بچوں کی تاریخ ولادت تک لکھ لیا کرتے تھے۔ مزید برآں اس سے ابن حزم کی اصالت و نجابت پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ ان کا خاندان حضارت و تہذیب کے کس بلند مرتبہ پر فائز تھا جو ایسی چیزوں کا اہتمام کرتا۔

سابقاً ذکر کردہ تاریخ پر ابن حزم کے تمام سیرت نویس متفق ہیں  
تاریخ ولادت و وفات :- کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ بخلاف ازبلیس یا قوت مجمل الادبہ  
 میں قاضی صاعد سے نقل کرتے ہیں :-

”ابن حزم نے بذات خود مجھے تحریر کیا کہ وہ (ابن حزم) ماہ رمضان کے آخر در بعد از نماز فجر  
 تولد ہوئے اور اب ان کی عمر ایک ماہ کم بہتر سال ہو چکی ہے۔“

اس تحریر پر طائرانہ نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں کاتب سے  
 غلطی سرزد ہو گئی ہے۔ کیونکہ جب معجم الادبہ کے بیان کے مطابق ابن حزم کی وفات اور شعبان  
 ۴۵۶ھ میں وقوع پذیر ہوئی تو ان کی عمر ایک ماہ کم بہتر سال جب بنتی ہے، کہ ان کا سال ولادت  
 ۳۸۴ھ اور رمضان ہونہ کہ ۳۸۳ھ۔ کیونکہ اگر ۳۸۳ھ کو ان کا سال ولادت اور ۳۵۶ھ کو سن  
 وفات قرار دیا جائے تو ان کی عمر بوقت وفات تہتر سال ہوگی نہ کہ بہتر بنا، بریں یا قوت کا بیان خود  
 اس تحریف لفظی کا شاہد عدل ہے۔ مزید برآں یا قوت نے اس تاریخ کو قاضی صاعد کی جانب منسوب  
 کیا ہے اور قاضی موہوت سے منقول ہے کہ خود ابن حزم نے اپنے مکتوب میں اپنا سن ولادت ۳۸۴ھ  
 تحریر کیا تھا اور ۳۸۳ھ نہیں۔ ابن حزم قرطبہ کی مشرقی جانب پیدا ہوئے تھے۔

## ابن حزم کا حسب نسب

ابن حزم نے علم سے نام پایا حسب نسب سے نہیں۔ تاہم  
 ان کے اکابر اندلسی حکومت میں مندوزارت کی زینت رہتے  
 تھے۔ وہ خود بھی بعض حکام کے وزیر رہ چکے تھے۔ مگر ان کا ذاتی نظریہ تھا کہ عظمت و شرافت اور  
 سلامت و عزت علم کے وابستہ فزاک ہونے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ وہ علم ہی کے  
 ہو کر رہ گئے اور علم ہی کی بدولت شہرت عام اور بقلے درام حاصل کی انہوں نے تاریخ کے اوراق میں  
 ایک عظیم فقیہ مورخ کاتب اور شام کی حیثیت سے جگہ پائی۔ کتابل میں مذکور ہے کہ آپ ایک  
 فارسی خاندان کی جانب منسوب تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے دادا یزید فارسی الاصل تھے  
 اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھائی یزید بن ابی سفیان — جن کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ  
 عنہ نے اس اولین لشکر کا سپہ سالار قرار دیا تھا جو ملک شام کو فتح کرنے گیا کے حلیف تھے۔ ان  
 سے معلوم ہوا کہ وہ قرشی الاولاد اور فارسی الاصل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم بنو امیر کے طرفداران  
 کے دوستوں کے دوست اور دشمنوں کے دشمن تھے دراصل وفا شعار کا یہ جذبہ ابن حزم کو  
 اپنے آباؤ سے ورثہ میں ملا۔ ابن حزم بہت سی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ وہ خصوصی عادات و خصائل  
 کے حامل اور بہترین اخلاق سے آراستہ و پیراستہ تھے۔

بنو امیر جب ترک وطن کر کے اندلس گئے اور وہاں اپنی حکومت قائم کی تو ابن حزم کے جد اعلیٰ بھی  
 ان کے رفیق سفر تھے۔ ان کا خاندان "منف لشم" نامی بستی میں فروکش ہوا۔ جو عرب الاندلس کے  
 علاقہ الزادیہ کے ضلع ادنبہ کے مضافات میں واقع ہے۔ ادنبہ علاقہ بلبل کا ایک شہر ہے۔ ابن حزم  
 کے خاندان میں سے پہلا شخص جو اندلس میں بیچا ان کا جد اعلیٰ خلف تھا۔ اندلس میں پہلے دن ہی

سے ان کا خاندان عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ نتیجہ میں خاقان کا بیان ہے۔  
 ”ابن حزم کے اقارب و اعزہ علم و ادب اور حسب و نسب دونوں اعتبار سے ممتاز  
 ہیں۔ انہیں علمی عظمت و رفعت بھی حاصل ہے اور جاہ و مجد سے بھی بہرہ ور ہیں۔“

**حسب و نسب میں اختلاف** اکثر مورخین اسی کے قائل ہیں، مگر ابو مردان اور ابن حبان اس  
 کے خلاف ہیں۔ یا قوت نے عم الامداد میں مندرجہ ذیل  
 بیان ابو مردان مذکور سے نقل کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:-

”ابن حزم کو ناری نسب قرار دینا بھی ایک عجوبہ سے کم نہیں کہ ان کے والداندس  
 پہنچ گئے اور ان کا باقی خاندان عرصہ دراز کے بعد اندلس میں ان سے اس وقت  
 جا ملا، جب ابن حزم کے والد نذر گوجار بن کا نام احمد بن سید تھا اور جو بڑے دانشمند  
 آدمی تھے اپنے اولیاء نعمت بنو امیہ کے طفیل منبر وزارت پر متمکن ہوئے۔ کیوں کہ  
 بنو امیہ سے ان کا نسبی رشتہ کوئی نہ تھا۔ یہ روایت اس لئے درست نہیں کہ ابن حزم  
 کے والد ایک گنم آدمی تھے جو علاقہ لبید میں سکونت پذیر تھے اور عربی الاصل نہ تھے۔  
 آپ کے دادا مشرف باسلام ہوئے۔ ان کے اسلاف میں کوئی بڑا آدمی نہیں  
 گذرا تھا۔ ابن حزم کے والد پہلے شخص تھے جنہوں نے ذاتی صلاحیت، اخلاق ناضلہ  
 عقل و دانش، جرات و جلاوت اور خوبی رائے و تدبیر کے بل بوتے پر نام پیدا کیا  
 آئندہ نسل کے لیے وہ ایک بہترین اصل قرار پائے اور اپنی اولاد و احفاد کو سابقہ  
 اجداد کی طرف نسبت کرنے سے بے نیاز کر دیا۔ اس خاندان کو جو عزت و احترام نصیب  
 ہوا وہ بہر ترقی تھا۔ اور اس کی ذاتی شرافت و نجابت نہ ہونے کے برابر تھی۔ جب ابن  
 حزم ’لبید‘ کے ٹیلہ پر نزل فرمائے اجلال ہوئے (پیدا ہوئے) پھر وہاں سے ادب و ناس  
 کے قلعہ اصغر پر قدم رکھا۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ آپ نے کس طرح رفعت و  
 عظمت سے بہرہ وافر پایا۔ یہ منصب عالی ان کو آخر غلطی یا جہالت کی بنا پر نہیں  
 مل گیا بلکہ آپ وسیع علم اور اس رسمی قرابت کے طفیل اس بلند مرتبہ پر فائز ہوئے  
 جس کے آپ چنداں اطاعت گزار نہ تھے۔ آپ نے اس رسمی قرابت سے  
 ایسا جوڑ لگایا جو بے حد پائدار ہے اور کبھی ٹوٹنے والا نہیں ہے۔“

لے عم الامداد ج ۱۲ ص ۲۵۰ نیز الذخیرہ از ابن کثیر، ص ۴۱۲ اول قسم اول ص ۱۴۳

ابن حیان کا بیان اس امر کی غازی کرتا ہے کہ ان  
ابن حزم فارسی الاصل اموی الاولاد تھے کی رائے میں ابن حزم کا فارسی الاصل ہونا شکوک  
 ہے اور بات بھی پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ وہ بنو امیہ کے تعلقدار تھے، اس کی دلیل وہ یہ دیتے  
 ہیں کہ فارسی النسب ہونے کے دعویٰ سے قبل صرف یہی بات معروف تھی کہ آپ علاقہ بلخ کے  
 عجمیوں میں سے تھے اور آپ کے دادا نے نصرانیت کو خیر باد کہہ کر اسلام قبول کیا تھا، وہ اس پر تعجب  
 کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن حزم بلخ کے ٹیلوں سے چل کر جو اندلس میں واقع ہیں فارس کے تعلق  
 اِصلح ہیں کیونکہ پہنچ گئے۔ ابن حیان پھر بیان کرتے ہیں کہ ابن حزم کے والد سے پہلے ان کے  
 خاندان میں کوئی معروف شخص نہیں گزرا صرف انہوں نے ہی بعد والوں کے لئے شرف و مجد کی  
 راہ ہموار کی یہ ہے ابن حیان کا کلام اور ان کے شکوک و شبہات!

اب ہم اس پر مختصر تبصرہ کرتے ہیں:-

ابن حیان کا کلام فتح بن خاقان کے نظریہ سے متصادم ہے۔ فتح بن خاقان کا قول ہے  
 کہ بنو حزم علم و ادب کے ساتھ ساتھ مجدد و شرافت سے بہرہ ور تھے۔ یہ جیسا ممکن ہے کہ انہیں نسبی  
 اصالت و شہرت حاصل ہو۔ مزید برآں علامہ مقرئ بھی ابن حزم کے فارسی الاصل ہونے کے  
 قائل ہیں، محدث ذہبی اور دیگر مورخین کی رائے بھی یہی ہے گویا ان کے فارسی الاصل ہونے پر علماء  
 کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ علامہ ذہبی ابن حزم کے معاصر قاضی صاعد سے نقل کرتے ہوئے ابن حزم  
 کی تعریف و توصیف میں فرماتے ہیں:-

”علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بنو امیہ کے تعلقدار تھے۔  
 وہ فارسی الاصل آندلسی اور قرطبی تھے“

اس میں شبہ نہیں کہ آپ کا فارسی الاصل ہونا ہی مشہور ہے۔ اکثر مورخین نے یہ بات قاضی  
 صاعد سے نقل کی ہے جو ابن حزم کے ہم عصر تھے۔ ابن حزم نے بذات خود بھی یہی بیان کیا ہے۔  
 اور ان کے معاصرین میں سے ابن حیان کے سوا کسی نے اسے جھٹلایا نہیں۔ عین ممکن ہے کہ یہ ان فقہاء کی افسانہ  
 طرازی ہو جن کے خلاف ابن حزم بزور آواز مانتے تھے۔ کیونکہ ابن حزم ان کے خلاف مجادلات میں کافی تند و تیز تھے  
 یہی وجہ ہے کہ محض معاند فقہاء کے قول کی بنا پر ہم ابن حزم کے فارسی الاصل ہونے کے دعویٰ کی تکذیب

نہیں کر سکتے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نبض و عداوت کی کڑھم سازی ہو۔

ہماری نگاہ میں یہ امر اپنی جگہ طبری اہمیت رکھتا ہے کہ ابن حزم ابن حزم کے خاندان میں اسلام کہہ سکتا ہے کہ کب مشرف باسلام ہوا، کیا وہ پہلے عیاشی تھے اور سب سے پہلے ابن حزم کے دادا سعیدہ حلقہ بگوش اسلام ہوئے جیسا کہ ابن حیان کا بیان ہے۔ یا یہ کہ ان کے آباء و اجداد قدیم الاسلام تھے اور جب وہ امویوں کے ساتھ وارد اندلس ہوئے اس وقت بھی مسلمان تھے۔ بلاشبہ یہ اختلاف ان کی اصالت نسبی پر مبنی ہے۔ اگر ان کو فارسی الاصل تسلیم کر لیا جائے اور ان کے دادا کو یزید بن ابی سفیان کا حلیف تصور کر لیا جائے تو ان کا قدیم الاسلام ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے جس دادا نے عقدِ موالات کیا تھا وہ ضرور مسلمان ہوں گے جیسا کہ اس زمانہ میں دستور تھا کہ صرف مسلمانوں سے موالات کا رشتہ قائم کیا جاتا تھا۔ ابن حزم کے دادا نے یزید بن ابی سفیان کے ساتھ موالات کا جو رشتہ قائم کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک عربی مسلم کا دوسرے عجمی مسلم کے ساتھ موالات کا رابطہ استوار کرنا اس میں یہ طے کر لیا جاتا تھا کہ عجمی جب کسی جرم کا مرتکب ہو گا تو اس کا عربی بھائی اس کی پاداش ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا اور عجمی کی موت کی صورت میں عربی اس کا وارث ہو گا۔ یہ عقدِ موالات ولاء کہلاتا تھا۔

نابریں ادین مسلم ابن حزم کے خاندان میں ان کے جد اعلیٰ یزید ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام اس کنبہ میں پہلے پہل خلافتِ فاروقی میں داخل ہوا۔

ابن حزم کے خاندان کے شرف باسلام ہونے کی یہی روایت ہمارے نزدیک قرین صحت و صواب ہے۔ کیونکہ روایات متواترہ اس کی مؤید ہیں۔ ابن حیان کا قول ناقابلِ اعتماد ہونے کی بنا پر مردود قرار دیا جائے گا۔ ابن حزم اپنے خاوندہ کے متعلق جو بات خود تحریر کرتے ہیں اس کے بھٹلانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور نہ ان کے سوا اس ضمن میں کسی بات پر ہمیں اعتماد ہے۔ ابن حزم اپنی قدم میں دروغ گوئی کے باعث مشہور نہیں ہوئے وہ اپنے اعداء و خصوم کو دندان شکن جواب دیتے تھے مگر اس کے برعکس انہوں نے ابن حزم کو زبانِ دراز کہنے پر اکتفا کیا اور آپ کی طرف دروغ گوئی کی نسبت نہ کر سکے۔ ابن حزم کا نایاں وصف و فاشعاری تھی۔ ظاہر ہے کہ دنا اور کذب ایک دوسرے کی نفیض ہیں ادا ان کا جمع ہونا ممکن نہیں۔ ابن حزم قطعاً اس بات کے محتاج نہ تھے کہ غلط نسب گھڑ کر اسے اپنے لئے سرمایہ انتخار بنائیں جب کہ وہ زیور علم اور جاہ و منصب سے پہلے ہی آراستہ و پیرا ستہ تھے ادا انہیں نسب میں جہل جلماسی کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔

## ابن حزم کا عہد طفولیت

ابن حزم نے بڑے باعزت اور خوشحال گھرانے میں تربیت پائی۔ انہیں اپنی ابن حزم کا بچپن :- خاندانی ثروت پر بڑا ناز تھا۔ وہ اس امر کو اپنے لئے سرمایہ انحصار سمجھتے تھے کہ انہوں نے علم کو ذریعہ معاش نہیں بنایا بلکہ روحانی سعادت کے حصول کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ اس ضمن میں علامہ الباجی شامی موطا کے ساتھ ان کا ایک منظرہ بھی منقول ہے۔

علامہ باجی بولے :-

”میں طلب علم میں آپ کی نسبت زیادہ بلند ہمت ہوں کیوں کہ طالب علمی میں آپ کی امداد کرنے والے موجود تھے اور آپ طلالِ تقدیل کے نیچے بیٹھ کر علم حاصل کیا کرتے تھے جب کہ میں بازار کے چراغ تلے بیٹھ کر مطالعہ کیا کرتا تھا۔“

ابن حزم نے فوراً کہا :-

”یہ دلیل آپ کے مفید طلب ہونے کے بجائے آپ کے حق میں مضرب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے افلاس و عسرت کے عالم میں علم اس لئے حاصل کیا کہ آپ میری طرح خوشحال ہو جائیں اور میں نے جس حال میں طلب علم کیا اس کا خود آپ کو اعتراف ہے۔ میرا مقصد صرف دنیا و آخرت میں علمی بلند پروازی تھی ملے و گروہ“۔

ابن حزم نے ناز و نعمت میں پرورش پائی۔ بچپن ہی میں قرآن حفظ کر لیا۔ ابن حزم خود فرماتے ہیں کہ انہوں نے قرآن گھر پہ حفظ کیا۔ گھر کی باندیوں اور رشتہ دار خواتین نے قرآن حفظ کرنے میں آپ کو مدد دی۔ ابن حزم اپنی کتاب طوق الحمار میں رقمطراز ہیں :-

”میں نے عورتوں کو دیکھا اور ان کے خفیہ اسرار کو اس حد تک جان لیا کہ اور کوئی نہ جانتا ہو گا۔ کیوں کہ میں نے ان کی گود میں تربیت پائی۔ ان کے سامنے پلا بڑھا اور ان کے



سوا کسی اور کو جانتا ہی نہ تھا۔ مردوں کی صحبت سے اس وقت بہرہ درہوا جب جوانی کی حدود میں داخل ہوا اور میری پرورش پائیہ تکمیل کو پہنچی۔ عورتوں نے ہی مجھے قرآن پڑھایا، اشعار سکھائے، لکھنے کا طریقہ سکھا یا۔ عالم طفولیت میں مجھے ہمہ شعور کی سعادت حاصل ہوئی تو میرا ذہنی مشغلہ صرف عورتوں کے اسباب و اخبار معلوم کرنا تھا۔ میں ان کی جو بات ایک مرتبہ دیکھ لیتا پھر کبھی نہ بھولتا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ عزیزت میری گھٹی میں پڑی ہے اور عورتوں سے بدلتنی رکھنا میری فطرت ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتوں کے اسباب کا ایک گراں قدر ذخیرہ مجھ پر منکشف ہو گیا۔

ہم نے ابن حزم کی یہ عبارت ان کی کتاب طوق الحمامہ سے سیاسیات سے گذارہ کشی:- نقل کی ہے جو اپنے باب میں عظیم النظر ہے۔ اس سے ان کے بچپن کے حالات پر روشنی پڑتی ہے کہ آپ نے بچپن میں عورتوں کی گود میں تربیت پائی اور انہی کے زیر اثر ہمہ شعور حاصل کیا۔ انہی سے لکھنا پڑھنا سکھا اور خط کو درست کرنے کے لئے لکھنے کی شوق کی۔ خواتین ہی سے اشعار سیکھے۔ اس کے ساتھ ساتھ ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ عورتوں نے مجھے قرآن سکھایا یہ نہیں کہا کہ حفظ کرنے میں مدد دی۔ کیوں کہ پڑھانے کا مطلب یہ ہے کہ حفظ کرانے کے ساتھ ساتھ اس کے معانی و مطالب سے بھی آگاہ کیا۔ قصص و اخبار سے روشناس کرایا۔ اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سوعظن کی عادت ابن حزم میں فطری تھی۔ اس سے ابن حزم کی آیتہ زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ابن حزم اور ان کے معاصر فقہاء کے مابین بغض و عناد کے جو جذبات پائے جاتے تھے شاید ان کے سوعظن کو بھی اس میں دخل ہو اور آپ مخالفین کی نیت پر عمل کرنے میں جلد بازی سے کام لیتے ہوں اور پھر پتھر کی طرح اسے مخالفت کے منہ پر دے مارتے ہوں۔ بلکہ یوں کہئے کہ یہ ید گافی ابن حزم کو سیاست کے پُر نظر ماحول سے علم کی پُر سکون نضائیں کھینچ لانے کا سبب ہوئی۔ انہوں نے لوگوں کے اختلاط اور گہما گہمی سے کتابوں کے دامن میں پناہ لی اور انہیں ایسا رزق انیس پایا جو ہر قسم کے شبہات سے بالا اور جس کی صداقت و مدت پر کسی شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا جاسکتا۔

لہ طوق الحمامہ از ابن حزم ص ۵۰ طبع قاہرہ۔

ابن حزم نے زندگی کے ابتدائی ایام اپنی قرابت اور خواتین کے زیر اثر کاٹے۔ ان کے والد ان کی تربیت کا بہت زیادہ خیال رکھتے تھے اور ان کے رجحانات و میلانات پر کڑی نگاہ رکھتے تھے۔ ابن حزم خود اس حفاظت و نگہداشت کا ذکر کرتے ہیں کہ کس طرح یہ نگرانی عورتوں کے جگہ میں گھر سے رہنے اور دولت و ثروت و ناز و نعمت کی فراوانی کے باوجود ان کی عفت و پاکدامنی کا موجب ہوئی۔

فرماتے ہیں :-

» جو میں نے ذکر کیا اس کا سبب یہ تھا کہ عنفوانِ شباب میں جب جوانی دیوانی کے مصداق جذباتِ مشتعل تھے اور جوشِ جوانی اپنی بہار دکھا رہا تھا نگرانی کرنے والے مرد اور عورتیں مجھ پر کڑی نگاہ رکھتے تھے۔ جب میں نے ذرا ہوش سنبھالا تو استادِ محترم ابو القاسم عبدالرحمن بن یزید ازدی کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا۔ میرے رفیقِ درس ابوالطین بن علی الفاسی تھے جو بڑے دانشمند عابد و زاہد درنطاحِ اخروی کے لئے معروف سعی و جہد رہنے والے شخص تھے۔ میرا خیال ہے کہ وہ عورتوں پر قادر نہ تھے کیوں کہ آپ کی بیوی نہ تھی، میں نے علم و عمل اور درع و تقویٰ کے اعتبار سے ایسا کوئی شخص نہیں دیکھا۔ خدا نے مجھے ان سے بڑا نفع پہنچایا اور مجھے ان کے لطیف اور بڑے کی تیز حاصل ہوئی۔ ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ حج کے لئے جا رہے تھے کہ راستہ ہی میں داعی اجل کو لبیک کہا!

ابن حزم کی عفت و عصمت کا راز :- راز بیان کرتے ہیں کہ اس ناز و نعمت کی زندگی میں مرزا در عورتیں ان کی عفت کے نگہبان تھے۔ عورتیں بھی مرد کے نکتہ میں مبتلا ہونے کے وقت اس کی نگہداشت کا فریضہ بہت اچھی طرح سے ادا کر سکتی ہیں۔ وہ اس کی بر حرکت کا نوٹس لیتی ہیں یہاں تک کہ جنبشِ نگاہ اور پھرے کے اتار چڑھاؤ تک کو دیکھتی رہتی ہیں۔

ملہ طوق الحمار ص ۱۲۶ طبع قاہرہ۔ (مصنف)

ابن حزم کی حفاظت و نگہداشت کا اہتمام کرنے والے ان کے گرامی تدر والد تھے جنہیں ان کی تربیت کی فکر ہر وقت دامنگیر رہتی تھی اور جو اس بات کے بڑے حریص تھے کہ ناز و نعمت کے اس ماحول میں ابن حزم کی سیرت و کردار محفوظ و مصئون رہے۔

صرف حفاظت و نگہداشت ہی ابن حزم کے تقویٰ اور پلہارت کا موجب نہ تھی بلکہ تحفظِ حسی کے دوش بردوش روحانی قیادت بھی ان کی عمد و معادن تھی۔ ابن حزم ابھی جوان بھی نہ ہونے پائے تھے کہ ان کے والد نے انہیں ایک نیک نہاد خوش اخلاق عالم دین کی صحبت میں بٹھا دیا۔ یہ عالم عورتوں سے الگ تھلگ رہے۔ اس کی انتہا یہ ہے کہ حرام سے قطع نظر حلال سے بھی استفادہ نہ کر سکے اور کوئی عورت آپ کو فریفتہ نہ کر سکی خواہ وہ حلال ہی ہو اور حرمت کی کوئی وجہ موجود نہ ہو۔ ابن حزم کے یہ استاد محترم شیخ ابو حنین الفاسی تھے۔ نوجوان ابن حزم عورتوں سے الگ تھلگ رہنے والے اس شیخ سے بڑے متاثر ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے اپنی ذات پر شہوتِ نفسانی کا دروازہ سدود کر لیا۔ یہ حقیقت ہے کہ صلحِ رہنما کی صحبت صد ہا مراعاتِ حسنہ اور زبانی جمع خرچ کی نسبت کہیں زیادہ نفسِ انسانی کو متاثر کرتی ہے۔

**ابن حزم آلامِ روزگار کی پلٹ ہیں :-** ابن حزم ناز و نعمت کے ماحول میں پروان جیسے امراء و وزراء کے بچوں کو نصیب ہوتی ہے۔ چنانچہ آپ نے قرآنِ حفظ کیا اور اس کے مطابق معانی سے آگاہی حاصل کی۔ طلاقِ سانی کے نئے اشعار کا کچھ ذخیرہ نوکِ زبان کیا۔ جہاں رہنما کی جانب متوجہ ہو کر ان کے علمی فیوض سے مستفید ہوئے اور ان کے اخلاقِ فاضلہ سے آراستہ و پیراستہ ہوئے۔

مگر سچ یہ ہے کہ اس نوجوان (ابن حزم) اور ان کے کنبہ کو آرام و راحت کی یہ زندگی تا دیر نصیب نہ ہوئی۔ بلاشبہ ان کے والد وزیر تھے اور حکماء کا مقولہ ہے، جو شخص مسلمان کا مال کھا تا ہے وہ اپنی ہلاکت مول لیتا ہے۔ ابن حزم کے والد منصبِ وزارت پر اس وقت تک متمکن ہوئے جب اسوی حکومتِ اندلس میں رُوزِ زوال تھی اور اقتدار ان کے ہاتھوں سے نکل کر ابو منصورِ عامری اور اس کے کنبہ کی لڑت منتقل ہو رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے دور میں امراء و وزراء کو آرام و راحت کی زندگی نصیب نہیں ہو سکتی۔ جب سلطان اقتدار سے محروم ہو گا تو لازمی طور پر اس سے وزیر بھی متاثر ہو گا۔ اور یہی ہوا۔ ابن حزم بہ داستانِ از خود بیان کرتے ہیں کہ ان کی خوش حالی و فارغِ اہالی کی زندگی

یہ ایک عسرت و انفاس میں بدل گئی۔ وہ ان مصائب و آلام کا کچا چٹھابیان کرتے ہیں جو اس وقت نازل ہوئے جب کہ آپ کی عمر صرف پندرہ سال تھی۔ وہ لکھتے ہیں:-

جب ہشام المدینی امیر المؤمنین قرار پائے تو ان کے ارادہ و خواص نے ہمیں بہت تکلیفیں دیں۔ ہمیں قید و بند کی صعوبتیں پھیلنا پڑیں، ملک بدر ہوئے، بڑے بڑے تاراج ادا کئے اور چھپ چھپ کر زندگی کے دن کاٹے، ہم پوری طرح فتنہ کی پیٹ میں آگئے باقی لوگ عموماً اس فتنہ سے متاثر ہوئے، اور ہم خصوصاً انہی حالات میں میرے والد گرامی جو زریعہ تھے ہفتہ کے روز بعد از نماز عصر ۲۸ ذوالحجہ ۴۰۲ھ میں ہمیں تنہا چھوڑ کر لاپٹی ملک بچا ہوئے۔

یہ پہلا دل دوزر سانحہ تھا جو ابن حزم کو خوشحالی کی زندگی کے وسط میں پیش آیا۔ صرف ابن حزم اور ان کا کنبہ ہی قصداً اس فتنہ کی زد میں نہیں آیا بلکہ یہ حادثہ اور اضطراب اندلسی حکومت کو بھی عالم کی سلطنت کے اواخر میں پیش آئے جو اموی خلیفہ ہشام المدینی کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر تخت حکومت پر ٹھکن ہو گئے تھے۔ قرطبہ خصوصی طور سے حادثہ کی آماجگاہ بنا اور لشکر گاہ قرار پایا۔ فوجی سب سے لوطتے اردو ہاں کے رہنے والوں کو جھگانیتے۔ اس فتنہ کا آغاز ۳۹۵ھ میں ہوا اور جب تک خدائے چاہا جاری رہا۔ قرطبہ کی مغربی جانب خصوصی طور سے لوط مار کا نشانہ بنی یہاں تک کہ ابن حزم کا خاندان اپنے عالی شان محلات کو چھوڑ کر مشرقی اندلس سے غریبی اندلس میں منتقل ہو گیا۔ ابن حزم اس ضمن میں فرماتے ہیں:-

ہم نے قرطبہ کی مشرقی جانب الزمرہ کے پڑوس میں نئے محلات تعمیر کئے تھے۔

میرے والد گرامی میرے دن وہاں سے اپنے پرانے گھر میں منتقل ہو گئے جو قرطبہ کی مغربی

جانب مغنیث کے سنگلاخ قطعہ میں واقع تھا۔ یہ واقعہ جمادی الاخریٰ ۳۹۹ھ میں پیش آیا۔

۱ اعداء و خصوم کا بغض و عناد اور فتنہ و فساد کا یہی عالم رہا۔ یہاں تک کہ ابن حزم کے اقارب و اعزہ قرطبہ چھوڑ کر مر یہ نامی ایک شہر میں ترک وطن کرنے کے لئے مجبور ہوئے۔ ابن حزم کا بیان ہے:-

”فتنہ و فساد کی گرم بازاری رہی۔ بزرگی فوجوں نے عربی قرطبہ میں ہمارے مکانات کو لوٹ لیا اور ہم اسے خیر یاد کر کر یہ نامی شہر جانے کے لیے مجبور ہوئے۔ یہ حادثہ ۴۰۴ء میں پیش آیا۔ ابن حزم کہتے ہیں:-  
 ”گردشش ایام نے ہم پر کاری ضرب لگائی اور ہمیں اپنے گھروں سے نکال باہر کیا۔ بزرگی افواج نے ہمیں گھیر لیا اور میں یکم محرم ۴۰۴ء کو قرطبہ سے نکل پڑا۔“

ابن حزم کی زندگی میں عسرویسر کا امتزاج :- یہ حوادث و آلام ابن حزم کو آغاز زندگی میں پیش آنے اور ان کی خوشحال زندگی کو مکدر کر گئے۔ شاید ابن حزم کی قوت نفس کی تکمیل کے لئے یہ سبق ناگزیر تھا۔ عیش و عشرت کی زندگی بسا اوقات انسان کو محنت و مشقت سے روک دیتی ہے۔ اور اس طرح انسان جہد و عمل کا لذت آشنا نہیں ہو سکتا اور نہ ہی لذت حب و وفاق اور شدت جہد و خصام کا اندازہ کر پاتا ہے۔ زندگی کے تلخ دشواری کا تجربہ بھی اسے حاصل نہیں ہوتا۔ ابن حزم کی زندگی کا یہی حال ہے۔ ان کی زندگی لطافت و شدت ثروت و افلاس، جذبات لطف و محبت اور جہد و محنت ایسے مختلف و متضاد اوصاف کا مرقع تھی۔

۱۱۸ کتاب مذکور ص ۱۱۸

۱۱۹ کتاب مذکور ص ۱۱۹

## ابن حزم کا عبد طالب علمی

حدیث وفقہ کی تحصیل۔ ابن حزم نے بچپن میں وہی کچھ سیکھا جو امراد کے بچے سیکھتے ہیں۔ قرآن حفظ کیا۔ اشعار یاد کئے اور لکھنا سیکھا۔ جیسا کہ قبل ازین بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ جملہ امور خواتین کے ہاتھوں انجام کو پہنچے۔

اسی پر بس نہیں ان کے والد بزرگوار نے ایک فدا ترس یا وقار یا کثیرہ نضال عالم کو مقرر کیا جو ابن حزم کے ساتھ سایہ کی طرح نگار ہوتا۔ انہیں علماء و شیوخ کی مجالس میں بٹھا کر علمی باتیں سننے کا موقع دیتا۔ ابن حزم وہ سب کچھ سیکھنے جو اس عمر میں سیکھا جا سکتا ہے یہ عالم ابوالحسین بن علی الفاسی تھے جیسا کہ قبل ازین بیان ہوا۔ اسی زمانہ میں ابن حزم نے احمد بن حنبل سے بھی استفادہ کیا۔ ابن حزم طوق الحماہ میں رقمطراز ہیں:-

”احمد بن محمد بن حنبل سے ہمیں احمد بن مطرف، عبید اللہ بن یحییٰ سے سنکر بتایا انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے مالک سے انہوں نے حذیب بن عبد الرحمن سے سنا انہوں نے حفص بن عاصم سے روایت کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سات شخص ہیں جن پر خداوند کریم اس روز سایہ نکلن ہوں گے جب کہ ان کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہو گا۔ وہ سات شخص ہیں۔ عادل بادشاہ، وہ فوجوان جو خدا کی عبادت کرتے ہوئے پلا بڑھا ہو۔ وہ آدمی جس کا دل سید سے وابستہ ہو جب وہ اس سے نکلے تو فراراً لوٹ آئے۔ وہ در شخص جنہوں نے مخلصانہ تعلقات محبت استوار کئے اور بنا پر فلوں الگ ہو گئے۔ وہ آدمی جو ضرورت میں خدا کو یاد کر کے رہنے لگے۔ وہ شخص جسے کوئی ضرورت، بد کاری کی طرف پکارتے اور وہ کہے کہ میں خدا سے ڈرتا ہوں۔ وہ آدمی جو دایں ہاتھ سے خرچ کرے اور اسکے بائیں ہاتھ کو خیر نہ ہو۔“

لہ طوق الحماہ ص ۱۴۵-

ابن حزم نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ انہوں نے سنیہ میں ہمدانی سے روایت سنی۔  
وہ لکھتے ہیں:-

”ہمیں ہمدانی نے قرطبہ کی مسجد القرمی میں بمقام قرطبہ سنیہ میں حدیث سنی“

یہ روایت اسی حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ ابن حزم نے احمد بن حنبل سے حدیث سنی احمد بن حنبل سے روایت کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن حزم نے سترہ برس کی عمر کو پہنچنے سے قبل یہ حدیث روایت کی۔ ان کے حالات زندگی بھی اسی کے مقتضی ہیں۔ ابن حزم اپنے سرپرست ابو الحسین الفاسی کی معیت میں علماء کی مجلس میں شریک ہوتے۔ چونکہ حدیث فقہ ایک دوسرے کا جزو لاینفک ہیں لہذا ضروری ہے کہ علم حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کا درس بھی لیتے ہوں گے۔ یا کم از کم علم فقہ کے مبادیات سے توفیر درآگاہ ہوں گے۔ لہذا یہ کہنا بے حد ضروری ہے کہ ابن حزم نے ابتدائی عمر میں فقہ کی تحصیل شروع کر دی تھی۔ یہ کسی طرح قرین قیاس نہیں ہے کہ جس والد نے ان کی تربیت کا اس قدر اہتمام کیا تھا۔ انہوں نے ابن حزم کو فقہ کے مبادیات مثلاً فرضی و نقلی نماز وغیرہ سے باخبر رکھا ہو۔ عقل بھی اس کی مقتضی ہے اور تاریخ اس کی تائید کرتی ہے۔

ابن حزم نے بچپن ہی میں علوم و فنون کی تحصیل شروع کر دی اور ان کے طلب علم کا اولین محرک:- والد نے عالم طفولیت ہی میں ان کو علم کے راستہ پر ڈال دیا۔ مگر باقیات معجم الادباء میں ابو محمد بن عربی سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”مجھے انام ابو محمد علی بن سعید بن حزم نے بتایا کہ ان کے علم فقہ اخذ کرنے کا محرک یہ امر ہوا کہ ایک مرتبہ وہ اپنے عالی قدر چچا کا جنازہ پڑھنے گئے۔ نماز عصر سے قبل مسجد میں داخل ہو گئے۔ مسجد لوگوں سے بھری ہوئی تھی۔ آپ تحیۃ المسجد کی دو رکعت پڑھنے سے قبل ہی بیٹھ گئے۔ ان کے مرنی شیخ الفاسی نے نماز پڑھنے کا اشارہ کیا مگر وہ سمجھ نہ سکے۔ ایک شخص قریب ہی بیٹھا تھا وہ بولا۔ تم اتنے بڑے ہو گئے اعدا تانا بھی معلوم نہیں کرتی تہ المسجد واجب ہے۔ ابن حزم کی عمر اس وقت چھبیس برس کی تھی۔ ابن حزم کا بیان ہے کہ میں اٹھا اور دو رکعت نماز ادا کی۔ تب استاد کا اشارہ میری سمجھ میں آیا۔ جنازہ پڑھ کر جب میت کے آثار کی معیت میں میں مسجد میں داخل ہوا تو میں نے



فی الفور نماز ادا کرنا چاہی۔ لوگوں نے کہا بیٹھے ابھی نماز کا وقت نہیں ہوا۔ جنازہ پڑھ کر گھر لوٹا تو میں شرم محسوس کر رہا تھا اور اپنے آپ کو ذلیل سمجھنے لگا۔ میں نے اساذ سے کہا مجھے شیخ نقیبہ ابو عبداللہ بن دحون کے گھر کا راستہ بتائیے۔ میں نے وہیں سے ان کے گھر کی راہ لی۔ ان سے مل کر ماہر اکہ سنایا۔ آغاز تحصیل علم کی درخواست کی اور ان سے رہنمائی کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے موطا امام مالک بن انس پڑھنے کا مشورہ دیا۔ میں نے اگلے دن موطا کا درس لینا شروع کر دیا۔ پھر مسلسل ان سے اور دیگر اساتذہ سے تین سال تک تعلیم حاصل کرتا رہا۔ میں نے جدل و مناظرہ میں حصہ لینا بھی شروع کر دیا۔

**واقعات پر نقد و جرح** - اس واقعہ میں اپنی عمر کے جس سن و سال کا ذکر کیا گیا ہے وہ تاریخی واقعات کے ساتھ ہم آہنگ نہیں۔ جو روایت ابو محمد ابن عربی نے ابن حزم سے نقل کی ہے وہ بھی اسی طرح ہے، ابن حزم پر اہیت ابن عربی کہتے ہیں۔ میری عمر پچیس سال کو پہنچی اور میں نمازیں سجدہ سہو کرنا نہ جانتا تھا۔

اس روایت میں ذکر کردہ عمر تاریخی حقائق کے مطابق نہیں۔ عدم مطابقت کی وجہ یہ ہے کہ واقعات میں مذکور ہے کہ ابن حزم نے احمد بن حنبل سے حدیث نبوی کا درس لیا اور یہ کسی طرح قرین عقل و دانش نہیں کہ حدیث نبوی کے نقل و روایت سے باخبر ہونے کے باوجود تیسرے مسجد سے آگاہ نہ ہوں۔ یہ بھی ثابت ہے کہ ابن حزم ابوالطین انصاسی کے ساتھ علماء کی مجالس میں جایا کرتے تھے پھر اسکے باوجود تیسرے مسجد سے نا آشنائی طبعی عجیب بات ہے، ابن حزم جس طرز زندگی کے عادی تھے اس سے بھی اسکی تردید ہوتی ہے، ابن حزم ایک دیرگیر کے ختم و چراغ تھے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ سن بلوغت کو پہنچنے کے باوجود تیسرے مسجد سے ناواقف ہوں۔ کیونکہ اسکا قطع مطلب تو یہ لگتا ہے کہ قبائل میں آپکو مسجد میں جلنے کا اتفاق ہی نہیں ہوا یا اگر جلتے بھی تھے تو شان و در حال کا ایک عالمی منصب شخص سے جو ۲۶ سال کی عمر کو پہنچ چکا ہو اس کی توقع نہیں کی جاتی اس خبر میں بذات خود ایسے قرآن موجود ہیں جو اسے جھٹلاتے ہیں۔ اس واقعہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ابن حزم کے استاد مرنی ابوالطین انصاسی آپ کے ہمراہ تھے اور انہوں نے نماز پڑھنے کا اشارہ بھی کیا تھا۔ حالانکہ پچیس سال کا شخص جو وزارت کی عمر کو پہنچ چکا ہو مرنی کا محتاج نہیں ہوتا اور لوگ اس کے سامنے میں اس طرح ذکر نہیں کرتے کہ ان کے مرنی نے اشارہ کیا تھا۔ قرین عقل و دانش یہ بات ہے کہ یہ واقعہ سولہ سال کی عمر میں پیش آیا ہو گا۔ کاتب نے غلطی سے عشر (دس) کو عشرین بنا دیا۔



مزید تنقید و تبصرہ :- ہو سکتا ہے مگر دوسری روایت سے مضر کیونکر ممکن ہو گا جس کے الفاظ یہ ہیں۔

”ابو محمد ابن عربی کہتے ہیں کہ ابن حزم آغازِ بلوغت سے چھبیس سال کی عمر تک پہنچنے کے باوجود غازیں سجدہ سہو کرنا نہ جانتا تھا“

سابقہ روایت کی طرح اس کا رادی بھی ابن حزم کا شاگرد ہے۔ یہ کہتا کیونکر صحیح ہے کہ ابن حزم چھبیس سال کی عمر کو پہنچ کر سجدہ سہو سے نا آشنا تھے۔ مگر میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ سجدہ سہو غازیں نادر الوقوع ہوتا ہے لہذا ممکن ہے کہ انہیں سجدہ سہو کرنا یاد نہ رہتا ہو اور بھول جاتے ہوں۔ ان کے سیاسی اشغال مزید اس امر کے موید تھے کہ سجدہ سہو انہیں یاد نہ رہے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ واقعہ اور اس کا ابن حزم کے تلمیذ کی طرف انتساب عمل نظر قابل ہے۔ کیوں کہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے چھبیس سال کی عمر میں سیاست سے پوری طرح کنارہ کشی کر کے طلب علم کی ٹھانی۔ حالانکہ ابن حزم خلیفہ عبدالرحمن خامس مسمیٰ مستظہر کے وزیر تھے۔ اور عبدالرحمن مذکور کی بیعت خلافت ۳۴۰ھ میں ہوئی جب کہ ابن حزم کی عمر تیس سال کے لگ بھگ تھی۔

لہذا ہم ان واقعات کو ابن حزم کے طلب علم و دانش کا محرک اولین قرار نہیں دے سکتے۔ کیوں کہ ان واقعات کے اندر ایسے آثار و علائم موجود ہیں جو ان کی تردید کرتے ہیں۔ ان کے غلط ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ابن حزم کی طرز زندگی سے متصادم ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کاتب ان کی تحریر و تصویب میں غلطی کا مرتکب ہوا ہے۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ابن حزم مندر وزارت پر فائز طلب علم کے بارے میں قطعی فیصلہ ہونے کے بعد تحصیل علم کی جانب متوجہ ہوئے

اس کے علی الرغم آپ نے اپنی سابقہ زندگی میں بھی علم کی جانب توجہ مبذول کی ہوگی۔ کیوں کہ ۳۴۰ھ سے قبل آپ کا وزارت و سیاست سے کوئی تعلق نہ تھا تو کیا آپ نے یہ ساری زندگی بلا مقصد لودھی کی تندرودی؟ ایسا ہرگز نہیں بلکہ آپ زندگی بھر ایک سنجیدہ اور متین آدمی تھے اگر ہم عشق و محبت سے متعلق آپ کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ لہارتِ نفس اور پاکیزگی کے باوجود عشق و محبت کے جذبات سے یکسر خالی نہ تھے۔ تاہم محانت و سنجیدگی میں آپ اس قدر

مشہور تھے کہ جب آگے چل کر لوگوں کو ان کی عشق و عشاق سے متعلق تحریروں کا پتہ چلا تو وہ ان کی نسبت ابن حزم کی طرف متنبہ سمجھنے لگے۔

بہر کیف ابن حزم سیاسیات میں قدم رکھنے سے قبل تحصیل علم کی جانب متوجہ ہوئے، اگرچہ ان دنوں آپ کو کہیں آرام سے بیٹھنے کا موقع نہ ملا۔ اور آپ قرطبہ کی تباہی کے بعد مریہ نامی شہر میں اقامت گزریں ہوئے۔ وہاں کچھ قید کر دئے گئے۔ پھر رہائی کے بعد پہلے بلنسیہ اور پھر قیران پہنچے۔ الغرض یہ سارا وقت سفروں میں گنا اور کہیں آرام سے بیٹھنے کا موقع نہ ملتا تاہم ابن حزم کو راستہ آرام کا وقت جب بھی نصیب ہوتا تو اسے درس و مطالعہ اور بحث و تحقیق میں صرفت کرتے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن حزم نے اپنی علمی زندگی کے آغاز میں فقہ کی جانب اس کیسوٹی سے توجہ منقطع نہ کی کہ دوسرے علم سے کٹ گئے ہوں بلکہ فقہ کے پہلو پہ پہلو آپ حدیث ادب اخبار بعض عقلی علوم اور فلسفہ بھی پڑھتے پڑھاتے رہے۔ بایں ہمہ آپ جلد و مناظرہ میں بھی حصہ لینے تھے محدث ذہبی اپنی کتاب تذکرۃ الحفاظ میں ابن حزم کے بعض معاصرین سے نقل کرتے ہیں:۔  
 ”وہم مقام بلنسیہ میں مالکی فقہ کا مطالعہ کر رہے تھے۔ ابن حزم سنتے جاتے اور حیران ہوتے جاتے۔ پھر ابن حزم نے فقہ کا کوئی مسئلہ پوچھا۔ حاضرین نے جواب دیا۔ ابن حزم معترض ہوئے تو حاضرین میں سے ایک صاحب بولے۔  
 ”یہ آپ کے بس کا روگ نہیں!“

ابن حزم بڑے مضطرب ہوئے۔ کبھی اٹھتے کبھی بیٹھتے۔ پھر خانہ نشین ہو کر خاطر جمعی اور کیسوٹی سے فقہ کا مطالعہ کیا اور علوم و فنون کی ایسی بارش برساتی جو سمجھنے کا نام نہ لیتی تھی۔ ابھی چند بیسے ہی گزرنے پائے تھے کہ اسی جگہ آئے بڑی کامیابی سے مناظرہ کیا اور کہا:۔

”أَنَا أَتَّبِعُ الْحَقَّ مَا جِئْتُهُ وَلَا  
 أَتَّقِبُّهُ جَمْدٌ هَيْبٌ“  
 میں اجتہاد کرتا ہوں حق کا پیرو ہوں اور کسی کے مذہب کا پابند نہیں۔

مقام بلنسیہ میں قیام اور تحصیل فقہ میں کامل توجہ نہ۔ طرز حیات کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ آغاز زندگی ہی میں تحصیل علم میں لگ گئے تھے۔ اور بچپن ہی میں علوم اسلامیہ اور حدیث و اخبار کے درس و مطالعہ میں مشغول و مہتمک رہتے تھے۔ تاہم وہ بلنسیہ حاضر ہوئے

اور وہاں کے علماء کی صحبت میں رہ کر درس و تدریس میں حصہ لینے سے قبل فقہ کی جانب پوری توجہ مبذول نہ کر سکے اور نہ فقہ کے ایک ایسے امام کی حیثیت سے شہرت حاصل کر پائے جو خود صاحب اجتہاد تھا اور کسی کا مقلد نہ تھا۔ حتیٰ کہ صحابہ و تابعین کی بھی تقلید نہ کرتا تھا۔

ابن حزم خود بیان کرتے ہیں کہ وہ بلسیہ جا کر وہاں اقامت گزین ہوئے۔ وہ لکھتے ہیں :-

”ہم عازم بلسیہ ہو کر سمندری جہاز میں سوار ہوئے اور وہاں پہنچ کر قیام کیا۔

ان دنوں امیر المؤمنین ابو القاسم عبدالرحمن بن محمد سریراً ملے خلافت تھے؛

قیام بلسیہ کا یہ واقعہ ابن حزم کے ملک بدر ہونے کے چند ماہ بعد ۳۸۵ھ میں پیش آیا۔ گویا آپ ۳۸۵ھ کے اواخر یا ۳۸۶ھ کے اوائل میں بلسیہ پہنچ کر وہاں قیام پذیر ہوئے۔ وہاں آپ غلیظ عبدالرحمن بن محمد کی نصرت و اعانت اور ان کی دعوتِ خلافت کے سلسلہ میں گئے تھے مگر وہاں جا کر تحصیل علم میں لگ گئے۔

جب معاملہ یہ ہے تو اس سے قطعی طور پر نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ نے فقہ کی جانب کامل توجہ ۳۸۵ھ کے لگ بھگ منعطف کرنا شروع کی۔ یہی تحصیل فقہ آگے چل کر ان کی امامت فقہ پر منتج ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اس وقت سے دوسرے علوم کی نسبت فقہ کی جانب خصوصی توجہ مبذول کرنے کا آغاز کیا۔ مگر دوسرے علوم کو بھی کلیتہً ترک نہ کیا۔

ابن حزم اور فقہ امام مالک :- سب سے پہلے آپ نے مالکی فقہ کو اپنی فکر و نظر کا جلال گاہ قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اندلس میں مالکی فقہ کا چرچا تھا۔

نیز اسے سرکاری مذہب کی حیثیت بھی حاصل تھی۔ ابن حزم سے منقول ہے کہ دو مذہب قوت و اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے۔ پہلا حنفی مذہب مشرق میں اور دوم مالکی مسلک مغرب میں۔

لہذا عقل و منطق کا تقاضا یہی تھا کہ ابن حزم مالکی فقہ کا رخ کرتے۔ ہم قبل ازیں یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے موطا امام مالک عبداللہ بن دحون سے پڑھی اور اس کے بعد مسلسل دیگر علماء سے فقہ کی تحصیل میں مشغول رہے۔ واقعات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ ابن حزم جو خود بھی جرح و نقد میں بڑی مہارت رکھتے تھے۔ کہتے ہیں کہ امام شافعی نے مالکی فقہ پر تنقید کی ہے۔ حالانکہ امام مالک ان کے محترم استاد بھی تھے۔

امام شافعی کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اپنے استاد امام مالک کے متعلق یہی بات دہرائی جو اسطونے اپنے استاد محترم افظالون کے بارے میں کہی تھی۔ امام شافعی کا قول ہے :-

« أَحِبُّ مَا سَاوَىكَ وَبِكَ مُعَبِّئِي لِصَلَاتِكَ »  
 میں امام مالک سے محبت کرتا ہوں مگر امام مالک  
 کی نسبت مجھے حق سے زیادہ پیار ہے۔

بلاشبہ ابن حزم نے کتاب "اختلاف مالک" مطالعہ کی ہوگی۔ اس کتاب میں مذکور ہے کہ امام  
 مالک نے فرع کو اصل اور اصل کو فرع قرار دیا۔ ابن حزم کو یہ بھی قطعی طور پر معلوم تھا کہ امام شافعی ابتداءً  
 امام مالک کے نقد و جرح میں متزدد تھے۔ جب انہیں پتا چلا کہ اندلس کے بعض لوگ امام مالک کی  
 ٹوپی کے طفیل مارش طلب کرتے ہیں۔ امام شافعی نے استخارہ کیا اور امام مالک پر نقد و جرح کا  
 آغاز کیا۔ ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ امام مالک بھی دیگر بنی نوع آدم کی طرح ایک بشر ہیں۔  
 انہوں نے یہ واقعہ بالفرض مطالعہ کیا ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن حزم مالکی فقہ چھوڑ کر شافعی المسلک  
 ہو گئے۔ یہ امر اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ آپ حریت فکر و نظر کے کس قدر متق تھے اور  
 سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا آپ کو کسی کی اطاعت کا دم بھرنے کو لائق نہ تھا۔

ہمیں قطعی طور پر یہ معلوم کرنے میں کامیابی نہیں ہوتی کہ آپ نے مالکی فقہ کو چھوڑ کر شافعی فقہ کو  
 کس لئے اختیار کیا۔ لامحالہ ہمیں یہ مفروضہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن حزم نے امام شافعی کی تصانیف کو  
 پڑھا اور پسند کیا ہوگا۔ جب اصل سبب معلوم نہیں ہے تو اس خلا کو پُر کرنے کے لئے ہمیں ایسا مفروضہ  
 ضرور وضع کرنا ہوگا جو اصلی واقعات سے چنداں بعید نہ ہو۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ابن حزم میں نقد و  
 جرح اور حریت فکر و نظر کی جو روح پائی جاتی ہے امام شافعی کی تصانیف میں بھی یہی روح جاری و ساری  
 ہے۔ امام شافعی کی تصانیف میں اختلاف مالک کے علاوہ اختلاف العراقیین "الرد علی سیر اللذاری  
 اور اجماع العلم" بھی ملتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب تنقیدی تصانیف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے  
 کہ امام شافعی کی تصانیف کو وہ کتب کا طرہ امتیاز عدل و مناظرہ ہے اور ابن حزم کے طرز تحریر کی خصوصیت  
 بھی یہی ہیں۔ اس سے دونوں کے نقطہ نظر کی یکسانیت اور ہمہ جگی واضح ہوتی ہے۔

ابن حزم نے شافعی فقہ کا مطالعہ کیا اور اس کے توسط سے صنفی فقہ  
ابن حزم اور فقہ شافعی سے آگاہ ہوئے۔ پھر فقہ ہائے مختلفہ سے متعارف ہونے کی  
 سعادت حاصل کی۔ مگر ان کی وہ روح جو ایک محدود مذہبی دائرہ میں محصور ہونا پسند نہ کرتی تھی امام شافعی  
 کے زیر اثر بھی نہ رہ سکی۔ شاید شافعی فقہ کی جس بات نے ابن حزم کو سب سے زیادہ متاثر کیا وہ ان کا  
 تشکیک بالخصوص اور فقہ کو نفس قرار دینا یا محمول علی النقص تصور کرنا ہے۔ ابن حزم کو امام شافعی کا یہ انداز  
 بھی پسند تھا کہ امام مالک جب استسحان اور مصالح مرسلمہ کے مطابق فتویٰ دیتے تو امام شافعی ان پر

تایڈ ٹوڑنے کے لئے ہیں۔ امام شافعی نے استحسان کے ابطال میں ایک مستقل کتاب بھی تحریر کی ہے امام شافعی کی اصطلاح میں استحسان، مصالح مرسلہ اور استحسان اصطلاحی دونوں کو شامل ہے۔ جیسا کہ ہم نے اپنے موقع پر بیان کیا ہے۔

جیسا کہ قبل ازیں ہم نے بیان کیا ہے، ابن حزم زیادہ دیر تک شافعی فقہ کے ساتھ نہ چل سکے۔ پھر ظاہری فقہ کے امام اور شیخ واؤد اصہبانی کی طرح جو امام شافعی کے تلمیذ رشید تھے صرف نصوص کتاب و سنت کی طرف دعوت دینے لگے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ اوامر و نواہی وہی ہیں جو نصوص و آثار سے ثابت ہوں، امر و نہی کی عدم موجودگی میں استصحاب الحال کے مطابق احکام ثابت ہوں گے۔ ابن حزم بھی یہی کہتے تھے جو واؤد ظاہری نے کہا، کہ امام شافعی نے استحسان کے بطلان میں جو دلائل دئے ہیں انہی سے قیاس کا ابطال ہوتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ابن حزم کے شیوخ و اساتذہ میں جن سے آپ نے فقہ کا درس لیا۔ ایک بڑے عالم باعمل مسعود بن سلیمان نامی تھے، جو ظاہری فقہ کی جانب مائل تھے اور فقہاء کے اقوال مختلف ہیں سے اس قول پر عمل کرتے تھے جو نصوص کتاب و سنت کے قریب تر ہوتا تھا۔

ابن حزم کو یہ اندازہ لینا آیا کیوں کہ اس سے تقلیدی جو د ٹوٹتا اور حریت فکر و نظر کا جذبہ ابھر رہا ہے چنانچہ آپ مذہب مشہورہ میں سے کسی کی پیروی نہ کرتے بلکہ براہ راست نصوص و آثار پر عمل پیرا ہوتے تھے۔ بعد میں فرمایا کرتے تھے۔

”میں حق کا پیرو ہوں، اجتہاد کرتا ہوں اور کسی مذہب کا پابند نہیں۔“

**مختلف علوم و فنون کی تحصیل :-** ابن حزم کو جو کتاب دستیاب ہوتی مطالعہ کرتے اور ہر قسم کے شیوخ و اساتذہ سے مستفید ہوتے۔ علم حدیث

آپ نے احمد بن حنبلہ اور ابو القاسم عبدالرحمن ازدی سے پڑھا، عبداللہ بن دحون اور عبداللہ ازدی المعروف ابن الفرضی قاضی بلنسیہ سے فقہ کا درس لیا۔ ان شیوخ و اساتذہ وغیرہم سے ابن حزم نے حدیث و فقہ اور قرآنی علوم حاصل کئے، بعض علماء سے عربی زبان و ادب سیکھا۔ بعض اساتذہ سے یہ یک وقت متعدد علوم پڑھے مثلاً عبدالرحمن ازدی سے قرآن و حدیث اور نحو و لغت پڑھے، ان شیوخ و اساتذہ کے علاوہ جن سے آپ کو اذکار و استفادہ کی سعادت حاصل ہوئی لا محالہ ایسے علماء بھی ہوں گے جن سے اگرچہ ہم متعارف نہیں مگر ابن حزم ان کی تصانیف سے ضرور مستفید ہوئے ہوں گے۔ یہ وہ علماء و فنون تھے جن کی تصانیف سے قرطیبہ، مریہ، بلنسیہ، قیروان، شاطیبہ اور اندلس کے دیگر مشہور شہروں، جہاں اس

یکتا مصنف لائٹنی عالم، امام وقت اور حجت عصر ابن حزم) کا گذر ہوانکی لائبریریاں معمور تھیں۔ پھر جو کچھ آپ نے پڑھا سیکھا اور آیا اس سے آپ کو ایسی شخصیت کی تکوین میں مدد ملی جو دید و شنید سے بالاتر تھی اور جس کا نام تاریخ کے ادراک میں تاریخ نگہ جتا ہے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا ان علماء کی طرح جنہوں نے قرطبہ،

ابن حزم اور مسند تدریس - عزناظر، مریہ، بلنسیہ اور قرآن کی سابعہ میں حلقہ ہائے درس تدریس قائم کر رکھے تھے۔ ابن حزم نے بھی مسند تدریس کو زینت بخشی اور طلبہ کو مستفید ہونے کا موقع دیا یا نہیں؟ جس طرح ان کے وہ شیوخ و اساتذہ درس دیتے تھے جن کے حشر صافی سے ابن حزم نے اپنی علمی پیاس بجھائی؟

جواباً عرض ہے کہ ابن حزم نے ہم عمر علماء کے علی الرغم اپنے نقہی مکتب خیال کے تحفظ و بقا کے پیش نظر آغاز زندگی ہی میں درس و مطالعہ شروع کر دیا تھا۔ مگر اپنے افکار و آراء کی نشر و اشاعت کا بیڑا آپ نے اس وقت اٹھایا جب سیاست سے کنارہ کش ہو کر کلیتہً علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ سیاست سے الگ ہو کر آپ یہود و نصاریٰ کے خلاف میدان جدل و مناظرہ میں کود پڑے اور اسلام کی مدافعت کے لئے اپنی بہترین صلاحیتیں وقف کر دیں۔ علماء میں سے جو آپ کے نظریات کی مخالفت کرتے آپ ان سے مناظرہ کرتے اور اپنے افکار و نظریات کا دفاع کرتے یہی وہ دور تھا جب نوجوان تحصیل علم کی خاطر آپ کے پاس جوق در جوق آتے اور اپنی علمی پیاس بجھاتے یہی وہ عصر و عہد تھا جس میں آپ کے دوست بھی پائے جاتے تھے اور دشمن بھی۔ اگرچہ دست کم تھے اور دشمن زیادہ۔ افکار و آراء کے نشر و اعلان اور جدل و دفاع کی تاریخ متعین کرنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ سیاسیات سے آپ کا شغل کب تک رہا یا کب تک آپ ارباب سیاست کے مدد و معاون بنے ہے؟ چنانچہ اب ہم ان کے سیاسی اعمال کا جائزہ لیں گے۔

## ابن حزم اور سیاست

ابن حزم کے والد امجد بن سعید مسعود عامری اندلس میں اسلامی سلطنت کا زوال کے وزیر تھے جو اموی خلیفہ ہشام الموثید سے خلافت چھین کر مستدرائے حکومت و سلطنت ہوا۔ اسی لئے یا قوت مجمل الدبا میں لکھتے ہیں کہ خلیفہ منصور محمد عامر کے وزیر احمد بن سعید زبردست عالم دین تھے منصور کے بعد جب اس کا بیٹا المنظر تخت خلافت پر ٹھکن ہوا تو احمد بن سعید اس کے وزیر اور خواص میں شامل تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم کے والد احمد بن سعید علمری خلفائے حاضرین میں سے تھے۔ جب تک منصور زندہ رہا آپ کے دست باز رہے جب کہ ۳۹۲ھ میں وہ فوت ہوا اور اس کا بیٹا المنظر اس کا جانشین ہوا تو آپ نے اس سے بھی تعاون کیا۔ جب ۳۹۵ھ میں سیاسی اضطرابات کا آغاز ہوا تو آپ سیاست سے کنارہ کش ہو گئے۔ جب قرطبہ میں فسادات رونما ہوئے تو آپ مغربی قرطبہ کے جدید مکانات سے نقل مکانی کر کے قرطبہ کی مشرقی جانب اپنے پرانے مکانات میں آ گئے۔ ۳۹۲ھ میں انہی فسادات کے دوران آپ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ امویوں کے داخلی نزاعات اور حکومت و سلطنت سے دلچسپی رکھنے والوں کے باہمی جدوجہد پیکار کی وجہ سے فسادات کا سلسلہ تادیر جاری رہا۔ یہاں تک کہ مختار بن زینب عیسائیوں سے مدد طلب کرنے پر مجبور ہوئے جو پہلے ہی ایسے موقع کی تاک میں تھے۔ ایک فریق تو گناہ کی حد تک عیسائیوں کی طرف جھک گیا اور فریق ثانی کی اعانت سے روکنے کے لئے انہیں قتل کا علاقہ سپرد کر دیا جو منصور عامری کے زیر نگیں تھا۔ فریقین تو خسارہ میں رہتے ہی تھے ان کے ساتھ دین اسلام کو بھی نقصان پہنچا۔ اس کے برعکس اعداد دین کی جیت رہی۔ انہوں نے بہت ارزاں قیمت کے عوض یہ ملک خرید لیا۔ وہ قیمت صرف یہ تھی کہ عیسائی خاموش تماشائی کی حیثیت سے یہ سب کچھ دیکھتے رہیں اور عملی سیاست میں حصہ نہ لیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائی مسلمانوں کے اجسام و ارواح کے عوض اس ملک پر قابض ہو گئے۔



ابن حزم سکون و اطمینان کی تلاش میں :- درمیان پروران چڑھے — آپ بڑے قری الاوادہ تھے جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا۔ خاندان خلافت کے بڑے وفادار تھے۔ آپ نے محسوس کیا کہ تخت و تاج کے وارث باہم برسرا پیکار ہیں اور آپس میں مرنے مارنے کے لئے تیار بیٹھے ہیں۔ ایسے حالات میں آپ نے وہی بات پسند کی جو ان کے مرحوم والد کی تھی۔ ایک فریق کو دوسرے کے خلاف مدد دینے سے ہاتھوں کو روک دیا تھا۔ اس سے آپ کو یکسوئی و یکجہتی کا موقع ملا اور آپ طلب علم میں مہمک ہو گئے مگر مجرومی اقتدار کی حسرت کے جذبات دل میں بوجھ تھے۔ پھر سکون و اطمینان کی تلاش میں آپ نے قرطبہ کو خیر یاد کہا کیونکہ بربر کے بار بار حملوں نے قرطبہ کو فتنہ و فساد کی آماجگاہ بنا دیا تھا۔ بربر اور نصاریٰ کے لشکر اکثر وہاں آتے اور شہزاد پھیلاتے رہتے تھے چنانچہ آپ قرطبہ سے رخصت ہو کر سسٹھ میں مریہ پہنچے۔ ابن حزم نے مریہ میں پہنچ کر درس و مطالعہ کے لئے اپنی تمام تر صلاحیتیں وقف کر دیں اور ان جدید علماء سے مستفید ہوئے جو قرطبہ چھوڑ کر سکون و اطمینان کی خاطر مریہ آئے تھے۔ ظاہر ہے کہ ابن حزم جیسے ناز پروردہ کے لئے تحصیل علم سے بہتر کوئی چیز موجب تسکین و اطمینان نہ ہو سکتی تھی۔

امن و سکون کے اس دور میں ابن حزم نے سیاست سے علیحدگی اختیار کرنے پر بھی اکتفاء نہیں کیا بلکہ سیاست اور اہل سیاست سے مستقل طور پر کنارہ کش ہو کر تحصیل علم میں لگ گئے۔ انکس میں عموماً اور قرطبہ میں خصوصاً جو نشانات پابہ ہوئے ان کا نتیجہ یہ ہوا کہ آل حموداندلس پر قابض ہو گئے۔ آل حمود علوی تھے اور اندلس کے علاقہ سبتہ پر حکمران تھے۔ علوی اور اموی خاندان جاہلیت اور اسلام میں ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما رہے ہیں۔ جب علوی قرطبہ اور اس کے گرد و نواح پر قابض ہو گئے اور اندلس میں ان کا سکہ جاری ہوا تو امویوں اور ان کے لواحقین و متعلقین کو تلاش کیا جانے لگا۔ ابن حزم اور ان کا خاندان بنو امیہ کا حلیف تھا اور ان کے یہاں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ان کے والد اموی دور سلطنت یا ان کے زیر اثر سلاطین کے زمانہ میں وزارت پر متمکن رہ چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سسٹھ میں مریہ کے والی خیران نے ابن حزم پر الزام لگایا کہ آپ اموی سلطنت کے اعادہ کے لئے مصروف جدوجہد کرتے ہیں۔ ابن حزم خود بیان کرتے ہیں :-

« بنی طالب برسراقتدار ہوئے اور علی بن حمود حسی ممی ناصر تخت خلافت پر متمکن ہوا۔



وہ قرطبہ اور اندلس کے دیگر علاقوں میں اپنے لشکروں کو لڑاتا رہا یہاں تک کہ قرطبہ پر اس کا مکمل قبضہ ہو گیا، بعد ازاں مریر کے والی خیران کے پاس ایک خدانا ترس باغی شخص پہنچا اور اسے میرے خلاف اکسایا جلد ہی خدائے ان بدخواہوں سے ہمارا انتقام لے لیا۔ چنانچہ خیران مجھ سے برگشتہ ہو گیا۔ اس کو میرے اور رفیق محترم محمد بن اسحاق کے بارے میں کہا گیا تھا کہ ہم بنو امیہ کی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں اس نے ہمیں ایک مہینہ قید و بند میں رکھا اور پھر جلاوطن کر دیا، ہم حصن القصر نامی مقام پر پہنچ کر وہاں کے حاکم ابوالقاسم عبداللہ بن نذیر المودت ابن المفضل سے ملے۔ اس نے یہاں ہم نے چند مہینے بڑے راحت و آرام سے بہترین مکان میں گزارے وہاں کے رہنے والے بڑے بااخلاق، عالی ہمت اور مردت ہمیشہ تھے جب امیر المؤمنین مرتضیٰ عبدالرحمن بن محمد بلسیہ کے تحت خلافت پر جلوہ افروز ہوئے تو ہم سمندر عبور کر کے بلسیہ پہنچے اور وہاں سکونت پذیر ہوئے لیے،

ابن حزم بلسیہ میں :- ایلین کی تلاش میں مریر پہنچے تھے۔ مگر وہاں کے والی نے بہتان لگا کر ان کو چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے آپ نے قید و بند کی صعوبتوں کو خوشامدید کہا پھر ملک بدر کئے گئے۔ مگر ابن حزم کا دور ابتلاء جلد ہی اتمام کو پہنچا۔ وطن سے علیحدگی ابن حزم کے لئے قلق و طلال کی بجائے اکرام و احترام کا موجب ہوئی۔ بلسیہ پہنچ کر آپ کی جلاوطنی ختم ہو گئی وہاں آپ عبدالرحمن اموی کی امداد کے سلسلہ میں گئے تھے جنہوں نے از سر نو بلسیہ میں اپنی دعوت خلافت کی ہم شروع کی تھی۔

یہ عجیب بات ہے کہ خیران والی مریر جس نے ابن حزم کو پہلے قید اور پھر جلاوطن کیا تھا عبدالرحمن اموی کا بڑا زبردست حامی تھا۔ خیران نے عبدالرحمن کو لکھ بھیجا تھا کہ علی بن محمد اسے قتل کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح خیران نے علی بن محمد کی مخالفت کا راز ظاہر کر دیا۔ علی بن محمد نے اپنے آدمیوں کو مختلف اطراف و جانب میں بھیجا تھا کہ بنی امیہ کے افراد کو ڈھونڈ کر لائیں۔ اسے عبدالرحمن اموی کا پتا چل گیا تھا کہ وہ کہاں مقیم ہے۔ عبدالرحمن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمن الثاھر کا بیٹا

تھا۔ یہ چھپ چھپا کر قزل سے نکلا اور حیان کے شہر میں فروکش ہوا تھا۔ عبدالرحمن باقی ماندہ بنو امیہ میں مقابلتہ زیادہ صلاحیتوں کا مالک تھا۔ ابن حزم خلیفہ عبدالرحمن کے دست و بازو بنے رہے۔ اس کے عہد خلافت میں سند وزارت پر فائز رہے۔ اور اس کے ساتھ دکھ سکھ میں شریک رہے۔ مگر خلیفہ عبدالرحمن زبیرہ در تک خلافت و حکومت سے مستفید نہ ہو سکا۔ کیوں کہ اس کے شدید مخالفت ابن حمود کے پاس مکر و فریب اور حسن تدبیر کے وہ ذرائع موجود تھے جو عبدالرحمن اور اس کے انصار و معاونین کے یہاں مفقود تھے۔ چنانچہ عبدالرحمن کو دھوکا سے قتل کر دیا گیا اور اس طرح اس کی خلافت کا خاتمہ ہوا۔ اس کے یار و مددگار مختلف قسم کی مشکلات میں مبتلا ہوئے جو دستم کا نشانہ بنے، ملک بدر ہوئے بلکہ انہیں قید و بند کی صعوبتیں بھی پھیلنا پڑیں۔

اب تھوڑی دیر یہاں توقف کر کے  
**کیا ابن حزم بنی امیہ کے حامی تھے؟** ہم سوچتے ہیں کہ ابن حزم پر حمایت بنی امیہ کا جو الزام لگایا گیا آیا وہ سفید جھوٹ تھا ابن حزم کا دامن قطعی طور پر اس سے پاک تھا اور آپ امن و سکون کے ماحول میں رہ کر تحصیل علم میں متمک تھے۔ اور زاہد و عابد لوگوں کی طرح انہیں صرف عبادت سے سروکار تھا؛ یا اس کے علی الرغم وہ فی الواقع بنو امیہ کی طرف مائل تھے یا کم از کم اعلانیہ بنو امیہ سے دوستی کا اظہار کرتے تھے۔

میر خیال ہے کہ ابن حزم پر بلا بنو امیہ کی طرف میلان رکھتے تھے اگرچہ اس میلان نے باقاعدہ دعوت کی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بلاشبہ امویوں کی طرف مائل تھے۔ ان کی خلافت کو شرعی امارت قرار دیتے اور انہیں ہمیشہ امیر المؤمنین کے لقب سے پکارتے تھے۔ مزید برآں انہوں نے کبھی اس تہمت کی تردید نہیں کی بلکہ ان کے کلام سے اس کا صحیح ہونا مفہوم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے مخالفین کو باغی یعنی شرعی حاکم کی اطاعت سے خارج قرار دیتے ہیں۔ اسی بنا پر وہ ابن حمود کے طرفداروں کو شرعی حکومت کے باغی تصور کرتے ہیں، پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اس کے بعد جو اموران سے ظہور پذیر ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بنو امیہ کے زبردست حامی تھے۔ اور ان کی نصرت و تائید میں جان تک دینے سے دریغ نہ کرتے تھے۔ پھر اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اسی منصب وزارت پر فائز ہوئے جس پر ان کے والد متمکن رہ چکے تھے۔ جہلا حمایت بنی امیہ کے سوا یہ امور کیوں کر وقوع میں آسکتے تھے۔

جب خلیفہ عبدالرحمن ایک لشکر کی معیت میں عزراٹھ  
ابن حزم قید و بند میں ہو کر قمع کرنے کے ارادہ سے چلا تو ابن حزم اس کے ہم رکاب  
تھے عبدالرحمن اپنے مقصد میں کامیاب ہونے سے قبل ہی قتل کر دیا گیا اور ابن حزم ان  
سب مشکلات سے دوچار ہوئے جو کسی شکست خوردہ شخص کو پیش آتی ہیں، بکڑ کر قید کر  
کر لئے گئے اور مدت پھر سیر زنداں رہے۔ حبس قید سے رہا ہوئے تو قرطبہ آئے اور اپنی  
آنکھوں سے اس کے کھٹرات ملاحظہ کئے۔ یہ سنہ ۳۰۹ھ کا ذکر ہے۔ آپ چھ سال کے بعد قرطبہ  
آئے۔ وہ خود فرماتے ہیں :-

"میں اوائل محرم ۳۰۹ھ میں قرطبہ سے نکلا اور ماہ شوال ۳۱۰ھ کو دوبارہ اس میں داخل ہوا۔  
گو یا آپ چھ سال قرطبہ سے غائب رہے۔"

اب ابن حزم نے پھر سے درس و مطالعہ، بحث و نقد، حفظ و حدیث اور دراست فقہ  
اور اس میں جدل و مناظرہ کا آغاز کیا اور سیاسیات سے کنارہ کش ہو گئے۔ تاہم بنو امیہ کی جانب  
آپ کا رجحان و میلان باقی رہا۔ بنو امیہ جب بھی کسی تکلیف میں مبتلا ہوتے ابن حزم ان کی  
نصرت و حمایت کے لئے کمر بستہ ہو جاتے۔ حالانکہ آپ پختہ خود یہ ملاحظہ کر چکے تھے کہ اموی سلطنت  
رُو بَرَدال ہے۔ ان کے اہم شہروں میں در بدر پھر رہے ہیں۔ ان میں سے جو منظر عام پر آتا  
ہے تہ تیغ کر دیا جاتا ہے۔ اور ان کے اعدا و خصوم یعنی علوی برسر اقتدار ہیں۔

ابن حزم کی حکومت رفتہ رفتہ کمزور ہوتی گئی۔  
عبدالرحمن المستنصر تخت خلافت پر پہنچا۔ یہاں تک کہ اہل قرطبہ علی بن حمود صنی کے  
خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور اسے خلافت سے معزول کر دیا۔ کامل اتفاق سے قرار پایا کہ  
امویوں کو پھر تخت سلطنت پر بٹھا دیا جائے۔ اس کے لئے عبدالرحمن بن ہشام بن عبد الجبار  
کا انتخاب عمل میں آیا۔ چنانچہ ماہ رمضان ۳۱۰ھ میں اس کی بیعت خلافت ہوئی اور اسے المستنصر  
کا لقب عطا کیا گیا۔ عبدالرحمن اس وقت صرت بائیس سالہ نوجوان تھے وہ بڑے وسیع القلب  
نرم طبع، ادیب، شاعر اور خطیب تھے بلکہ

چند وجوہات کی بنا پر عبدالرحمن ایک کامیاب خلیفہ ثابت نہ ہو سکے۔ اول یہ کہ

۱۔ نفع الطیب نیز اس کا حاشیہ ج ۲ ص ۴۲ طبع الرفاعی

وہ نوجوان ہونے کی بنا پر تجربہ کار نہ تھے۔

دوم: دوسری وجہ یہ تھی کہ دیگر مسلمانین کی طرح وہ اپنے اہل خاندان کو شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے کہ ان کے خلاف بغاوت پر آمادہ نہ ہو جائیں۔

سوم: تیسری وجہ یہ تھی کہ انہیں کسی پر اعتماد نہ تھا یہاں تک کہ وزراء۔ جن میں ابن حزم بھی شامل تھے۔ کی رشتے پر بالکل عمل نہیں کرتے تھے۔ عجم اللادبا میں مذکور ہے کہ عبدالرحمن سیاسی امور میں تدبیر کو ملحوظ نہیں رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اہل قرطبہ کی ایک جماعت کو قید خانہ میں ڈال دیا۔ اور ان کا مال ضبط کر لیا۔ ان کے خلاف یہ الزام تھا کہ وہ عبدالرحمن کے ایک چچا زاد اموی شاہزادہ سے ساز باز رکھتے ہیں۔ اہل قرطبہ ان کی حمایت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور انہیں قید خانہ سے چھڑا لیا۔ عبدالرحمن صرت درماہ تختِ خلافت پر شمعن رہنے کے بعد قتل کر دئے گئے۔

ابن حزم اس نوجوان خلیفہ کے وزیر تھے۔ اس کا بھی وہی حشر ہوا جو قبل ازیں المرتضیٰ کا ہوا چکا تھا۔ ابن حزم کی وزارت بھی پہلے سے کچھ زیادہ مختلف نہ تھی۔ پہلی وزارت کا نتیجہ ان کی اسارت کی صورت میں برآمد ہوا تھا۔ اب مسند وزارت سے سیدھے زندان میں پہنچنے تاریخ کے ادلاق یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ آپ کو کب رہائی نصیب ہوئی۔ واقعات سے آٹنا پتا چلتا ہے کہ قید و بند کا زمانہ زیادہ طویل نہ تھا۔

**ابن حزم المعتد باللہ کے وزیر کی حیثیت سے۔** بعد ابن حزم نے بارشانی علم

کے دامن میں پناہ لی اور حسب سابق انہیں پھر وہی سکون و اطمینان نصیب ہوا۔ علم کی طرف لوٹتے ہی انہوں نے حدیث و فقہ و عدل و بحث اور ان اعتراضات کے جوابات دینے کی طرف عنان توجہ موڑ دی جو یہود و نصاریٰ نے اسلام کے خلاف گھڑے تھے۔ آپ سیاسیات سے کنارہ کش ہو کر کلیتہً خدمتِ علم میں منہمک ہو جانا چاہتے تھے۔ مگر عجم اللادبا میں یا قوت کا بیان ہے کہ ابن حزم اس کے بعد ہشام المعتد باللہ کے وزیر رہے تھے۔ یا قوت لکھتے ہیں۔

”ابن حزم پہلے عبدالرحمن المستظہر باللہ بن ہشام کے وزیر تھے پھر ہشام المعتد باللہ بن محمد بن عبدالملک بن عبدالرحمن الناصر کے وزیر مقرر ہوئے۔ وزیر ابو محمد بن، جو وزیر بن قرطبہ نے المعتد باللہ کی بیعت کی تھی۔ یہ ۳۱۸ھ

کا واقعہ ہے۔ خلیفہ مذکور اس وقت ایک سرحدی مقام لاروہ میں اقامت گزین تھا۔ تین سال وہاں رہ کر پھر قرطبہ پہنچا۔ ۴۲۲ھ میں اسے معزول کیا گیا۔ اندلس میں یہ آخری اموی حکمران تھا۔

یہ آخری خلیفہ تھا جس کی سند وزارت پر ابن حزم فائز رہے۔ واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی چار سالہ مدت خلافت میں ابن حزم وزیر رہے بلکہ ان کی وزارت کا زمانہ بہت کم تھا۔ ورنہ وہ کافی شہرت حاصل کر لیتے اور ان کی سیاست منظر عام پر آجاتی۔ ہمارے پاس کوئی تاریخی ثبوت ایسا نہیں جس سے ان کے عہد وزارت کی مدت معلوم ہو سکے۔

ابن حزم کی سیاست  
اندلس میں اموی خلافت کا خاتمہ اور ابن حزم :- وزارت کا یہ آخری دور تھا۔ تاریخ کے ادراک سے پتا نہیں چلتا کہ اس کے بعد بھی آپ کسی کے وزیر رہے ہوں دراصل المعتد باللہ آخری اموی حکمران تھا اس کے بعد بنو امیہ کے پاؤں نہ جم سکے بلکہ المقریٰ لکھتے ہیں :-

”۴۲۲ھ میں فرج نے ہشام المعتد باللہ کو تخت خلافت سے اتار دیا۔ وہ لاروہ نامی مقام کی طرف بھاگ گیا اور ۴۲۵ھ میں اسی جگہ فوت ہوا۔ اس کے فوت ہونے کے ساتھ ہی کرۂ ارضی سے اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا اب اندلس میں خلافت کا شیرازہ بکھر گیا اور طوائف الملوک کا دور دورہ ہوا۔ عربی، عجمی اور بربر رؤساء اور امراء اندلس کی جانب چل پڑے اور اس کے حصے بخرے کر کے آپس میں تقسیم کر لئے“

ابن حزم امویوں کے شدید حامی تھے اور ان کی نصرت و تائید کے نقطہ خیال سے منصب وزارت کو قبول کرتے تھے۔

حایت بنو امیہ کے جرم میں آپ کئی مرتبہ جلا وطنی اور قید و بند سے دوچار ہوئے۔

لے نفع الطیب ج ۴ ص ۵۰۔

جب اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا اور ان کے دوبارہ برسرِ اقتدار آنے کی کوئی امید باقی نہ رہی تو آپ سیاسیات سے کنارہ کش ہو گئے اور اس سلسلہ میں تنگ و دو کو ترک کر دیا۔ وزارت و سیاست سے مکمل طور پر الگ ہونے کے بعد ابن حزم نے درس و مطالعہ، بحث و تمییز اور تصنیف و تالیف کا شغل اختیار کیا اور اپنے افکار و نظریات کو جہل و مناظرہ، رسائل و کتابت اور چھوٹی بڑی تصانیف کے ذریعہ پھیلانے اور ہر طرف پہنچانے کی بنا ڈالی۔

## ابن حزم کی سیر و سیاحت

۵۳۹۹ء میں جب سے قرطبہ میں فسادات رونما ہوئے گردش زمان و نکبت دوران :- ابن حزم کے خاندان کو کسی جگہ آرام و چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ ابن حزم کے اقارب قرطبہ کے مشرق سے مغرب میں منتقل ہوئے۔ پھر ۵۴۰۲ء میں قرطبہ سے مریہ پہنچے۔ بعد ازاں ملک بدر ہونے کی نوبت آئی۔ ابن حزم خود اپنی کتاب طوق الحماہ کے آخر میں لکھتے ہیں۔

”آپ جانتے ہیں کہ میں مضطرب ابال پریشان حال ہوں۔ گھر بار سے دور وطن مالوت سے ہجر تغیر زمان غضب سلطان، بھائیوں کی تباہ حالی فسادات کی کثرت و گردش زمانہ، ضیاع اموال، جدید و قدیم مال سے محرومی آباؤی پیشہ سے علیحدگی جاہ و منصب سے مغزولی، اہل و اولاد کا ہتم و تم در جوع وطن سے مایوسی و گردش دوران سے حرب و پیکار، تقدیر خداوندی کا انتظاریہ سینکڑوں مصائب ہیں جن سے بیک وقت دوچار ہوں۔ خدا ہمیں شاکہ کی نہ بنائے اور اگر شکایت کریں تو اسی سے۔ میں دعا گو ہوں کہ جو اس نے ہم سے لیا ہے اس سے ہمیں بہتر عنایت کرے۔ درحقیقت ہمارے پاس جو اس نے باقی چھوڑا ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو اس نے لے لیا۔ اس کے بے پایاں انعامات ہمیں گھیرے ہوئے ہیں اور ہم ان کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہیں۔ سبھی اشیاء اسی کی داد اور عطیہ ہیں۔ ہمیں اپنی ذات پر کوئی اختیار حاصل نہیں۔ ہم اسی کی طرف سے آئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جائیں گے۔ سہرا لگی ہوئی چیز عاریتہ دینے والے کی طرف لوٹ جایا کرتی ہے۔ وَكَلَّمَ الْحَمَلُ اَدْلًا وَاٰخِرًا وَعِدًّا وَوَسَّادًا“

۱۵۲ طوق الحماہ طبع قاہرہ ص ۱۵۲



بلاداندلس میں ابن حزم کے ذاتی مکانات :- اس عبارت میں ابن حزم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مگر ابن حزم کے یہ اسفار بعیدہ اختیاری نہیں بلکہ اضطراری تھے۔ مقام مریہ کی جانب ان کی رحلت سکون و اطمینان کی خاطر عمل میں آئی۔ پھر مریہ سے "الحصن" کی طرف جبراً کوچ کیا گیا۔ جلاوطنی کے مقام سے ان کا سفر بلنسیہ خلیفہ کی تائید و نصرت کے سلسلہ میں وقوع پذیر ہوا۔ پھر قرطبہ کی جانب آپ کی مراجعت اسی خوشحالی اور فارغ البالی کی تلاش کے لئے ہوئی جس میں آپ پروان چڑھے۔

واقعات سے پتا چلتا ہے کہ ابن حزم اقتصادی اعتبار سے اکثر خوشحال رہے اور عسرت و افلاس سے دوچار ہونے کا موقع نہ آیا۔ اگرچہ بعض اوقات ان کا قدیم و جدید مال نوٹ لیا گیا اور اس طرح آبائی دولت و ثروت سے ہاتھ دھونے پڑے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ بلد کی نواحی بستی میں جہاں آپ کے ابا و اجداد کا مسکن تھا، زرعی اراضی کے مالک تھے اور وہاں جا بسے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن شہروں میں آپ کو سکونت پذیر ہونے کا موقع ملا مثلاً مریہ، شاطبہ، بلنسیہ، شیلیبہ۔ وہاں آپ کے سکونتی مکانات بھی تھے۔ طوق الحماہ کی بعض جارتوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں :-

«مریہ نامی شہر میں میرا ایک دوست اپنے گھوڑوں بقیع تھا۔ کسی کام کا ج کے سلسلہ میں وہ شاطبہ گیا اور جب تک وہاں اسے ٹھہرنا تھا وہ میرے مکان میں سکونت پذیر رہا»

یہ عبارت اس حقیقت کی نمائندگی کرتی ہے کہ شاطبہ میں آپ کا ایک مکان تھا۔ جب آپ کو راحت و سکون کی تلاش ہوتی تو وہاں جا آباد ہوتے۔ گویا شاطبہ میں آپ کا نقل مکانی کرنا اضطراری نہیں بلکہ اختیاری تھا۔ البتہ بعض اوقات فسادات وغیرہ سے مجبور ہو کر اگر آپ وہاں جاتے تھے تو وہ الگ بات ہے۔

ابن حزم کے تمام سفر صرف سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے عمل میں نہیں سفر قیروان :- اُنے بلکہ بعض سفر تحصیل علم کے سلسلہ میں اختیار کئے گئے تھے۔ ان کے دیگر اسفار کے ذکر و بیان سے قبل ہم مغرب میں ان کے سفر قیروان کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کا یہ سفر اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ آپ قیروان میں مدت بھر مقیم رہے۔ آپ علماء کی طرف جاتے

کی خدمت میں حاضر ہوتے اور باہم تبادلاً افکار کرتے۔

ابن حزم رقمطراز ہیں :-

”جب میں قیروان میں اقامت گزین تھا تو وہاں کے ایک عالم ابو عبید اللہ محمد بن کلیب نے جو بزاز زبان دراز اور ماہر فنون تھا۔ مجھ سے ایک علمی سوال دریافت کیا۔“

یہ واقعہ اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ آپ قیروان گئے، وہاں سکونت پذیر رہے، اور قیروانی علماء سے جدل و مناظرہ کرتے رہے۔ طوق الحماہ میں یہ مذکور نہیں کہ آپ قیروان کیوں گئے اور کب گئے؟ جیسا کہ ابن حزم اپنے سفروں کے متعلق اکثر ذکر کرتے ہیں۔ غالباً آپ وہاں اپنی مرضی سے گئے اور کسی امیر یا وزیر کے مجبور کرنے کی بنا پر نہیں۔ ورنہ وہ خود غرض سفر بنا دیتے۔ کیونکہ ان کی عام عادت یہ ہے کہ وہ غرض سفر مرتبہ بیان کر دیتے ہیں اور وہ اس میں لوگوں کے خوش یا ناخوش ہونے کی مطلقاً پروا نہیں کرتے یہاں تک کہ وہ ملک بدر ہونے اور قید و بند کے واقعات و حوادث ذکر کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ بڑے قوی المس قصبہ جو رنج والم ان پڑا نڈاز ہوتا اسے ہرزندہ کرتے اور اسے ہدیہ قرطاس کرنے میں جہل سے کام نہ لیتے تاکہ آئندہ زمانے کے لوگوں کے لئے اسے ہمیشہ کے لئے محفوظ کریں اور جب وہ چاہیں اسے ذکر کرتے رہیں۔

اگرچہ ابن حزم نے سفر قیروان کی تاریخ ذکر نہیں کی تاہم ہمارا خیال ہے کہ یہ واقعہ زندگی کے آخری دور میں پیش نہیں آیا کیوں کہ طوق الحماہ جس میں یہ واقعات مذکور ہیں آپ کی آخری تصنیف نہیں بلکہ اولین تالیف معلوم ہوتی ہے۔ طوق الحماہ کی عبارت اس امر کی آئینہ دار ہے کہ یہ کتاب آپ نے مہر پور جوانی میں تحریر کی۔ بعض مصنفین کا خیال ہے کہ آپ کی اولین تصنیف ہے اور اس کا زمانہ تصنیف ۴۱۸ھ اور ۴۲۲ھ کے درمیان ہے۔ مگر یہ دونوں باتیں ہمارے نزدیک دعویٰ بلا دلیل ہیں۔ ہمارے نزدیک نہ اس کی کوئی دلیل ہے کہ طوق الحماہ ابن حزم کی پہلی تصنیف ہے نہ اس کے زمانہ تصنیف کی تعیین کسی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ کتاب آپ نے اوائل حیات میں تصنیف کی جیسا کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

لہ طوق الحماہ ص ۴۶۔

ابن حزم شاطیہ، مُریہ، قرطبہ، بلنسیہ اور دیگر بلادِ اندلس میں  
**ابن حزم جزیرہ میورتہ میں**۔ جاتے وہاں درس دیتے اور اپنی شیریں بیانی سے اندلسی  
 نوجوانوں کو فریفتہ کرتے رہتے تھے۔ آپ نے ان کے افکار و نظریات پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ مشہور  
 مؤرخ مقری علامہ باجی کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں جو میورتہ نامی شہر میں ابن حزم  
 سے ملے تھے۔

علامہ باجی جب وارد اندلس ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ ابن حزم بڑے شیریں  
 مقال ہیں۔ چونکہ ابن حزم اپنے فقہی مسلک میں لوگوں کے ہمنوا نہ تھے لہذا ان  
 کے علم سے شغل رکھنے والے اندلس میں بہت کم تھے۔ ابن حزم کے مقابل میں  
 فقہاء کچھ نہ کر سکے اور اندلس کے بہت سے کم علم لوگ ابن حزم کے پیرو بن گئے  
 ابن حزم جب جزیرہ میورتہ میں فروکش ہوئے تو آپ وہاں بڑی عزت کی  
 نگاہ سے دیکھے جانے لگے وہاں کے اکثر رہنے والے آپ کے ہم خیال بن  
 گئے۔ جب ابوالولید باجی میورتہ آئے تو وہاں کے لوگوں نے ان سے ابن  
 حزم کے بارے میں بات چیت کی۔ علامہ باجی نے ان سے کئی مرتبہ مناظرہ  
 کیا اور ان کے عقائد کا بطلان ثابت کیا۔ ابن حزم اور باجی نے متعدد مجالس میں  
 باہم تبادلہ افکار کیا۔

مؤرخ مقری کے بیان سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں:-

۱۔ پہلا یہ کہ اس سے معلوم ہوتا ہے ابن حزم  $۳۸۵ھ$  میں وارد میورتہ ہوئے۔ کیوں کہ باجی  
 مشرقی ممالک سے بدل و کلام اور حدیث و فقہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد  $۳۸۵ھ$  میں میورتہ  
 واپس آئے تھے۔ آپ نے  $۳۸۵ھ$  میں تحصیل علم کی خاطر میورتہ کو چھوڑا۔ اور تیرہ سال  
 کے بعد  $۳۹۹ھ$  میں میورتہ لوٹ کر آئے۔

دوم:- دوسرا یہ کہ ابن حزم کے میورتہ میں فروکش ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہاں کے احباب و تلامذہ  
 کا حلقہ خاصا وسیع تھا۔ اور وہ آپ کے فقہی مسلک کے پیرو تھے۔

سوم:- تیسری بات یہ ہوتی کہ ابن حزم اپنے افکار و نظریات کو بڑے بلیغ اور موثر الفاظ میں بیان

سہ نفع الطیب ج ۶ ص ۱۷۶ طبع قریب الراعی۔

کرتے تھے اور فقہاء ان کی تاب نہ لا سکتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فقہاء کا مبلغ علم صرف فقہی فتویٰ کے دائرہ میں محدود و محصور تھا اور ابن حزم اپنی وسعت علم کے بل بوتے پر ان پر جہت تامہ کر دیتے تھے۔

یہ واقعہ اس بات پر بھی روشنی ڈالتا ہے کہ ابن حزم میورتہ میں کامل آزادی اور یہ باکی سے اپنے فقہی آراء کو بیان کرتے تھے اور کسی سے خائف یا ہراساں نہ تھے جو چاہتے بیان کرتے سلطان وقت بھی آپ کو تنگ نہیں کرتا تھا اور آپ آزادانہ طریقہ سے جد و جہد میں حصہ لیتے تھے انیسویں صدی کے تاریخ کے اوراق میں ان کی مجالس و مناظرات کا حال محفوظ نہیں تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ ان دونوں میں سے حق و صداقت کا حامل کون تھا۔

حقائق و واقعات اور اندلس کے باہم قریبی مقامات  
**کثرت اسفاد کی غرض و غایت :-** کا جائزہ لینے سے یہ حقیقت اُجاگر ہوتی ہے کہ

ابن حزم جہد کا رخ کرتے اور جہاں فروکش ہوتے اپنے افکار و نظریات کی نشر و اشاعت کرتے آپ بلنئیہ اور میورتہ کے مقامات میں آتے جاتے رہتے کیونکہ ان کا باہمی فاصلہ زیادہ نہ تھا۔ پھر قرطبہ لوٹ آتے میورتہ میں آپ کے متبعین کی کثرت کا بھی پتا چلتا ہے۔ وہاں خصوصی طور سے آپ کے نظریات زیادہ پھیلے اور آپ نے وہاں خاصی شہرت و سیادت حاصل کر لی۔ واقعات سے پتا چلتا ہے کہ ابن حزم کو یہ تفوق و غلبہ میورتہ میں ان کے ایک دوست احمد بن رشیق کی دہر سے حاصل ہوا جس کا وہاں خاصا اثر و رسوخ تھا۔ ابن رشیق کا انتقال ۳۴۰ھ میں ہوا۔ اس کے فوت ہونے کے بعد میورتہ میں ابن حزم کا اثر و رسوخ کمزور پڑ گیا اور حسب سابق فقہاء نے ان پر غلبہ پالیا۔ نیز انہوں نے ابو الولید باجی سے مدد چاہی جو اسی سال مشرق سے تھمیل علم کے بعد لوٹے تھے۔ علامہ باجی ابن حزم کے خلاف میدانِ مناظرہ میں نکلے اور ان پر غلبہ حاصل کر لیا جیسا کہ مریضین کا بیان ہے۔

میر خیال ہے کہ علامہ باجی کو یہ غلبہ جہت و برہان کی بنا پر نہیں بلکہ سیاسی قوت کے زیر اثر حاصل ہوا تھا۔ باجی دلائل و براہین کے بل بوتے پر ابن حزم کے خلاف کبھی کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ ابن حزم کے مدد و معاون ابن رشیق کے فوت ہو جانے کی بنا پر فقہاء ان پر غالب آ گئے اور سلطان وقت کو آپ کے خلاف اُکسایا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب آپ میوۃ سے نکلے تو جہت و برہان کی بنا پر مغلوب نہ تھے بلکہ اپنے ناصر و موید (ابن رشیق) کے فقدان اور

کثرت اعداد و خصم کے باعث مغلوب ہوئے۔  
ابن حزم پر فقہاء صرف یہ جرم عائد کرتے تھے کہ آپ مالکی فقہ کے خلاف ہیں اس پر پے درپے  
دار کرتے اور مالکی فقہ کے اقوال کو دیوار پر پھینک دیتے ہیں۔ اس بے اعتنائی کی وجہ یہ تھی کہ ابن حزم  
نصوص پر پورا پورا اعتماد کرتے تھے اور وہ انہیں ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے۔

---

## ابن حزم کی تصانیف کا جلیا جانا اور مراجعت وطن

جب علامہ باجی بیورقہ وار ہوئے اور ابن رشیق کی وفات کے بعد وہاں کے حاکم نے ابن حزم کے مخالفت فقہاء کا ساتھ دینا شروع کیا تو ابن حزم وہاں سے چل دیئے۔ کتب تاریخ و تراجم یہ بتاتے سے قاصر ہیں کہ میورقہ چھوڑ کر آپ کہاں گئے۔ کیا قرطبہ پہنچے جو آپ کی جائے سکونت تھا یا بلنسیہ، مریہ اور شاطیہ میں فروکش ہوئے؟ کچھ پتا نہیں چلتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اپنے علوم کو سینہ میں دبائے اپنی تصانیف کو بار بار موشیوں پر لائے، تمام شہروں میں سے گزر رہے ہوں۔ جب کہ آپ کا دل ان کتب کے مندرجات پر قوی ایمان رکھتا تھا اور زبان ان عقائد کی نشر و اشاعت کا فریضہ ادا کرتی رہتی تھی۔ تمام شہروں سے گزرنا اس لئے ممکن ہے کہ آپ بلاد اندلس میں اکثر سیرو سیاحت کرتے رہتے تھے۔ اندلس اس دور میں مختلف حصوں بخردوں میں تقسیم ہو گیا تھا۔ ہر علاقہ کا امیر جدا تھا، کوئی معتقد کہلاتا اور کوئی معتقد۔ ایک شاعر کا قول ہے ۵

يُدْهِدُ فِي فِيهِ اَنْدَلُسُ  
سِمَاعٌ مُّقْتَدِرٌ بِرَيْبِهَا دَمْعَتُضِدِ  
اَنْقَابُ مَوْضُوعَةٌ فِي فَيْتُو مَوْضِعَهَا  
كَالْهَيْتْرِ يَحْكِي اَنْتَمَا حَا صَوْلَةَ اَلْاَسَدِ

(مقتدر اور معتقد کا نام سن کر مجھے سر زمین اندلس سے کوئی ٹپتی نہیں رہی)

یہ ناموزوں القاب اسی طرح بے موقع ہیں جیسے بلی اگر طکر شیر کی نقل اتارنے لگے۔ ابن حزم تقسیم شدہ اندلس کے شہروں میں اکثر سیرو سیاحت کرتے رہتے تھے جب کہ دشمن ان کی تاک میں لگے رہتے تھے۔ جب خلیفہ معتقد بن عباد ۴۳۹ھ سے ۴۶۷ھ تک شبلیہ میں سریرا رائے خلافت تھا تو ابن حزم وہاں فروکش ہوئے۔

یہ دہی معتمد تھا جو ابن حزم کے  
**معتمد کا تصانیف ابن حزم کو نذر آتش کرنا:-** خلافت برادرختہ تھا اور جس نے

انہیں وہ شدید ترین نفسیاتی سزا دی جو کسی عظیم عالم کو دی جاسکتی ہے۔ مگر وہ سزا اس لئے  
 شدید ثابت نہ ہو سکی کہ وہ ابن حزم کو دی گئی جو بڑے کہنہ مشق اور سرد و گرم چشیرہ تھے۔ وہ  
 عسروئیر دونوں سے دوچار ہوئے اور اپنے آپ کو اس بلند مقام پر فائز تصور کرتے تھے جہاں  
 حادثہ و آلام روزگار کی رسائی ممکن نہیں خواہ ان کی شدت و وحدت کسی درجہ کی بھی ہو۔

یہ دہی بدکردار معتمد تھا جس نے ابن حزم کی گراں قدر تصانیف کو نذر آتش کرنے کا  
 اقدام کیا۔ معتمد قاضی ابوالقاسم محمد بن اسماعیل بن عباد غنمی کا بیٹا تھا۔ قاضی ابوالقاسم نے بنی عباد  
 کی خلافت حکومت کی بنا ڈالی۔ باشندگان اشبیلیہ نے بنی حمود کے دوران خلافت میں انہیں  
 اپنا امیر منتخب کیا کیونکہ بنی حمود کی حکومت اس وقت کمزور پڑ گئی تھی۔ اس نے اشبیلیہ کے  
 علماء اور ایک مجلس شوریٰ کی تشکیل کی تھی جو اشبیلیہ کے نواحی علاقوں پر حکومت کرتی  
 تھی۔ یہ بڑے مدبر اور نیک نہاد آدمی تھا۔ اس کا انتقال ۳۳۹ھ میں ہوا۔

قاضی ابوالقاسم کے بعد معتمد تخت خلافت پر بیٹھا۔ یہ ابتداء اپنے والد کی تشکیل کردہ مجلس  
 شوریٰ کی مدد سے حکومت کرتا رہا۔ عدل و انصاف سے کام لیتا اور رعایا کی مصلحت کو ہمیش نظر  
 رکھتا۔ یکایک اسے مطلق العنانی کے ساتھ حکومت کرنے کا داعیہ پیدا ہوا تقدیر خداوندی نے  
 بھی اس کا ساتھ دیا اور وہ اس طرح حکومت کرتا رہا۔ یہ بڑا متقدم و ذوقین و فطین اور ہوشیار تھا۔  
 اپنے مقاصد و غایات کی تکمیل کی راہ میں کسی پر رحم کرنا جانتا ہی نہ تھا۔ خواہ وہ کتنا ہی قریبی رشتہ دار  
 کیوں نہ ہو۔ اس کے ظلم و تشدد کی انتہا ہے کہ جب اسے پتا چلا کہ اس کا بیٹا اس کے خلاف بغاوت  
 پر آمادہ ہے تو اس نے تیغ کر دیا۔ اندلسی مسلمانوں پر قابو پانے کے لئے اس نے یہ افسانہ  
 گھڑ رکھا تھا کہ وہ ہشام بن حکم المویّد کی جانب سے حکمرانی کے فرائض ادا کر رہا ہے اور ہشام  
 ابھی بقید حیات ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ افسانہ طرازی اس کے والد نے ہی تھی۔ اس  
 کی وجہ یہ تھی کہ اشبیلیہ کے لوگ کسی خلیفہ کے بغیر رہنا گوارا نہ کرتے تھے۔ لہذا لوگوں پر اپنی گرفت  
 مضبوط کرنے اور آسانی سے ان پر قابو پانے کے لئے اس نے فرضی خلیفہ کا نام لے کر تسمیہ  
 اندلس کے تمام اجزا پر قبضہ کر لیا۔ ظاہر ہے کہ خلیفہ کا نام لئے بغیر یہ کام بڑا دشوار تھا۔ لہذا اسے یہ  
 کام کرنا پڑا۔ خلیفہ ہشام المویّد کی نیابت کا دعویٰ ۳۵۵ھ تک جاری رہا۔ پھر لوگوں میں یہ ڈھونگ



رہا یا کہ خلیفہ ہشام فوت ہو گیا ہے اور اس نے معتضد کو اپنا ولی عہد مقرر کیا ہے۔  
ابن حزم نے معتضد کا یہ پردہ ناش کر دیا اور لوگوں میں اسے خوب بے نقاب کیا۔ انہوں نے  
بڑے سخت الفاظ میں معتضد پر تنقید کی اور مطلقاً اس سے خائف یا ہراساں نہ ہوئے  
صرف انہما حق و صداقت کے لئے آپ اسے یہ سب کچھ کیا۔ ابن حزم اپنی کتاب "نقط العروس"  
میں لکھتے ہیں۔

"ایسا عجوبہ دنیا میں کبھی دیکھنے میں نہیں آیا۔ کتنی عجیب بات ہے کہ  
ایک شخص خلیفہ ہشام بن الحکم کی موت کے بائیس سال بعد منصفہ شہود پر جلوہ گر  
ہوا اور دعویٰ کیا کہ وہ خلیفہ ہشام ہے۔ چنانچہ اس کی بیعت کی گئی، اندلس  
کے تمام منبروں پر اس کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا اور اس کے بارے میں  
بڑی بڑی غوغائیں مٹاٹیاں مٹھی گئیں۔"

یہ چند اشارات ہیں جن  
ابو جعفر منصور اور معتضد کی باہم مشابہت و مماثلت سے معتضد کے احکام و  
اخلاق اور اس کی حکومت و سیاست کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ معتضد کو عباسی خلیفہ ابو جعفر  
منصور کے مانند تصور کیا جاتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ معتضد ظلم و تشدد میں خلیفہ منصور  
سے کچھ زیادہ ہی تھا، وہ دشمن کو کبھی معاف نہ کرتا تھا، خواہ بڑا ہوا چھوٹا۔ معتضد کو ایک مرتبہ  
پتلا لاکہ ایک اندھا آدمی اسے بڑا بھلا کہتا ہے۔ معتضد نے اس کی جائداد ضبط کر لی چھوڑا  
وہ چھپ چھپا کر مکہ پہنچا اور وہاں پہلے سے بھی زیادہ اس کی مخالفت کرنے لگا۔ معتضد نے  
خفیہ طور پر ایک شخص کو بھیجا جس نے زہر دے کر اسے ہلاک کیا۔

جس طرح امام دارالہجرت مالک رحمۃ اللہ علیہ منصور کے زمانہ میں جو دستور کا نشانہ بنے  
اور انہیں کوڑے تک مارے گئے۔ اسی طرح امام اندلس ابن حزم کی تصانیف معتضد  
نے نذر آتش کر دیں۔ اس لئے معتضد منصور میں کامل مشابہت و مماثلت پائی جاتی  
ہے۔

۱۔ المعجب فی تلخیص اخبار الغریب ص ۹۶ طبع التجاریہ۔  
۲۔ رسالہ نقط العروس طبع ۱۵۵۰ ص ۸۳ تحقیق ڈاکٹر شوقی صیف۔

اب سوال یہ ہے کہ کتب جلائے کا واقعہ کب پیش آیا؟ آیا میمورقہ سے رخصت ہونے کے فوراً بعد اور یہ ظاہر ہے کہ آپ ۴۴۷ھ میں وہاں سے رخصت ہوئے تھے۔ یا وقت سے محض طرہ عرصہ پہلے؟ آپ کی وفات ۲۸ شعبان ۴۵۶ھ میں وقوع پذیر ہوئی تھی۔

واقعات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ کتب جلائے کا واقعہ مذکورہ دونوں زمانوں کے درمیان پیش آیا نہ تو میمورقہ سے کوچ کرنے کے فوراً بعد اور نہ وفات سے محض طرہ پہلے بلکہ ان دونوں واقعات کی درمیانی مدت میں یہ سانحہ رونما ہوا۔ کیونکہ اس واقعہ کے رادی یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ ابن حزم نے اس حادثہ کے بعد اپنی زرعی اراضی واقع مقام لبلہ میں بنیاد لی تھی اور وہاں مقیم رہ کر اپنی موت تک تصنیف و تالیف اور اپنے تلامذہ کے ساتھ درس و مذاکرہ میں مشغول رہے۔ اس دوران میں آپ کتب جلائے کے واقعہ کو بڑے دلورزا شعرا میں بیان کرتے تھے۔

بلاشبہ احراق کتب کے اسباب واضح ہیں اور احراق کتب کے اسباب :- انہیں بیان کرنے کی حاجت نہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء آپ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے وہ حکام وقت کو آپ کے خلاف اہانتے اور ان سے شکایت کرتے تھے کہ ابن حزم امام مالک اور ائمہ اربعہ کے خلاف ہیں۔ مزید برآں وہ لوگوں کے سامنے ایسی فقہ کو پیش کرتے ہیں جس کا فقہ ہائے اربعہ کے ساتھ کسی قسم کا کوئی ربط و تعلق نہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ امام حاکم اپنے سیاسی مقاصد کے تحت ہمیشہ علماء کی امداد کے طلب گار رہتے ہیں اور امکان حد تک انہیں خوش رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ معتقد جیسا شخص ابن حزم کو خوش کرنے کی کوشش نہیں کر سکتا تھا۔ کیوں کہ ابن حزم تو تنہا تھے ان کے ساتھ صرف چند معاونین تھے جو ہمہ تن تحصیل علم میں منہمک رہتے تھے۔ اور جنہوں نے اپنی تمام تر صلاحیتوں کو شریعت و حقیقت کی بحث و تحقیق میں لگا رکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسے لوگ ہمیشہ تعداد میں کم ہوتے ہیں اور کثرت کی حد تک نہیں پہنچتے۔ ان حالات کے تحت معتقد کے لئے علماء کی خوشنودی حاصل کرنا از بس ضروری تھا۔ مگر افسوس اس امر کا ہے کہ اس نے فقہاء کو راضی کرنے پر اکتفاء نہ کیا بلکہ اس سے تجاوز کر کے ذاتی انتقام لینے پر اتر آیا۔ فقہاء کو تو اس طرح بھی راضی کیا جاسکتا تھا کہ معتقد ابن حزم کو حسب سابق حدود سلطنت سے

نکال دیتا یا اپنے آبائی شہر میں انہیں نظر بند کر دیتا۔ بس یہ حدود و قیود ابن حزم کے لئے کافی تھے۔ اس سے بڑھ کر احراق کتب کا اقدام کرنا۔ فقہاء کے راضی کرنے میں بدناما لفظ آمیزی سے کام لینا ہے جس کا مقصد صرف فقہاء کی دجلوئی نہیں بلکہ کچھ اور ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ظاہری سبب وہی تھا۔ ابن حزم نے اپنے اشعار کے آخر میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فرماتے ہیں

دَعَوْنِي مِّنْ إِهْرَاقِ دَتِّ وَكَاعْدِ  
وَقَوْلِكَ اِبْعِدْنِي عَنِ النَّاسِ مَنْ يَدْرِي  
دَالَ الْاَفْعُوْدَ وَاللَّهْمْ كَاتِبٌ بِيَدِ اَنَا  
فَكَمْ دُونَ مَا تَبْعُوْنَ لِلَّهِ مِنْ سِيَرِ

ان اشعار کی روشنی میں دیکھا جاسکتا ہے کہ احراق کتب کا ظاہری سبب فقہاء کے اقوال تھے۔ مگر ایسا مراد ہی ہے کہ کچھ دیگر اسباب بھی موجود ہوں گے جو اس سلسلہ میں اثر انداز ہوئے ہوں گے۔ کیوں کہ امراء و حکام کے غایات و مقاصد متعدد اور مختلف النوع ہوتے ہیں اور وہ ظاہری اسباب سے باطنی محرکات پر اثر ڈال دیتے ہیں۔

پہلے ذکر کیا  
جا چکا ہے

ابن حزم کی تحریریں محکام کے سیاسی مقاصد میں حاصل تھیں :-

کہ حکام ابن حزم کے شدید حامی تھے اور ان کی تائید و نصرت کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے۔ آپ اموی خلفاء کے وزیر بھی رہ چکے تھے۔ امویوں میں سے جو بھی خلافت کا مدعی ہوتا آپ اس کی حمایت میں اٹھ کھڑے ہوتے۔ آپ کے ایام شباب کے تذکرہ میں یہ حقائق و واقعات پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ غیر اموی حکام میں سے ہر ایک کی یہ کوشش ہوگی کہ ابن حزم جیسے ذہین و فطین شخص کو امکانی حد تک اپنے سے دور رکھے یا کم از کم لوگوں میں اس کے وقار کو گھٹاتا رہے۔

مزید برآں ابن حزم ایک مورخ بھی تھے جو اپنے دور کے حقائق و واقعات کو تلمیح نہ کرتے رہتے تھے اور ظاہر ہے کہ حکام وقت ابن حزم کی ان تحریروں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اچھی تصنیف کردہ کتب میں وہ اپنے عقائد بلا غرت و لہجہ نہ لائے ذکر کرتے تھے اور انہیں اس بابت کی مطلقاً پروا نہ تھی کہ لوگ ان سے خوش ہوں گے یا ناخوش۔ قبل ازیں ہم آپ کی کتاب "نقط العروس" سے

جو آپ نے خاص طور سے منتفخ اور اس کے والد کے بارے میں لکھی تھی اس کا نمونہ پیش کر چکے ہیں۔ منتفخ اور اس کے والد کا یہ فعل کما ہوں نے ایک شخص کے متعلق مشہور کر دیا کہ یہ خلیفہ ہشام ہے (حالانکہ وہ بہت عرصہ پہلے مر چکا تھا) اور بیس سال سے کچھ زیادہ عرصہ تک یہ عجز جاری رکھا۔ ابن حزم اسے ایک اعجاز سے تعبیر کرتے ہیں جو کبھی دنیا میں نہیں دیکھا گیا۔ ابن حزم کی تحریر کا یہ ایک نمونہ ہے جو آپ حکام و قوت کی مرضی کے خلاف لکھی کرتے تھے ظاہر ہے کہ حکام و قوت کے پاس اس تحریری مواد کو جلانے کے سوا اور کوئی نسا علارج نفعاً اسی لئے ابن حزم کہتے ہیں کہ ان کی کتب نذر آتش کر دی گئی ہیں۔ ان میں جو علم مندرج تھا وہ میرے سینہ میں محفوظ ہے اور میں جہاں جاتا ہوں وہ علم میرا ذوق سفر ہوتا ہے۔ لہذا میں اسے دوبارہ لکھنے کی قدرت بھی رکھتا ہوں۔ لوگوں کو وہ باتیں زبانی بھی بتا سکتا ہوں یا وہ علم میرے سینہ میں محفوظ رہے گا اور میری موت کے ساتھ مٹ جائے گا۔

وہ اشعار میں فرماتے ہیں :-

ترجمہ (۱) اگر تم اوراق کو جلا بھی دو تو ان کے مندرجات کو نہیں جلا سکتے جو میرے سینہ میں محفوظ ہیں۔

فَإِنْ تَحْرِقُوا النَّصُطَاسَ لَا تَشْرِقُوا الدِّمِي  
تَصَمَّتْهُ النَّصُطَاسُ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي  
يَسِيرٌ مَعِي حَيْثُ اسْتَمَلَّتْ رِكَابِي  
وَيَنْزِلُ إِذَا نَزَلَ وَيُفَنِّفُ قَلْبِي

(۲) میری سواریاں جہاں بھی جاتی ہیں میرا علم بھی ساتھ جاتا ہے جب سواریاں ٹھہرتی ہیں تو علم بھی اتر پڑتا ہے اور میرے ساتھ میری قبر میں دفن ہو گا۔

ابن حزم کے علم و قلم سے اندلس کے درو دیوار تنگ آ گئے تھے یا یوں کہیے کہ امراء ابن حزم کی علمی

عداوت ابن حزم کے دیگر اسباب :-

باتوں سے دل برداشتہ تھے۔ کیونکہ خدا کی زمین علم صحیح، سان حق ترجمان اور قلم حقیقت رقم سے کبھی تنگ نہیں آ سکتی۔ علماء و قوت اور ان کے اجاب و اعتراف ابن حزم کو گوارا نہ کرتے تھے۔ اس کی وجہ وجہ یہ تھی کہ فقہاء نے اپنے آپ کو ایک تنگنائے فقہی یعنی مالکی فقہ میں محدود و مضموم کر دیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ حق و صدق اسی فقہی مسلک میں محدود و مقید ہو کر رہ گیا ہے اور اگر اس کے سوا کہیں حق پایا جا سکتا ہے تو وہ ائمہ اربعہ میں سے کسی امام کی فقہ ہو سکتی ہے اور بیس۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ائمہ اربعہ کے فقہی مسلک سے خرد و جگر کرنے والا حق سے دور رہتا ہے

خواہ اس کے اقوال کتاب و سنت کے مصادر و ماخذ سے کہتے ہی قریب کیوں نہ ہوں، فقہاء کو ابن حزم سے یہ خطرہ بھی دامنگیر رہتا تھا کہ ابن حزم پہلے سیاسیات سے وابستہ تھے ان کا خاندان اندلس میں بڑا محترم و موقر تھا۔ مزید برآں یہ بھی ممکن تھا کہ وہ خلافت و امارت کا دعویٰ کر بیٹھیں یا حمایت بنی امیہ کی بنا پر ان کی سلطنت کے اعادہ کے لئے جدوجہد کا آغاز کر دیں اور اس طرح حکام وقت کی سنگ دل سے نجات حاصل کریں۔ اس سے بڑھ کر ابن حزم ایک زبردست عالم دین ایک ماہر فقیہ اور متقی گو تھے آپ حق بات کہنے سے گریز نہ کرتے اور اسے مخالفت کے منہ پر دے مارتے تھے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ امیر ہر یا عامی شخص، جو بات کہتے اسے عوام اور مغیرا سنی طلبہ تک کو علانیہ بتا دیتے۔

ان مجملہ امور و اسباب نے ابن حزم کو فقہاء کی نگاہ میں بڑا خطرناک اور مہیب بنا دیا تھا۔ لہذا ضروری تھا کہ انہیں تنگ کیا جاتا اور ان کے علمی افکار کو سینہ کے اندر ہی محدود و مقید کرنے کی کوشش عمل میں لائی جاتی۔ امراء و فقہاء کی ریشہ درائنیوں کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ آپ اپنے آبائی گاؤں "منت لیشم" میں جا کر آباد ہو گئے جو ادنبہ کے قراح میں اور علاقہ بلعین واقع ہے جہاں قرطبہ جانے سے پیشتر آپ کا کنبہ اقامت گزین تھا۔ اب آپ نے علم کے دامن میں پناہ لی اور مصیبتوں سے دوچار ہونے کے بعد علم کے سایہ میں اپنی راحت و سکون کا سامان موجود پایا۔ طلبہ دور و دراز سے چل کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے اور اپنی علمی پیاس بجھاتے آپ نے تصنیف، اوتالیف کا مشغلہ ہی جاری رکھا اور نادرہ روزگار تصانیف کی صورت میں اپنی کاوش کے ثمرات لوگوں کے سامنے پیش کئے۔

علم سے وابستگی :- ظلم و ستم کی آماجگاہ بننے کے بعد ابن حزم جن حالات سے دوچار ہوئے۔ ابن حیان ان کی منظر کشی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

"سلاطین و ملوک ابن حزم کو اپنے تقرب اور دیار و اصرار سے دور کرتے رہتے تھے یہاں تک کہ آپ علاقہ بلعین واقع اپنے آبائی گاؤں میں سکونت پذیر ہوئے جہاں آپ نے ۱۵۷ھ میں وفات پائی۔ حوادث و آلام کے دوران نہ آپ اپنے عقائد سے ایک انچ بھر ہٹے نہ اعداء و خصوم سے مصالحت کی بلکہ اپنے احباب و اقارب اور ان طلبہ کو اپنے علم سے مستفید کرتے رہے۔ جو طلبہ علم کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے اور جنہیں کسی کی ملامت

کی کچھ پروا نہ تھی۔ آپ انہیں حدیث کا درس دیتے فقہی مسائل سے آگاہ  
 کہتے اور زندگی کے تجربات سکھاتے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے درس و  
 مطالعہ اور تصنیف و تالیف کے شغل کو بھی جاری رکھا۔

واقعات اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ اگرچہ ابن حزم کو ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا  
 اور آپ کو اپنے اڈکار و اراک کی نشر و اشاعت میں بھی کافی دقت کا سامنا ہوا مگر آپ عسرت و اذیت  
 میں کبھی مبتلا نہ ہوئے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا گاؤں منت یشم یا منتلجتم آپ کے آباء کی  
 ملکیت چلا آتا تھا اور آپ اس پر قابض تھے۔ عبدالرشید محمد عربی اندلسی لکھتے ہیں:-  
 ”منتلجتم نامی بستی جو ادنبرہ سے نصف فرسخ دور ہے آپ کے آباء و اجداد  
 کی ملکیت تھی اور آپ اس کے مالک تھے۔“

اپنے آباؤ اجداد میں اقامت گزین ہو کر ابن  
 حزم کی سیاحانہ زندگی اختتام پذیر ہوئی۔ وہاں  
 میقیم ہو کر آپ نے درس و مطالعہ و جدل و مناظرہ اور شغل تصنیف کو جاری رکھا۔ ان طلبہ کو بھی  
 پڑھاتے تھے جو بلا خوف و منتہ لائم طلبہ، علم کی خاطر آپ کے پاس آتے تھے جیسا کہ ابن حیان کا  
 بیان ہے کہ وہ طلبہ باری باری آپ کی مجلس میں حاضر ہوتے اور اخذ و تلمیح میں مصروف رہتے۔

تاریخ کے اوراق یہ بتاتے ہیں کہ آپ کس زمانہ میں وہاں میقیم تھے ورنہ ہم یہ  
 بتاتے کہ صیغہ الرشید طلبہ کس مدت میں آپ سے علمی استفادہ کیا کرتے تھے۔ زندگی کے اس دور میں  
 آپ علم کے سوا ہر چیز سے الگ تھلک ہو گئے تھے۔ آپ لوگوں سے بھی بیزار تھے۔ صرف  
 ان لوگوں سے آپ نے مراسم استوار کر رکھے تھے جو سلاطین و قوت سے کوئی سروکار نہ رکھتے تھے  
 جن کی عقل روشن اور جن کا دماغ فقہاء کی پیدا کردہ تنگ دامانی سے آزاد تھا۔ یہ دونوں مقصد  
 آپ کو اس بستی کی اقامت کے دوران اور جلا وطنی کے عالم میں بھی حاصل رہے جیسا کہ مورخین کو  
 اعتراف ہے۔ آپ ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول رہے اور تنگ نظر فخریہ کے مجاہدات آپ کو  
 اصلی مقصد سے ہٹانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ فوجان بڑی دشت پیمائیوں کے بعد آپ کی خدمت  
 میں حاضر ہو کر علمی فوائد سے مستفید ہوتے۔ صرف رہی طلبہ آپ کے پاس آئے جو پورے خلوص سے

علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ ان میں چند طلبہ بڑے خوشحال گھرانوں کے چشم و چراغ تھے مگر ان کی تعداد بہت قلیل تھی۔ انکارِ صحیحہ کی نشر و اشاعت اور عقولِ انسانی کی فکری آبیاری کرنے میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معتقدین اسے کہاں تک قبول کرتے ہیں۔ ان کی تعداد کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اگر دس طلبہ کامل توجہ و انماک کے ساتھ کسی عالم سے مستفید ہوئے اور اس کے چشمِ علمی سے اپنی پیاس بجھاتے ہوں تو وہ ان سیکڑوں طلبہ سے کہیں بہتر ہیں جو اگرچہ تحصیلِ علم کے درپے ہوں مگر علم ان کے گلے سے نیچے نہ اترتا ہو یا اس سے انکار کر دیتے ہوں یا تحصیلِ علم میں شان بے نیازی کا مظاہرہ کرتے ہوں۔

محدث ابن حزم کو جلاوطن اور نظر بند کرنے والوں نے خدا کے اس نور کو بچانے کی سعی لا حاصل کی تھی جو ان کے رگ و پے میں سمایا ہوا تھا۔ مگر خداوند تعالیٰ کو اس نور کا پھیلانا منظور تھا چنانچہ اس نے ایسے باخلاق طلبہ کو آپ کی جانب متوجہ کیا جو آپ کی مجلس میں حاضر ہو کر علمی فوائد سے بہرہ ور ہوتے۔ یہی وہ برگزیدہ و چیدہ طلبہ تھے جنہوں نے ابن حزم کے علم کو اکتاہٹ عالم میں پھیلایا۔ تاریخ کے اوراق سے ابن حزم کے اعداء و خصوم کا نام تک مٹ گیا۔ اس کے برعکس ان کا نام نامی تمام علماء اسلام بلکہ دنیا بھر کے علماء کے درمیان درخشندہ ستارے کی طرح چمک رہا ہے۔



## طلبِ معاش اور ابنِ حزم

**فکرِ معاش سے آزادی :-** ابن حزم فکرِ معاش سے بے نیاز تھے اور اس کے لئے انہیں صرف اوقات کی ضرورت نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اپنے والد کی متروکہ اراضی کی بنا پر وہ بڑے خوشحال تھے۔ ان کے والد وزیر تھے اور بڑے متمول تھے۔ شرفی اور عربی قریبہ میں ان کے جو مکانات تھے وہ سب ورثہ میں ابن حزم کو مل گئے تھے۔ جن بلا دراندلس میں آپ کا گذر ہوا یا وہاں رہے جسے یاراحت و سکون کی تلاش اور علماء کی زیارت کے سلسلہ میں وہاں گئے تھے ان تمام شہروں میں آپ کے ذاتی مکانات تھے اس بات پر یروطن کا اجماع ہے کہ جس بستی میں آپ نے داعی اجل کو لبیک کہا آپ کے آباء کی ملکیت تھی اور اب آپ اس پر قابض تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ تاجین حیات فقر و انلاس سے دوچار نہ ہوئے۔

تخلات ازیں طوق الخمار میں مذکور ہے کہ جو دستم، حلا وطنی اور قید و بند میں مبتلا رہنے کی بنا پر آپ کی آبائی دولت اور قدیم وجدید مال سب ضائع ہو گیا تھا۔ مگر ان دلتحات اور طوق الخمار کے بیان میں جمع و تطبیق اتنی دشوار نہیں۔ کیوں کہ وہ طوق الخمار میں صراحتاً لکھتے ہیں کہ لوٹ مار کے باوجود ان کے پاس کچھ مال بچ گیا تھا جس پر وہ شکرِ خدا ندی بجالاتے ہیں۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ عوارث، وائلام کے دوران بلاشبہ مالی وسائل کم ہو گئے اور آبائی مال کافی حد تک ضائع ہو گیا تھا۔ تاہم وہ فقر و فاقہ سے محفوظ تھے بلکہ زندگی بھر خوشحال رہے اور اپنے مالی وسائل سے اپنی خاندانی روایات کے مطابق اپنی ضروریات پوری کرتے رہے۔

**کثرتِ مال و منال :-** آپ کی زندگی زیادہ تر فارغ البالی ہی بسر ہوئی۔ اگرچہ بعض اوقات قید و بند اور حلا وطنی کے باعث نسبتاً آپ کی دولت کم ہو جاتی یا جائداد کے عدم تحفظ و نگہداشت اور فسادات کے رونما ہونے کی وجہ سے آپ کے مملوکہ مکانات کی برابری کے باعث وہ فائدہ نہ ہوتا جو ہونا چاہیے۔

علامہ باجی کے ابن حزم کے ساتھ جو مجادلات ہوئے وہ قید و بند اور جلا وطنی کے بعد ۴۲۷ھ میں وقوع پذیر ہوئے ان سے قطعی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ابن حزم اس وقت فقر و فاقہ میں مبتلا تھے یا وہ امیرانہ ٹھکانے کے مرتبہ سے اتر کر متوسط طبقہ کی طرح بسر وقات کرنے لگے تھے یا قوت مجم الابداب میں ابن حزم اور باجی کے ایک مناظرہ کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

ابن حزم اور باجی کے مابین ایک مناظرہ ہوا جب مناظرہ ختم ہوا تو باجی لو لے معاف کیجیے میں نے چوکیدار کے چراغ کی روشنی میں تعلیم پائی ہے۔  
ابن حزم نے جواباً کہا۔

”مجھے بھی منذر فرمائیے۔ میں نے سونے چاندی کے منبروں پر بیٹھ کر تعلیم پائی ہے۔“

ابن حزم کا مطلب یہ تھا کہ فقر و فاقہ کی نسبت ثروت و تونگروی سے علم زیادہ ضائع ہوتا ہے۔

یہ واقعہ اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ ۴۲۷ھ تک آپ افلاس و غربت سے دوچار نہیں ہوئے ورنہ سونے چاندی کے منبروں کے بجائے اپنے فقر و فاقہ کا ذکر کرتے۔ اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم نفسیات سے کتنی گہری واقفیت رکھتے تھے۔ علامہ باجی کا خیال تھا کہ مال و دولت کی کثرت تحصیل علم میں معاون ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ابن حزم کہتے ہیں کہ مال و دولت کی فراوانی علم کی راہ کو مسدود کر دیتی ہے۔ کیوں کہ کثرت دولت سے لہو و لعب کا دروازہ کھل جاتا ہے اور اس دروازہ کے کھل جانے سے نور و معرفت کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لذت دنیوی کی کثرت دل کے نور کو مٹاتی، بصیرت و فراست سے محروم کرتی اور فہم و ادراک کو ختم کر دیتی ہے۔

مفکدست آدمی اگرچہ نیک معاش میں مبتلا رہتا ہے مگر اسباب لہو و لعب کے تقاضا کی وجہ سے اس کی روح چمک اٹھتی ہے اور اس پر نور ہدایت بھٹکنے لگتا ہے۔ یہ ہے ابن حزم کا نظریہ اس کے برعکس باجی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مادی اسباب کے حاصل ہو جانے سے زندگی میں سہولتیں پیدا ہو جاتی

ہیں۔ انہوں نے نفسیاتی اسباب کی طرف بالکل توجہ نہیں دی۔ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ دولت مند لوگوں کو زندگی کی سب سہولتیں مہیا ہوتی ہیں مگر وہ تحصیلِ علم کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے۔

امام ابو حنیفہ اور ابن حزم کے مابین مماثلت :- ابن حزم غنادہ تو ننگری میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرح تھے۔

اگرچہ دونوں کے اسبابِ معاش میں فرق و امتیاز زیادہ پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ تجارت کی بناء پر دولت مند تھے اور تجارتی منافع کو کوفہ کے محدثین و فقہاء پر خرچ کیا کرتے تھے۔

اس کے برعکس ابن حزم نے اپنے آباء سے جو ورثہ پایا تھا اس کی بنا پر غنی تھے۔ یہ ترکہ زیادہ تر رہائشی مکانات اور زرعی اراضی پر مشتمل تھا جن سے انہیں کثیر مالی فائدہ ہوتا تھا۔ اسی تو کنگری کے بل بوتے پر امام ابو حنیفہ، امراء و خلفاء کے ہدایا و عطا یا قبول نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ بنیائت ایزدی ان سے بے نیاز تھے۔ اسی طرح ابن حزم بھی اپنے معاصر حکام کے علیہ جات قبول نہیں کرتے تھے۔ مگر سب یہاں بھی مختلف ہے۔ امام ابو حنیفہ امراء کے ہدیہ جات اس لئے قبول نہیں کرتے تھے کہ انہیں ان کی ضرورت نہ تھی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ طبعاً بنو عباس سے بیزار تھے۔ ابن حزم قبولِ تحائف سے اس لئے باز رہے کہ وہ امراء کو بنظر احترام نہیں دیکھتے تھے کہ وہ ان کے ہدیہ جات قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتے۔ وہ وزیر ابن وزیر تھے، اور امراء کو اپنے سے کہتر سمجھتے تھے یا اپنے سے بڑا آدمی تصور نہیں کرتے تھے۔ امراء اس کو ناپسند کرتے تھے اور شاید ابن حزم کے خلاف ان کی شدید مخالفت کی وجہ یہی تھی۔

سلطانی ہدایا و عطا یا کا شرعی حکم اور ابن حزم :- سلطان کے بعض معاصر علماء طوکل

کرنے والوں کو بنظر استحسان نہیں دیکھتے تھے یوں بھی سرزمین اندلس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے وہاں کے اکثر فقہاء بڑی خوشحالی کی زندگی بسر کرتے تھے بلکہ وہ ضرورت سے زائد اموالی کو رفاہ عامہ کے کاموں پر خرچ کرتے تھے۔ ہدیہ جات کی قبولیت پر اظہارِ ناراضگی کی وجہ غالباً یہی تھی۔ ابن حزم کے معاصر ابن عبد البر آندلسی نے جب دیکھا کہ سلاطین کے ہدیہ جات قبول کرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا جا رہا ہے تو انہوں نے اس کا جواز ثابت کرنے کے لئے کمر ہمت باندھی ذاتی طور پر قبول ہدایا کے سلسلہ میں انہیں مورد الزام ٹھہرایا جاتا تھا۔ ہم ابن عبد البر کا کلام نقل کرتے ہیں کیونکہ اس سے ابن حزم کے عصر و عہد کی روح معلوم

ہوتی ہے اور وہ نفع الطیب کے بیان کے مطابق یہ ہے  
 "تقریبی اپنی کتاب قمع الحصر بانفسہ حد والقناعۃ" میں ذکر کرتے ہیں۔ ہم نے  
 امام عمر بن عبدالرحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے کہ وہ شاطیہ میں مقیم تھے تو انہیں پتا چلا کہ سلطان  
 کے ہدایا و عطایا قبول کرنے کی بناء پر لوگ انہیں مورد وطن ٹھہراتے ہیں۔ تو انھوں نے جواباً  
 فرمایا شترت

قُلْ لَئِنْ يَسْكَرُوا لَأَكْحَى، لِيَطْعَمُوا الْأَمْسَاءَ  
 اُنْتُ مِنْ جَنْبِكَ هَذَا فِي فَحْلِ الشَّفَاةِ

اجرام کے مخالفت قبول کرنے کی بناء پر مجھے مورد وطن بنانا ہے اسے کہہ دو کہ تو اس  
 مشہ سے ناواقف ہونے کی بناء پر حماقت کا ارتکاب کر رہا ہے،  
 دین اسلام کا انحصار صحابہ تابعین اور اسلاف کے صاحب فتویٰ ائمہ کی اتباع پر ہے۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ جو اسخ فی العلم تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور اس کے  
 بیٹے یزید کے مخالفت قبول کر لیا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ و  
 تقویٰ کے باوجود مختار بن ابی عبید کے ہدیہ جات قبول کرتے اور اس کا کھانا کھالیا کرتے تھے۔  
 حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ میرے پڑوس میں ایک  
 سو دنوار شخص رہتا ہے جو حرام خوری سے احتراز نہیں کرتا وہ بعض اوقات مجھے دعوت طعام  
 دیتا ہے کیا میں شرعی نقطہ نگاہ سے اس کی دعوت قبول کر سکتا ہوں۔ حضرت ابن مسعود نے سائل  
 کو جواب دیا وہ علمی معلومات کا گنجینہ ہے۔ فرمایا "جب طرقتہ تمہیں کسی چیز کی حرمت معلوم نہ ہو  
 اسے کھاؤ۔ گناہ گار کھلانے والا ہوگا"

امام شعبی کبار تابعین اور علماء میں سے تھے وہ عبدالملک بن مروان کے بچوں کو تعلیم دینے  
 اس کے انعامات قبول کرتے اور اس کے یہاں سے کھانا بھی کھالیا کرتے تھے۔ امام الزہری  
 غنی و دیگر علماء کو ذرہ بصرہ حضرت حسن بصری اپنے دروغ و تقویٰ کے باوجود نیز ابو سلمہ بن عبدالرحمن  
 ابان بن عثمان اور مدینہ کے فقہاء سب سے سعید بن مسیب کے ماسوا سلطانی ہدایا کو قبول  
 کر لیا کرتے تھے۔

ابن شہاب زہری بھی اس قسم کے تحفے قبول کر لیا کرتے تھے اور زیادہ تر ان کے معاش کا  
 انحصار اسی پر تھا۔ ابوان زناد کا طریق کار بھی یہی تھا۔ امام مالک شافعی ابو یوسف اور دیگر فقہائے مجاز



عہمانے بھی اسی قسم کی روایت آنحضرتؐ سے بیان کی ہے۔ ان میں سے ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ یہ رزق تمہیں خدا نے دیا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ پائے جاتے ہیں کہ خدا کے رزق کو لوٹا ڈمت۔

ان سبھی مسائل پر جمہور علماء کا اجماع ہے اور حق مسلک بھی یہی ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کی حرمت کا قطعی علم ہو وہ اس کے لئے ناروا ہے؛

ہم نے طوالت کے باوجود  
**سُلطانِ تحالفت سے محترز رہنے کے وجوہ و اسباب** ابن عبدالبر کا یہ طویل اقتباس

نقل کیا کیوں کہ اس کے آئینہ میں ابن حزم کے عمر و عہد کی تصویر دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ اقتباس اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ اس دور میں لوگ علماء کو کس نگاہ سے دیکھتے تھے نیز یہ کہ سلطانی ہدایا کے جواز عدم جواز میں علماء مختلف اقلینال تھے۔ ابن حزم کے محبتِ مخلص اور محرم راز ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اس دور میں لوگوں کی حالت یہ ہے کہ خود محرمات تک سے احتراز نہیں کرنے اور علماء پر مشبہات بلکہ مبہات کے ارتکاب کی بنا پر معترض ہوتے ہیں۔ بدکار لوگوں کا دیرہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ دیگران کو نصیحت خود را نصیحت کے مصداق اپنی بریت ثابت کرنے کے لئے نیک لوگوں میں کیرٹے زکانات شروع کر دیتے ہیں۔

زمرہ علماء میں ایسے لوگ پائے جاتے تھے، جو زہد و ورع میں اس حد تک اُگے بڑھے ہوئے تھے کہ وہ مبہات یا کم از کم مشبہات کو حرام تصور کرتے تھے۔ وہ امام مدینہ مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک و منہج یعنی جواز ہدایا کے برعکس امام احادیث و آثار حضرت ام بن حنبل کی راہ پر گامزن تھے جنہوں نے احساسِ کبر و نخوت کے بغیر اپنی ذات پر سلطانی ہدیر جات کو حرام قرار دے رکھا تھا۔ مگر ابن حزم کافر یقین میں سے کسی کے ساتھ بھی کوئی تعلق نہیں۔ وہ زہد و تقویٰ یا صدایا کو حرام تصور کرنے کی بنا پر ان سے کنارہ کش نہ تھے بلکہ اپنی ثروت و دولت کے بل بوتے پر ان سے بے نیاز تھے۔ شاید ابن حزم کی یہی شان ہے نیازی ان کے تعویق و تعلق کا موجب بنی اور امرائے علماء ان سے بغض و عناد رکھنے لگے۔

حق بات یہ ہے کہ ابن حزم بڑے موقر و ملوک تھے۔ ان کو خدا نے بڑا معنی الطبع پیدا کیا تھا اور وہ



پھوٹی چھوٹی باتوں سے محرز رہتے تھے۔ کثرت مال یا ضروریات زندگی کے لئے کافی مال ہونے کی بنا پر وہ عزت نفس اور خودداری کے اسلحہ سے مسلح رہتے تھے۔ وہ ہمیشہ فقر و فاقہ کی زندگی سے محفوظ رہے۔ خداوند کریم نے آپ کو ایسی جرأت ایمانی عطا کر رکھی تھی کہ آپ حق بات کہنے سے کبھی نہ ہچکچاتے اور کسی کی مخالفت کی کچھ پروا نہ کرتے۔ آپ حریت فکر و نظر سے بہرہ ور تھے اور کتاب و سنت میں آزادانہ طریقہ سے غور و فکر کرتے تھے۔ نہ پابندی و التزام کے ساتھ کسی شخص کے تمام اقوال کو صحیح سمجھتے نہ اپنے آپ کو کسی فقہی مسلک میں محصور و محدود کرتے۔

**ابن حزم غنی تھے مگر مسرت اور عیاش نہ تھے**۔ بے نیاز رہے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ آپ ثروت و دولت کے باوجود مغرور نہ تھے اور نہ ہی مسرنا نہ عیاشی کے دلدار تھے۔ آپ کی زندگی میں جہاں اسباب عیش و مسرت پائے جاتے تھے وہاں قید و بند وطن سے علیحدگی اور لوگوں کے نلگم و تشدد کے کانٹے بھی موجود تھے۔ لہذا یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ آپ ایک عیاش آدمی تھے۔ آپ مال کو دنیوی ملامت و حوادث اور اعانتہ اجاب و اعزہ کا ذریعہ قرار دیتے تھے۔ گویا مال آپ کے نزدیک تحفظ ناموس و آبرو کا وسیلہ تھا اور شہوت رانی کا سارا نہ تھا۔ پھر انقلابات روزگار اور مال و منال کا ضیاع جس سے آپ دوچار ہوئے آپ کے اندر یہ شعور پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ مال سایہ کی طرح آتی جاتی چیز ہے۔ اس کے مقابلہ میں آخرت بہتر اور زیادہ پائدار ہے۔ لہذا آپ اپنے مال کو ہول و لعاب کا ذریعہ بنانے کے بجائے اسے خداوندی اجر و ثواب کی تلاش میں صرف کر دیتے تھے۔ اور اسی کے طفیل آپ نے سنہری منبروں کی قیمت وصول کر لی جن پر بیٹھ کر آپ علم حاصل کیا کرتے تھے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ پاک لامن۔ اور شکر گزار غنی آدمی تھے اور خدا کی نعمتوں اور ناشکری کرنے والے مغرور شخص نہ تھے۔ دیکھئے وہ قرطبہ میں اپنے شاندار معاملات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”قرطبہ سے بعض آنے والوں نے مجھے بتایا کہ اس نے قرطبہ کی غربی جانب بلاط مغیث میں ہمارے مکانات دیکھے۔ اب ان کا نام و نشان تک باقی نہیں مرور زمان سے فرسودہ ہو چکے ہیں اور اب ان کے مکانات بھی نظروں سے اڑھیل ہیں جو محلات کسی وقت رنگ جنان تھے اب سنان ویرانوں کی طرح بے آباد ہو چکے ہیں۔ ان کا حسن و جمال ایک کھنڈر کی صورت اختیار کر چکا ہے اور ماموں مضمون ہونے کے بعد اب دشوار گزار گھاٹیوں کی طرح ہیب اور خطرناک



بن چکے ہیں۔ اب وہاں جنگلی درندوں اور پتھریوں کا بیرہے مالانگہ پہلے وہاں  
 شیروں جیسے بہادر آدمی اور حینان نازک جبین سکرنت پذیر عقیب، جو ناز و نوست کی زندگی  
 بسر کرتی تھیں۔ اب ان کی کایا پلٹا، ہر چکی ہے اور ان کا شیرازہ بکھر چکا ہے۔ محلات  
 کی منقوش محرابیں اور خوبصورت کمرے جو آفتاب نصفت انہما کی طرح آہ دارتھے اور  
 کو دیکھنے سے فخر و غم کا فر ہو جاتا تھا۔ اب تباہی و بربادی سے دوچار ہونے کے بعد ان کے  
 منہ درندوں کی طرح کھلے نظر آتے ہیں اور موتیائی زوال پذیر سیڑھی کا منظر پیش کر رہے ہیں۔ ان  
 کے دیکھنے سے انسان بخوبی یہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ ساکنان ارشی کا انجام کیا ہو گا اور یہ تمام  
 کائنات کسی تندر جلد فنا کے گھاڑے اتر جاتے گی۔ نیز ان کو دیکھ کر انسان دنیا کی حرص و ہوا  
 کو خیر باد کہہ کر اس سے کنارہ کش ہو جانا چاہتا ہے۔

آپ دیکھتے ہیں کہ اگرچہ ابن حزم پوری طرح کبھی فقر و فاقہ کی گرفت میں نہیں رہے۔ تاہم کسی  
 حد تک وہ حرمان نصیبی کا شکار بھی رہ چکے تھے مگر اس حرمان نصیبی کے عالم میں آپ ممنوعات کی  
 طلب و تلاش میں سرگرداں نہ رہے بلکہ دنیوی حرص و ہوا سے کنارہ کیا اور جو کچھ موجود تھا اسی پر صابر و شاکر  
 ہو گئے۔ لہذا ہم یہ کہنے میں حقی بجانب ہیں کہ ابن حزم ایسے فاضل اجل کو خداوند کریم نے فقر و غنا ایسی دونوں نعمتوں  
 سے توازن تھا۔ دولت و ثروت کے بل بوتے پر انہوں نے راحت و سکون کی زندگی بسر کی اور کسی کے آگے  
 دست سوال دلازا نہ کیا۔ ضیاع اموال اور حرمان نصیبی سے آپ نے صبر کی لذت پائی اور دنیا سے اعراض و  
 انحراف کا مزہ چکھا۔

انفرض جب تک کہ یہ عالم جلیل اور فاضل نبیل بقیہ حیات رہے ظلم و ذہل، حرص و ہوا اور لہو و  
 لعیب کے خلاصہ، بڑا آزمار ہے۔ زندگی کے آخری درمیں ایک ہستی میں ایسے جہاں آپ کو اپنے  
 نفس پر قابو رہنا اور لوگوں پر بھی قابو رہنا، وفاق رہنا، آخر کار ۲۸ ماہ شعبان ۵۶۳ھ میں اپنے خلیفہ  
 حقیقی سے باطلے۔ رحمہ اللہ تھا۔

## ابن حزم کا علم و فضل

ابن حزم ایک جامع عالم کی حیثیت سے ہے۔ پہلے تاریخ کے ادراک کسی

ایسے عالم سے آشنا نہیں جو ان کی طرف مختلف و متنوع علوم و فنون کا ماہر اور جامع ہو وہ ایک عظیم الشان پرواز ادیب ہیں۔ وہ منطق و فلسفہ میں بھی ماہرانہ بصیرت رکھتے ہیں اور اپنی جرأت و بسالت کے بل بوتے پر منطق میں ارسطو تک کی غلطیاں نکالتے ہیں منطق میں ان کا طرز و منہاج ارسطو سے بالکل جداگانہ نوعیت کا ہے۔ وہ حقیقت و صداقت کی تلاش میں تاریخی حقائق کی خواہی کرتے اور اس کی جمع و تدوین بھی کرتے جاتے ہیں۔ وہ بڑے دقیق و نظر موخ ہیں اور تاریخ کے نازک ترین جزو یعنی علم الانساب پر بڑی علانہ گفتگو کرتے ہیں۔ ان جملہ امور کی انجام دہی میں آپ کا اہمیت قلم اپنی جولانی کے جوہر دکھاتا ہے اور آپ ایک محقق عالم کی حیثیت سے ان سب میں کامیاب رہے ہیں۔

اس کے پہلو بہ پہلو ایک عظیم محدث بھی ہیں اور جملہ اصنافِ حدیث کے حافظ ہیں اگرچہ بعض لوگوں نے آپ کی روایت کردہ احادیث پر جرح و نقد کیا ہے مگر اس سے آپ کے حافظِ حدیث اور ماہرِ آسماء الرجال ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابن حزم وہ عظیم فقیہ تھے، جنہوں نے ظاہری فقہ کو جنم دیا یا بعبارت موزوں ترکتاب و سنت کے علوم کو حیاتِ نو بخشی اور یہ ثابت کیا کہ تغیرِ زمانہ سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل کتاب و سنت میں موجود ہے، خواہ زمانہ کس قدر بدل جائے۔ فقہ ظاہری کی راہ پر گامزن ہونے کو تقلید سے تعبیر نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ وا حد فقہی مسلک ہے جس کی روشنی میں وہ کتاب و سنت کے احکام کو بڑی فصاحت کے ساتھ کسی قیاس اور تعبیر و فریب عقلی تاویل سے مکدر کئے بغیر لوگوں کے سامنے پیش کر سکتے تھے۔ کیوں کہ قیاس کا سہارا لئے بغیر عام کتاب و سنت کی طلب و تحقیق کے لئے فقہ ظاہری کی متعین کردہ راہ پر چلنا ابن حزم کے لئے ناگزیر تھا

ابن حزم عالم ادیان و ملل کی حیثیت سے :-  
 مزید براں ابن حزم اسلام کے علاوہ  
 دیگر ادیان و ملل سے بھی پوری پوری واقفیت  
 رکھتے تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ اسلامی فرقے کون سے ہیں اور ان میں مستحق نجات کتنے ہیں۔ غیر  
 مسلم مذاہب و ادیان کی تردید ابن حزم کا خاص موضوع ہے فرقوں کے باہمی فرق و امتیاز پر  
 وہ بڑی عمیق نگاہ رکھتے تھے اور ان کے خلاف جدل و بحث میں حریتِ فکر و نظر کی راہ پر گامزن  
 تھے اور اس ضمن میں کسی کے متقدم تھے۔ کتاب و سنت کے مخالف قول کی ان کے نزدیک  
 کوئی وقعت نہ تھی خواہ اس کا قائل کوئی ہو کسی عالم کا قول اگر کتاب و سنت سے مستنبط نہ ہو اور  
 نہ ہی اس کی اساس ظواہر کتاب و سنت پر رکھی گئی ہو تو آپ کے نزدیک وہ مردود ہے۔ ان کا  
 قول ہے کہ عقائد میں وہ ظواہر کتاب و سنت کے متبع ہیں اور ان ہیچیدہ و فلسفیانہ نتائج کے  
 پابند نہیں جو یونانی فلسفہ پر مبنی ہیں یا اس سے ماخوذ ہیں۔

آپ تردیدِ فلاسفہ کے میدان میں امام غزالی سے سبقت لے گئے اور ان کے دلائل  
 کی وجہاں فضائے آسمانی میں بکھر کر رکھ دیں۔ فلسفیوں کی تردید میں آپ انہی کا اندازِ بیان اختیار  
 کرتے اور منطقی دلائل سے ان کی تردید کرتے ہیں۔

انفرض ابن حزم علوم اسلامیہ کے بحرِ عمیق کے شناسا اور تھے اور ان میں ماہرانہ بصیرت  
 رکھتے تھے۔ جسے حق سمجھنے اسے اخذ کرتے۔ باطل کی تردید میں ان کا لہجہ بڑی شدت اختیار  
 کر جاتا تھا۔ آپ مہتاب کے اسباب بتاتے۔ نتائج کے مقدمات کی نشان دہی کرتے اور اقوال  
 کے غایات و مقاصد نیز بحث لاتے اور یہ سب کچھ ایسی شاندار اور واضح عبارت میں بیان  
 کرتے جو آفتابِ نصف النہار کی طرح تابندہ و درخشندہ ہوتی۔

ابن حزم کی توصیف میں معاصرین کے بیانات :-  
 آپ کے معاصرین میں سے موافق و  
 مخالف سبھی آپ کی فضیلت علمی کے

معترف تھے۔ ابن حبان ان کا شدید مخالف ہونے کے باوجود کہتا ہے۔

”جب سائل کوئی بات پوچھے کہ چھپر ڈرتا تو گویا علم کا ایک ایسا سمندر  
 اُمنڈا تا جس کو ڈولوں کی آمد و رفت گد لانا کر سکتی ہے“

ابن حبان کی رائے :- ابن حبان بڑی کہتا ہے :-

”شیخ ابو محمد ابن حزم نے ملعون یہود اور دیگر غیر اسلامی مذاہب والوں کے ساتھ بہت سے مناظرے کئے جن کا حال کتابوں میں مذکور ہے۔ ادیان و مملکت کے ذکر و بیان میں ابن حزم نے متعدد کتب تحریر کیں جو عام طور سے مشہور و معروف ہیں۔ جملہ غلافیات میں آپ کی یہ تصانیف بہت مشہور ہیں :-  
(۱) کتاب الفضل فی الملک والخل (۲) کتاب الصواع والرادع (۳) کتاب الرد علی من قال بالتقلید۔

ابن حبان ابن حزم کی تمام تصانیف کا ذکر کرتے ہیں :-

قاضی صاعد اور امام ذہبی کی رائے :- نفع الطیب میں لکھتے ہیں :-

”قاضی صاعد اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ ابن حزم تمام اندلسی علماء کی نسبت زیادہ جامع العلوم اور وسیع المعرفة تھے، آپ لسانیات، بلاغت، شعر اور سیرو اخبار میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ ان کے بیٹے فضل نے مجھے بتایا کہ ان کے والد (ابن حزم) نے اپنے ہاتھ سے تقریباً چار صد کتب تحریر کی تھیں۔ امام ذہبی کا قول ہے کہ ابن حزم پر زکاوت و عظمت، علوم کتاب و سنت، علوم ادیان و مملکت، عربیت و آداب، منطق و شعر، صدق و دیانت، دولت و ثروت، کثرت کتب اور جاہ و حسنمت کا خاتمہ ہو گیا۔“

امام غزالی کی رائے :- امام غزالی فرماتے ہیں :-

”میں نے خدا کے ناموں کے بارے میں ابن حزم کی ایک کتاب دیکھی جو ان کی کثرت حفظ اور وسعت ذہن پر دلالت کرتی ہے۔“

عبد الواحد مرکشی کی رائے :- عبد الواحد مرکشی اپنی کتاب المعجب میں لکھتے ہیں :-

”ابن حزم نے فقہ کے اصول و فروع میں بڑی قابل قدر کتابیں تصنیف کیں، ان تصانیف میں آپ نے داؤد بن علی ظاہری اور دیگر ظاہری فقہاء کے فقہی مسلک کو پیش نظر رکھا۔ مجھے اکثر اندلسی علماء نے بتایا کہ آپ نے حدیث و فقہ، اصول مملکت و ادیان

تاریخ علم الانساب ادب اور مخالفین کی تردید میں تقریباً چار صد کتب تصنیف کیں جو اسی ہزار اوراق پر مشتمل ہیں۔ کثرت تصانیف میں ابو جعفر محمد بن جریر طبری کے سوا متقدمین میں کوئی شخص آپ کی برابری نہیں کر سکتا۔<sup>۱</sup>

تمام روایات و اخبار اس بات پر متفق ہیں کہ ابن حزم کے اعتبار سے ممتاز تھے اور جملہ علوم اسلامیہ میں یکساں طور پر یدِ طولی رکھتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ آپ کثرت تصانیف میں ابن جریر طبری کے ہم پلہ تھے۔ البتہ تصنیف و تالیف کی نوعیت جدا گانہ ہے۔ طبری کی تصانیف کا موضوع زیادہ تر تاریخ و اخبار اور روایت و تفسیر ہے۔ آپ حدیث و فقہ سے بھی بہرہ در تھے اور اختلافات الفقہاء نامی ایک کتاب ان کی تصنیف ہے۔ مگر فقہ و اصول میں انہیں ابن حزم کا مقام حاصل نہ ہو سکا۔ مزید برآں انہیں کلک و ادیان اور ظالیات میں بھی ابن حزم ایسی ہمارت حاصل نہ تھی۔ الغرض ہر ایک کا اپنا ایک خاص مقام ہے۔ ہمارا مقصد اس سے ابن جریر طبری کی تنقیص شان نہیں اور نہ ہم ان کی اسلامی خدمات اسلامی تاریخ کی فتح و تدوین اور تفسیر قرآن میں ان کی روایات کا مرتبہ گھٹانا چاہتے ہیں۔

یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ ابن حزم نے علوم و آداب فن خطابت اور ابن حزم اور نقد و نظر کی طرف خصوصی توجہ مبذول کی تھی یہاں تک کہ یونانی علوم بھی آپ کی تنقید سے محفوظ نہ رہ سکے۔ المعجب کے مصنف کا بیان ہے کہ ابن حزم مصنف خطابت سے بھی آگاہ تھے۔ وہ لکھتے ہیں:-

"ابن حزم نحو و لغت اور شعر و خطابت سے پوری طرح بہرہ در تھے۔"

مندرجہ بالا عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم نظری خطابت کا مطالعہ کرتے اور اس کے قواعد میں عملی تطبیق دیتے تھے۔ ارسطو نے اپنی کتاب "الخطابہ" میں علم خطابت کے اصول وضع کئے تھے۔ عربی لوگ شیخ بوعلی سینا کی کتاب الشفاء کو پڑھ کر اس سے آشنا ہوئے۔ شیخ مذکور نے کتاب الشفاء کے اس حصہ میں جو علم منطق سے متعلق ہے ارسطو کی کتاب الخطابہ کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ ابن خدام کی "نقد الفشر" قبل ازیں مشہور چلی آتی تھی۔ المعجب کے مصنف

کے بیان کے مطابق جب ابن حزم فنِ خطابت کا مطالعہ کر چکے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو یونانی فلسفہ سے آگاہ ہو کر اس کے فائدہ مند اجزاء سے مستفید ہونے کا موقع ملا تھا۔

بالآخر گذارش ہے کہ ابن حزم کی جامعیت و وسعتِ اذران کی عناصر اربعہ کا ذکر و بیان کثرتِ تصانیف پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اب ہم ابن

حزم کی سیرت و سوانح کے اس موڑ پر پہنچ گئے ہیں جہاں ہمارے لئے یہ بیان کرنا ادبِ فردی ہو جاتا ہے کہ ہم ان اسباب و محرکات کی نشان دہی کریں جو اس عالمِ جلیل کے بننے اور سونے میں مدد و معاون ہوئے۔

ہمارے خیال میں کسی عالم کے علم کی تکمیل کے لئے چار عناصر بے حد ناگزیر ہیں۔

(۱) فطری صلاحیت و قابلیت۔

(۲) شیوخ و اساتذہ جن سے تربیت پائی۔

(۳) عملی زندگی۔

(۴) علمی ماحول جو اس پر اثر انداز ہوا۔

اب ہم علیحدہ علیحدہ ان کی تفصیلات کا ذکر کرتے ہیں۔

## ابن حزم کے اوصافِ خصوصی

**طلبِ علم کے لئے خدا و اہل جنتوں کی اہمیت و ضرورت**۔ فطری صلاحیت کسی عالم دین کی قابلیت ہی علم کا اولین ستون ہے اور یہی وہ کنجی ہے جس سے اس پر علم و معرفت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ جب تک کوئی شخص ان خدا و اہل جنتوں سے پہرہ ورنہ ہو جو علم و فضل اور حقائق و معارف کی طلب و تحصیل میں مطلوب ہیں تو اسے علوم و فنون کی راہ پر گامزن ہونے کے بجائے فکر و نظر کے ان دروازوں پر دستک دینا چاہیے جو اسے صفت و حرمت اور دیگر جہانی اعمال کی طرف لے جانے کا موجب ہوں۔ علمی اور عملی دونوں قسم کے کام علیحدہ علیحدہ اپنا مقام رکھتے ہیں اور جداگانہ نثرات و نتائج کے حامل ہیں اور لوگوں کو دونوں قسم کے کام کرنے والوں کی یکساں طور پر ضرورت ہے۔ اگر حقائق کے سمندر میں غواہی کرنے والے علماء نہ ہوں تو انسانیت، جہالت و بدادیت پر جامہ ہو کر رہ جائے۔ بنی نوع انسان نہ اقتصادیات کے میدان میں ترقی کر سکیں نہ طرزِ حیات میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔ اور اگر عملی زندگی میں کام کرنے والے لوگ نہ ہوں تو آبادی میں اضافہ کا کوئی امکان نہ ہو بلکہ کسی انسان کے لئے ضروریاتِ زندگی کا مہیا ہونا دشوار ہو جائے اور وہ ایسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جائے جیسے جنگلی جانور سنان و پیرانوں میں رہتے ہیں۔

**ابن حزم کی بے مثال قوتِ حافظہ**۔ ابن حزم کو خداوند کریم نے ان تمام صلاحیتوں سے نوازا تھا جو نورِ معرفت کے حصول اور علمی روشنی سے متین و مستفیض ہونے کے لئے درکار تھیں۔ یہ تمام اوصاف و فضائل ابن حزم کو ایک ایسا یگانہ روزگار عالم بنانے میں کامیاب ہوئے جس کا علم انکشافِ ارضی میں پھیلا اور ہر دوہیں ان کی کتابوں کو قبولِ عام حاصل ہوا۔ اسلامی انکار میں آپ ایک جداگانہ انداز کے بوجد ہوئے جو انہی کا حصہ ہے اور دوسرا کوئی شخص اس میں ان کا شریک و شہیم نہیں۔

آپ کی اولین خصوصیت آپ کی زبردست قوتِ حافظہ ہے جس کی بنا پر آپ تمام علوم



دفتون پر حاوی ہو گئے۔ کسی عالم میں قوتِ حافظہ ہی وہ عظیم خصوصیت ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر وہ جو چیز پڑھتا ہے اس پر قابو پالیتا ہے۔ اسی کے سبب قریب و بیس راہ اول و آخر معلومات اور ان کے اجزاء میں باہم ربط و تعلق پیدا ہوتا ہے بشرطیکہ وہ آپس میں موافق و مطابق ہوں اور اگر وہ باہم بے ربط اور بے جوڑ ہوں تو ان کی بے آہنگی اور مطابقت کا اندازہ ہوتا ہے ابن حزم کو خدا نے غیر معمولی قوتِ حافظہ عطا کی تھی۔ اس کے طفیل آپ نے احادیثِ نبویہ کو یاد کیا ان کے مصادر و مآخذ کو ترتیب دیا اور علمِ حدیث میں بڑے بڑے حفاظ کا درجہ پایا۔ آپ کو صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار کا بیشتر حصہ یاد تھا جس کی بنا پر آپ فقہ صحابہ و تابعین کے یگانہ روزگار عالم تھے۔ ان کی فقہ سے احکام کا استخراج کرتے اور اس پر احکام و مسائل کو مبنی قرار دے کر فقہ ظاہری کو وسعت دیتے تھے۔ آپ علماءِ سلف کی سیرت و سونخ کے بھی حافظ تھے، اور اپنے حفظ کردہ علوم کے اجزاء کو ان کی سیرت کی روشنی میں ترتیب دیتے اور ان میں ربط و تعلق پیدا کرتے تھے یہ آپ کی عظیم خصوصیت تھی جو آپ کے معاصرین میں سے کسی کو حاصل نہ ہو سکی۔ آپ کے ہم عصر علماء اور مؤرخین آپ کی قوتِ حافظہ اور وسعتِ علمی پر انگشت بزدناں تھے۔

اس کے ساتھ ساتھ آپ بڑے ہر پہلو اور حاضر جواب حاضر جوابی اور بدیہہ گوئی بھی تھے۔ بوقتِ ضرورت آپ کے ذہن میں علوم و معانی کا ایک عظیم سمندر اٹھاتا تھا جو بدل و مناظرہ میں آپ کا ساتھ دیتا اور کامیابی سے جھکا کر رہتا تھا۔ آپ کے مخالفین اپنی امداد کے لئے میدانِ مناظرہ میں امراء و حکام کو بھی کھینچ لاتے تھے بلکہ ابن حزم انہیں بُری طرح پھینچا دیتے اور وہ ان کی گرد کو بھی نہ پہنچ سکتے تھے۔

حدیث ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں لکھتے ہیں :-

"کسی نے ابن حزم کے پاس بعض علماء کا ذکر کیا جو موطا امام مالک کو افضل ترین کتاب تصور کرتے ہیں تو ابن حزم نے کہا سب سے زیادہ تعظیم کی مستحق صحیحین ہے پھر صحیح سعید بن السکن، منتهی ابن الجارود، منتهی قاسم ابن اصبح، مصنف طحاوی، مندباز، مندابن ابی شیبہ، منداحمد بن حنبل، مندابن راہویہ، مندطیاسی، مندجن بن سفیان، مند عبداللہ بن محمد، مند یعقوب بن شیبہ، مند علی بن مدینی، مند ابن ابی غرزہ اپنی اپنی جگہ تعظیم کی مستحق ہیں۔ پھر وہ کتب جن میں دیگر علماء کے اقوال مذکور ہیں مثلاً مصنف عبدالرزاق، مصنف ابی یوسف، مند شیبہ

مصنف یعنی بن مخلد، کتاب محمد بن نصر مروزی، کتاب ابی بکر المنذر الاکبر والا صغیر  
پھر مصنف حاد بن سلمہ و مصنف سعید بن منصور، مصنف و کعب، مصنف الغریابی  
موطأ مالک بن انس موطأ ابن ابی ذئب، موطأ ابن وہب، مسائل احمد بن حنبل  
فقہ ابو عبید اور فقہ ابو ثور وغیرہ!

حدیث ذہبی کے اس بیان سے صریحاً آپ کی قوتِ حافظہ ہی معلوم نہیں ہوتی بلکہ دو امور  
پر روشنی پڑتی ہے۔

اول: پہلا یہ کہ اس سے ان کی وسعتِ علمی کا پتہ چلتا ہے۔ نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ جو کچھ  
پڑھتے تھے اس میں باہم تعادل و موازنہ بھی کرتے تھے۔

دوم: دوسری بات یہ ہے کہ اس سے ان کی حاضر جوابی بوقتِ ضرورت استحضارِ معلومات اور سرعت  
جواب کا اندازہ ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ واقعہ اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم کسی کتاب کی فضیلت ثابت  
کرنے میں کثرتِ مندرجات و محتویات کو بھی مد نظر رکھتے ہیں۔ جو لوگ موطأ امام مالک کی کتبِ حدیث  
میں اول درجہ کی کتاب سمجھتے ہیں وہ اس کی قوتِ سند اور امام مالک کے تقدمِ زمانی کا لحاظ کرتے  
ہیں اور کثرتِ مندرجات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ابن حزم موطأ کی جزوی فضیلت  
سے قطع نظر کسی کتاب کی افادیت کی مقدار کو دیکھتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے جن  
کتبِ حدیث کا ذکر کیا ہے کثرتِ محتویات کے اعتبار سے موطأ ان کے ہم پلہ نہیں۔

ابن حزم کی دقتِ فکر و نظر۔ ضرورت آپ کے کام آتی غور و فکر عمیق فکر و نظر اور قوت  
تامل میں بھی ممتاز تھے۔ آپ ظاہری امور پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہنچنے کی کوشش  
کرتے اور مبہتات کے ساتھ ان کے اسباب کو بھی زیرِ بحث لاتے تھے۔ آپ استقراء مسائل  
کے ساتھ ساتھ ان کے اسرار و رموز کو بھی معلوم کرنے کی کوشش کرتے اور واقعات کو دیکھ کر ان  
کے اسباب و محرکات کی بھی نشان دہی کرتے تھے۔ یہ جملہ امور آپ کے ان مضامین میں عیاں ہیں جو  
آپ نے نفسیات، فلسفہ اور علم الکلام میں تحریر کئے ہیں۔ مثلاً اسلامی فرقوں کا تذکرہ کرتے وقت وہ ان  
کے افکار و آراء اور بڑا بین و دلائل پر ہی روشنی نہیں ڈالتے بلکہ وہ نفسیاتی اور اجتماعی اسباب و محرکات  
بھی بیان کرتے ہیں جو اس تفرق و تخریب کے موجب بنے وہ تفصیلاً ان وجوہات کا ذکر کرتے

ہیں جن کی بنا پر مختلف اسلامی فرقے اپنے مخصوص نظریات اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔  
 ابن حزم لکھتے ہیں کہ اہل فارس جب مشرف باسلام ہوئے تو ان میں ایسے لوگ بھی تھے  
 جو اپنے عزیز اسلامی افکار کو مسلمانوں میں پھیلانے کے لیے حکومت و سلطنت سے مخدومی کا انتقام لینا چاہتے  
 تھے۔ پھر ابن حزم تفصیلاً اس کے وجہ و اسباب بیان کرتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

ابن حزم کی کتاب طوق الحمامہ میں آپ دیکھتے ہیں کہ وہ کس طرح ظاہر اور کے نفسیاتی  
 اسباب سے بحث کرتے ہیں اس سے ان کا مقصد انسانی جذبات و احساسات کی نشاندہی  
 کرتا ہے جو انسان میں حسن و جمال کی محبت کے جذبہ کو اجاگر کرتے ہیں۔ آپ نے اخلاقِ رذیلہ  
 کے نفسیاتی علاج کے بارے میں ایک رسالہ "عداوة النفوس" نامی لکھا ہے اس میں آپ کے  
 بیانات اور بھی زیادہ واضح اور روشن ہیں۔ وہ فضائل کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے  
 بڑی دقیق باتیں بیان کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:-

"یہ عجیب بات ہے کہ فضائلِ اخلاق پسندیدہ ہونے کے باوجود انسانی  
 طبائع پر گراں گذرتے ہیں اور زائل، تیج ہونے کے باوجود پسند کیے جلتے ہیں۔"  
 ابن حزم مغرور لوگوں کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ میں نے ایک متکبر شخص سے  
 پوچھا کہ آپ کے کبر و غرور اور لوگوں کو بنظرِ حقارت دیکھنے کی وجہ کیا ہے۔ وہ جواباً اس سے  
 زیادہ کچھ نہ کہہ سکا کہ میں آزاد ہوں اور کسی کا غلام نہیں۔ میں نے کہا دوسرے آدمی بھی تمہاری  
 طرح آزاد ہیں۔ اس کے جواب میں وہ خاموش رہا۔ اس کے بعد میں مغرور لوگوں کے حالات کی  
 جستجو کرتا رہا۔ میں نے یہ معلوم کرنے کے لئے برسوں غرور و تکبر کیا کہ ان کے کبر و عجب کا محرک کیا ہے۔ میں  
 نے ان کے باطنی اسرار و روزانہ اور ظاہری حالات کو جانچا اور آخر اس نتیجہ پر پہنچا کہ متکبر لوگوں کا خیال  
 یہ ہوتا ہے کہ وہ غیر معمولی عقل و شعور سے بہرہ ور ہیں اور اگر انہیں ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لانے  
 کا موقع ملے تو ان کے ذاتی جوہر کھل سکتے ہیں۔ ان میں سلطنت و حکومت چلانے کی صلاحیت بھی  
 موجود ہے اور اگر انہیں اس کا موقع ملے تو لوگ خود محسوس کر سکیں گے کہ وہ کس غیر معمولی عقل و ذہن  
 کے مالک ہیں۔ اور اگر وہ مالدار ہوتے تو اسے باحسن و جود استعمال کر سکتے تھے۔ ان مغروروں کی

بنا پر وہ لوگوں پر نغز و کبر کا اظہار کرتے ہیں۔

اسی طرح ابن حزم صرف ظواہر کے دائرہ ہی میں محدود نہیں رہتے تھے بلکہ ان کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے۔ آپ کی تمام تحریریں میں یہ خصوصیت نمایاں ہے۔ خواہ وہ اخلاق و تاریخ کے بارے میں ہوں یا فقہی مسائل سے متعلق ہوں۔ آپ بڑے دقیق النظر اور نکتہ رس تھے اور حقائق کے سمندر میں غواصی کرتے تھے۔

اگرچہ ابن حزم نظری و فکری صلاحیتوں سے بہرہ ور تھے مگر ان پر ناناں نہ تھے عجز و انکسار۔ بلکہ اس بات پر ان کا قوی ایمان تھا کہ یہ خدا کی ودیعت، کرمہ ہیں اور اس پر انہیں شکر خداوندی بجالانا چاہئے۔ وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ عدم ادائیگی شکر اور ان پر عذرا و ناناں ہونے کی صورت میں وہ کفرانِ نعمت کے مرتکب ہوں گے۔ جو لوگ اپنی دماغی صلاحیتوں پر اتر آتے تھے وہ انہیں شدید طمانت کرتے تھے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

اگر تم اپنے علم و فضل پر ناناں ہو تو تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ خدا کی داد ہے اور تمہاری ذاتی قابلیت کو اس میں کوئی دخل نہیں، خدا کو ناراض مت کیجئے، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم آزمائش خداوندی میں مبتلا ہو جاؤ، تمہارا مسیب علم ہاتھ سے جاتا ہے اور تم اسے مطلقاً بھول جاؤ۔ مجھے عبد الملک بن ظریف نے بتایا جو بڑے ذہین و فطین اور معتدل مزاج عالم دین تھے کہ ان کا حافظہ پہلے بڑا قوی تھا جو با سنتے یاد ہو جاتی اور اس کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوتی۔ ایک مرتبہ وہ سمندری جہاز میں سوار ہوئے اور بڑے خطرناک واقعہ سے دوچار ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی قوتِ حافظہ جاتی رہی اور وہ ذکاوت و فطانت بعد میں انہیں کبھی حاصل نہ ہوئی۔ ذاتی طور پر مجھے ابن حزم کو بھی ایسی ہماری سے سابقہ پڑا تھا جس سے میں نے شفا پائی۔ اس مرض کے دوران میری قوتِ حافظہ جاتی رہی تھی۔ چند سالوں کے بعد مجھ میں وہ قوتِ حافظہ پھر عود کر آئی۔ آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ بہت سے اہل علم انتہائی جدوجہد اور طلبِ علم میں ذوق و شوق کے باوجود کوئی علمی مقام پیدا

کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لہذا صاحب علم کو بخوبی یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اگر علم کا انحصار سخی و جہد پر ہوتا تو دوسرے لوگ اس پر نافی ہوتے پس صحیح بات یہی ہے کہ علم خدا کا ودیعت کردہ ہے۔ اور اس پر کم و عجب کا اظہار درست نہیں، بلکہ ہر مقام اس امر کا مقتضی ہے کہ سجدہ شکر بجالایا جائے، عجز و انکسار کا اظہار کیا جائے۔ اس کے مزید انعامات کی دعا کی جائے اور علم کے نیان و ضیاع سے خدا کی پناہ مانگی جائے۔

یہ ہیں وہ فکری خصوصیات و کمالات جن سے ابن حزم بہرہ ور **طلب علم میں جہد و جہاد** تھے۔ مزید برآں ان میں کچھ دیگر اوصاف بھی پائے جاتے تھے جن کا علم میں پایا جانا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ بڑے صابر، قوی الارادہ اور مستقل مزاج تھے آپ نے تحصیل علم میں بڑے ذوق و شوق کا مظاہرہ کیا اور اس کے لئے بڑی محنت و کادوش اٹھائی۔ آپ ہمہ تن تحصیل علم میں مشغول رہتے تھے اور دوسرے کاموں کے لئے وقت نہیں نکال سکتے تھے۔ اس شغل و انجھاک کا باعث یہ امر تھا کہ آپ کے نزدیک ترقی کا واحد ذریعہ علم کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ علم انسان کے لئے ذریعہ نجات بھی ہے۔ جو شخص خدا کے لئے علم حاصل کرتا ہے وہ اپنے مقصد کو پالیتا ہے۔ اور یہ مقصد سب سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو اسے لوگوں میں بھی عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور اس طرح اسے دینی و دنیاوی فوائد حاصل ہوتے ہیں۔

ابن حزم نے وزارت کے ماحول میں تربیت پائی۔ ۳۹۹ھ میں جب آپ پندرہ سال کے ہوئے تو فسادات نے آپ کو نفل مکانی پر مجبور کر دیا اور آپ اپنے گھر سے نکل کر دوسرے مکانات میں جا بسے۔ جب آپ کے والد نے وفات پائی تو آپ قرطبہ سے گریہ جانے پر مجبور ہوئے پھر اپنی خوشی یا ناخوشی سے مختلف دیار و اصمار میں سیر و سیاحت کرتے رہے۔ ان حالات و واقعات کی بنا پر آپ بچپن ہی میں جھانپ گئے تھے کہ سیاست کا راستہ بڑا کھٹن ہے اور اس کے فوائد و منافع کے مقابلہ میں اس کے مضرت کہیں زیادہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ آغاز طفولیت ہی سے طلب علم میں منہمک ہو گئے تھے اور قیہ و بند اور جلا وطنی کی صعوبتیں آپ کی راہ میں حائل نہ ہو سکیں۔ آپ کی نگاہ میں طلب علم کا مقصد صرف ایک ہی تھا۔ اور وہ ہے

رہنے خداوندی، دیگر بیخ، یہی وجہ ہے کہ آپ نے طلب علم کے لئے بڑی جدوجہد سے کام لیا۔ تحصیل علم کی راہ میں امر الکی اذیت گوارا کی، جلا وطنی کی تکلیفیں برداشت کیں اور در بدر کی خاک چھانی۔ جب اعداء دین نے آپ کی کتابیں نذر آتش کر دیں تو آپ نے اس ضمن میں سعی و جہد کی رفتار تیزتر کر دی اور جو علوم سینہ میں محفوظ تھے انہیں پھر سے صفحہ قرطاس پر پھیرنا شروع کر دیا یہ صرف اس لئے تھا کہ آپ اپنی صلاحیتوں کو طلب علم اور حق بیانی کے ذریعہ تقرب ربانی کے لئے وقف کر دینا چاہتے تھے۔

ابن حزم کا قول ہے :-  
 لذّة العالم بعلمه و لذّة الحکیم بحکّمته و لذّة المجتهد لله عزّ و جلاً باجتهاده اعظم من لذّة الاکل باکله و الشارب بشربه و الکاسب بکسبه و اللّاعب بلعبه و الآمن بامره

عالم کو اپنے علم فلسفی کو اپنے فلسفہ اور خدا کے لئے کوشش کرنے والے کو اپنی کوشش سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے کہیں زیادہ ہے جو کھانے والا اپنے کھانے پینے والا اپنے مشروب اور تفریح کرنے والا اپنے لہو و لعب اور حکم دینے والا اپنے حکم سے حاصل کرتا ہے۔

ابن حزم ان تمام لذتوں سے بہرہ ور ہو چکے تھے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ طلب علم کا مقصد انہار غرور و غرور نہیں بلکہ خدا کے دین کے لئے کوشاں رہنا اور فانی دنیا کے بجائے ہمیشہ رہنے والی آخرت کی طلب و تلاش ہے۔ انسانیت عالیہ کے لئے یہ سب سے بلند تر مقصد ہے۔  
 ابن حزم لکھتے ہیں :-

«اس عالم ارضی کے آغاز ظہور سے لے کر اس کے اختتام تک ہر انسان اس بات کا خواہشمند ہے کہ وہ اپنے سے بہم و غنوم کو دور کر دے۔ جب سے یہ قیمتی راز مجھ پر ہوا اور اس عظیم خزانہ تک مجھے رسائی حاصل ہوئی میں ایسے وسائل و ذرائع کی تلاش میں سرگرداں رہا جن سے ازالہ بہم و غنوم ہو، آخر کار میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ غم و فکر کے ازالہ کا راز صرف خدا کی طرف متوجہ ہو کر نیک اعمال بجالانے میں مضمر ہے۔»

لہ علاقۃ النفوس ص ۶۰



ابن حزم جب اس حقیقت سے آگاہ ہوئے تو وہ کامل توبہ سے طلب علم میں لگ گئے۔  
تحصیل علم اور اس کی نشر و اشاعت کی راہ میں جن مصائب و آلام سے انہیں دوچار ہونا پڑا ان پر  
صبر کیا اور خدا سے اجر و ثواب کے طالب ہوئے۔

**طلب علم میں اخلاص :-** ابن حزم نے انالہرموم و عوم کے لئے توجہ الی اللہ کے دامن میں  
پناہ لی تھی۔ ان کی نگاہ میں غم و فخر سے نجات حاصل کرنے کے  
لئے اس سے زیادہ مؤثر اور کوئی طریقہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اخلاصِ کامل سے  
بہرہ ور تھے اور سیدھی طرح سے حقیقت کی طلب و تحقیق میں لگ گئے تھے جس میں کوئی کجی  
اور پچیدگی نہیں۔ اس کے علاوہ نہ آپ کا کوئی مقصد تھا نہ غایت۔ "المکتہ الشریعہ" میں مذکور ہے  
کہ جو شخص صدق نیت سے طلبِ حق کی کوشش کرتا ہے وہ نورِ بصیرت پاتا ہے۔ خداوند تعالیٰ  
اس کے دل میں نورِ ہدایت ڈال دیتے ہیں۔ یہی نور اسے حقائق و معارف تک پہنچا دیتا ہے اور  
اس کے قوائے فکری و نظری کو عبور کرو دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے انکار و اقوال و اعمال  
اسی سانچہ میں ڈھل جاتے ہیں۔ وہ کام کرتا ہے تو ٹھیک وہ سوچتا ہے تو صرف نیکی کے کام۔ اس  
طرح وہ عالمِ مادی، انظر اور مخلص ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ صدقِ طلب سے بہرہ ور تھا۔

طلب حقیقت میں اخلاص کے علاوہ ابن حزم جانتے تھے کہ وہ علمِ دین کی تحصیل کے لیے  
ہیں اور جو شخص علومِ دینیہ حاصل کرتا ہے اخلاص اس کے لئے بے حد ناگزیر ہے۔ ابن حزم  
کی بھی یہی حالت تھی۔ آپ کی مساعی جملہ طلب حقیقت کے لئے وقت تھیں اور آپ علمِ دین کی  
تحصیل میں کوشاں تھے ان کے اخلاص اور حسن نیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے رضاء خداوندی  
مکے سوا کسی کی رضامندی کا خیال رکھے بغیر لوگوں کو اپنے افکار و معتقدات کی دعوت دینا شروع  
کی۔ اس راہ میں نہ امراء کی اذیت حاصل ہو سکی، نہ علماء کے طعن و تشنیع سے مرعوب ہوئے بلکہ مغلوں  
دل لسان حق ترجمان اور علم حقیقت رقم کے ساتھ فریقین و علماء و امراء کے مقابلہ میں ڈٹے رہے  
لوگوں سے مخلصانہ روابطہ قائم رکھے، نہ کسی سے دھوکا کیا نہ منافقت کی جس سے مقابلہ کیا  
صرف حمایتِ حق کی خاطر کیا۔

**احتسابِ نفس اور ابن حزم :-** شرطِ اخلاص کی بنا پر آپ عجب و کبر سے دور رہے اور  
کثرتِ علم کی خود فریبی میں مبتلا نہ ہوئے۔ آپ کبر و فرور  
کو اخلاص و حسن نیت رائے و تدبیر اور اخلاقِ جمیلہ کا دشمن تصور کرتے تھے۔ آپ ہر شخص کو یہ مشورہ



دیتے کہ صحت و صواب کا اندازہ کرنے سے پہلے اپنی غلطیوں کا جائزہ لینا چاہئے کیوں کہ اس سے انسان میں عجز و انکسار کا داعیہ ابھرتا ہے اور انکسار و فروتنی اخلاص کا موجب بنتی ہے۔  
ابن حزم کہتے ہیں :-

”اگر تمہیں اپنی صحت رائے و تدبیر پر ناز ہو تو اپنی غلطیوں کا جائزہ لیجئے اور بڑی سی رائے پر غور کیجئے جسے تم صحیح سمجھتے رہے مگر وہ غلط ثابت ہوئی۔ تمہاری بات نادرست اور غیر کاہنا صحیح ثابت ہوا۔ ایسا کرنے سے تمہیں کم از کم یہ فائدہ ہوگا کہ تم اپنے صحیح افکار و آراء کا غلط خیالات سے موازنہ کر سکو گے اور اس طرح تمہیں پتا چلے گا کہ یہ دونوں یا ہم مساوی ہیں بلکہ اغلب یہ ہے کہ تمہاری غلطیاں صحیح افکار کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ہی ہوں گی۔ انبیاء علیہم السلام کے سرا ہر شخص کی یہی حالت ہے کوئی اس سے مستثنیٰ نہیں۔“

ابن حزم کی نگاہ میں صدق و اخلاص ان حکماء کا شعار ہے جو حقائق الاشیاء کی تلاش میں مگن رہتے ہیں اور فضیلت کی راہ پر گامزن ہیں۔  
چنانچہ فرماتے ہیں :-

”اس بات کے حریص رہنے کہ تمہیں سلامت روی کی صفت سے منقصت کیا جائے اور ہوشیار آدمی کہہ کر نہ پکارا جائے۔ کیوں کہ چالاک آدمی سے لوگ کنارہ کش رہتے ہیں جس سے بعض اوقات نقصان پہنچتا ہے بلکہ لوگ اسے قتل کر دیتے ہیں۔“

الغرض یہ بالخصوص اور تجربہ کار عالم دین (ابن حزم) طلب حق کی راہ میں مصروف جہد و سعی رہے۔ یہ خلوص ان کا خدا کے دین سے بھی تھا اور لوگوں کے ساتھ بھی مخلصانہ روابط تھے۔ نہ کبھی نفاق سے کام لیا۔ نہ کسی سے دھوکا فریب کیا۔ اخلاص کو موصول الی الخلق تصور کرتے رہے ان کے خیال میں اخلاص سے لوگوں کے دلوں میں انسان کا اعتماد بڑھتا اور امن و سلامتی حاصل ہوتی ہے۔ خدا بھی مخلص لوگوں کا حامی و مؤید ہے۔

اخلاص نورِ حکمت اور طریق ہدایت ہے، جس کا دل نورِ اخلاص سے منور نہیں، وہ

ہدایت یاب نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ نے بعض انبیاء کی شان میں فرمایا ہے کہ وہ مخلص لوگوں میں سے تھے۔ منقول ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ان کے حواریوں نے پوچھا تھا کہ مخلص کون ہے۔

آپ نے فرمایا:-

”الْمَخْلَصُ مَنْ إِذَا عَمَلَ خَيْرًا  
لَا يَهْتَمُّ أَنْ يَحْمَدَهُ النَّاسُ“  
مخلص وہ ہے کہ جب وہ کوئی نیک کام کرے تو  
اسے یہ فکر و امتیگر نہ ہو کہ لوگ اس کی تعریف کریں۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی صفت سے موصوف تھے، وہ اجتہاد کرتے نیک اعمال کا لاتے، درس تدریس اور بحث و مناظرہ میں حصہ لیتے، کتابیں تصنیف کرتے مگر انہیں اس بات کی مطلقاً پروا نہ ہوتی کہ لوگ ان کی مدح کرتے ہیں یا مذمت۔

ابن حزم کا یہ مشہور وصف تھا کہ آپ علانیہ حق کی بات  
کہتے تھے اور اس میں انہیں لوگوں کے راضی یا

**آپ کی شدت وحدت کا راز:-**  
ناراض ہونے اور ان کی مدح یا مذمت کی کچھ پروا نہ تھی۔ مبنی براخلاص تھا۔ جب حق و صداقت کا تقاضا یہ ہوتا کہ آپ بر ملا اپنا نظریہ بیان کر دیں تو آپ کسی نسبت و لعل کے بغیر و اشکات الفاظ میں اپنا مقصد بیان کر دیتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کے معاصرین کو کہنا پڑا کہ ابن حزم عالم ہیں مگر علم کی سیاست سے نا آشنا ہیں، ابن حزم کے تمام سیرت نویس اس بات پر متفق ہیں کہ خلیفین کے افکار و آراء کی تردید میں وہ بڑے تند و تیز تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا آپ کی یہ شدت وحدت جس کی بنا پر آپ مخالفین کی تردید میں بڑے سرگرم تھے۔ آپ کی نیز خلیفین کا نتیجہ تھی جس سے آپ موصوف تھے یا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا جذبہ حق بیانی اس امر کا مقصد تھا کہ جو کہنا چاہتے ہوں اسے ڈنکے کی چوٹ کہ دیں اگرچہ وہ آپ کے حق میں مضر ہو اور آپ کو مخالفین کا یہ طعن سننا پڑے کہ آپ علم کی سیاست سے بے بہرہ ہیں۔

اس امر کا پیش نظر لکھنا بے صدفروزی ہے کہ ابن حزم لوگوں سے بجا نہ و مخلصانہ روابط استوار کرنے کی تلقین کرتے اور ان کی مخالفت و معاندت سے روکتے تھے۔ بشرطیکہ دین دنیا کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو۔

ابن حزم وہ عالم دین تھے جو اپنے علم سے تنگ کرتے اور اس پر عمل پیرا تھے۔ آپ کبھی منافقت و دھابنت سے متہم نہ ہوئے۔ آپ کے ہاں یہ بات کبھی نہیں کہی گئی کہ آپ ان لوگوں میں تھے

جو کہتے ہیں اور کرتے نہیں۔ آپ صلح وامن اور الفت ومودت کی راہ پر گام زن تھے۔ البتہ کسی بات سے اگر کوئی دینی یا دنیاوی نقصان لاحق ہوتا تو آپ خاموش نہ رہ سکتے۔ آپ ہمیشہ لوگوں کو تلقین کیا کرتے تھے۔

فرماتے تھے:

”جو بات دین و دنیا میں کسی ضرر کی موجب نہ ہو خواہ وہ معمولی ہو اس میں اپنے ہم نشین اور اہل زمانہ کی مخالفت سے احتراز کیجئے۔ اہل زمانہ کا بغض و عناد تمہارے لئے مفید ہے مگر بعض اوقات اس سے بڑا نقصان بھی پہنچ جایا کرتا ہے۔ اور خالق یا مخلوقات میں سے کسی ایک کی ناراضگی مول لینا ناگزیر ہو تو لوگوں کو ناراض کر لیجئے مگر خدا کے غضب سے احتراز کیجئے۔“

مسائل و احکام کی مہارت و وضاحت میں آپ مسالمت و عوانست کی راہ پر گامزن رہے ہم عمر علماء سے آپ کی مصاحبت و مراسلت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ آپ کی طبیعت میں اخوت و مودت کے جذبات موجزن رہتے تھے۔ آپ لوگوں سے ملتے اور بڑے لطف و کرم سے پیش آتے تھے۔ جاہد فقہاء نے آپ پر یہ حرف گیری کی تھی کہ آپ مالکی فقہ کے خلاف ہیں۔ ایسے وقت آپ کے لئے یہ ناگزیر تھا کہ خدا کو ناراض کرتے یا فقہاء کا عنید و غضب مول لیتے آپ نے فقہاء کی ناراضگی گوارا کی مگر خداوند ارض و سعاد کو ناراض کرنا پسند نہ کیا۔ گویا بقول فقہائے عصر آپ نے علمی سیاست کو چھوڑ کر سیاست حق کا ساتھ دیا اور جس بات کو حق سمجھتے تھے اسے واضح و آشکارا الفاظ میں بیان کر دیا۔

خلاصہ یہ کہ آپ کی مہارت، بیانی طلب حق و صداقت میں اخلاص کا نتیجہ تھی۔ ابن حزم جیسا جری آدمی دین کے معاملہ میں گھٹیا اور ادنیٰ چیز کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا لہذا ابن حزم جن مصائب سے دوچار ہوئے وہ ان کی حق بیانی کا ثمرہ ہے اور ہیں۔

ابن حزم کی تیز طبیعت کے اسباب: تیز طبیعت تھے اور حق کی مہارت و وضاحت اور

بیان دلیل پر ہی اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ آپ کی زبان تلم پر بعض ایسے الفاظ بھی آجاتے تھے جن میں شدت پائی جاتی ہے۔ مثلاً بعض امور کی غلطی واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

إِنَّ هَذَا خَطَأٌ شَنِيعٌ (یہ بدترین غلطی ہے) بلاشبہ تیزی طبع کا عیب

علامہ میں میوہ سمجھا جاتا ہے۔ مگر ہم اس کی نشان دہی کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ آپ کی شدت و حدت کے دو سبب تھے۔

پہلا سبب :- ابن حزم کی تیزی طبع کا پہلا سبب ان کے مخالفین کے عزائم قبیحہ تھے۔ کسی عالم کے لئے اس سے بڑی آذیت اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس کی آنکھوں کے سامنے اس کی سعی و جہد کے ثمرات و نتائج کو منظر عام پر نذر آتش کیا جائے۔ بڑے سے بڑا بردبار آدمی بھی ایسے منظر کو دیکھ کر اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ لہذا بلاشبہ ان کے مخالفین کا مکر و فریب ان کی تیز طبعی کا موجب تھا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہ اس کے عظیم ترین اسباب میں سے ایک تھا۔ مگر ہمیں اس عالم نابغہ اور فطری حکیم و فلسفی سے یہ توقع تھی کہ ایسے حالات میں بھی ان کا دامن غیظ و غضب کے اظہار سے پاک ہوتا۔

دوسرا سبب :- ابن حزم کی حدت طبع کا دوسرا سبب ایک بیماری تھی جس نے آپ میں چڑچڑاپن پیدا کر دیا۔ وہ خود اس پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”ایک مرتبہ میں سخت بیمار پڑا جس سے میری تلی بڑھ گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھ میں چڑچڑاپن، تنگ ظرفی، قلت صبر اور ہلک سری کے عوارض پیدا ہو گئے۔ جب مجھے اپنے اخلاق کی تبدیلی کا احساس ہوا تو میں سخت بے قرار ہوا اور اس پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگا۔ مجھے صحیح طور پر معلوم ہے کہ جسم انسانی میں تلی وہ مقام ہے جہاں سے فرحت و انبساط کے چٹھے چھوٹے ہیں۔ مگر تلی میں جب فساد ہو جاتا ہے تو انسان کا مزاج مغلوب الغضب اور چڑچڑاہوا جاتا ہے۔“

ان سطور میں ابن حزم نے بڑی فراخ دلی سے اپنی تنگ نظری اور ابن حزم کی صاف گوئی زور دینے کا شکوہ کیا ہے بلکہ اپنے آپ کو سبک سر تک کہا ہے۔ گویا جس وضاحت سے وہ اغیار کے افکار و نظریات بیان کرنے کے عادی ہیں۔ اسی طرح صریحاً انہوں نے اپنے جسمانی عوارض کا تذکرہ کیلئے۔ تلی کے متعلق انہوں نے جو بات کہی ہے کہ صحت کی صورت میں وہ فرحت و انبساط کا منبع ہے اور فساد پیدا ہو جانے کی صورت میں موجب شومی و نحوست ہے ہمیں اس بحث کے چکر میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں کہ یہ علم طب

کا مسئلہ ہے۔ اور اطباء کے علماء تشریح الابدان کو اس کی فکر ہونی چاہیے۔ ہمارے نزدیک اہم بات یہ ہے کہ وہ باریک بینی سے اپنے جسم کا حال بنیان کرتے ہیں اور اپنے عیوب تک گنانے سے نہیں ہچکچاتے۔ گویا اپنے ذاتیات کو زیر بحث لانے میں بھی ان کے یہاں وہی صراحت و وضاحت پائی جاتی ہے۔ آخر اس سے زیادہ صاف گوئی اور کیا ہو سکتی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو مبکم اور زود رنج تک کہہ دیا۔

ابن حزم خود اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی طبیعت میں جو سکون و اطمینان، فرحت و انبساط اور آرزوئے حیات پائی جاتی تھی وہ بیماری میں مبتلا ہونے کے باعث تنگ ظنی، قلق و ملال اور زندگی سے بیزاری کی صورت میں بدل گئی اور اپنی ذات میں وہ خود اسے محسوس کرنے لگے تھے۔ اگر تاریخ کے اوراق میں آپ کی بیماری کا حال مذکور ہوتا تو ہم آپ کی زندگی کے دونوں حصوں سے آگاہ ہوتے جن میں سے نصف اول سرور و اطمینان کا مظہر تھا اور نصف ثانی پر قلق و ملال اور تنگ ظنی کے آثار نمایاں تھے۔

اگر ابن حزم کی تصانیف کا نکال تو ہم پر سے غور و خوض سے مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ بعض کتابیں انہوں نے اس وقت لکھیں جب ان میں مسرت و انبساط کے جذبات مہزون تھے اور انہیں زندہ رہتے اور دوسروں کو زندہ دیکھنے سے محبت تھی اور اس کے ساتھ ساتھ وہ عفت و تقویٰ سے بھی بہرہ ور تھے۔ کونسا قاری ہے جو آپ کی کتاب طوق الحمامہ کا مطالعہ کرے اور وہ کاتب کے قلم و درج سے سرور و شادمانی کو ٹپکتا ہوا نہ دیکھے۔

اب سوال یہ ہے کہ نقباء کے نقد و جرح امراد کو حدیث طبع کے ثمرات و نتائج :- ابن حزم کے خلاف جھڑکانے اور بیماری میں مبتلا ہونے کے باعث ابن حزم میں جو شدت و جدت پیدا ہوئی تھی کیا اس کا نتیجہ صرف یہ ہوا کہ ابن حزم کے تعلقات نقباء سے بگڑ گئے اور انہیں اس گاؤں میں جلا وطن ہونا پڑا جہاں آپ نے وفات پائی یا اس کے سوا کچھ اچھے فائدہ و نتائج بھی برآمد ہوئے تھے؟

بلاتشبہ حدیث طبع سے یہ نتائج برآمد ہوئے مگر ان کے پیلو بہ پیلو ابن حزم میں علمی و تصنیفی حیثیت و غیرت نے بھی جنم لیا۔ ابن حزم خود بیان کرتے ہیں کہ ان کی کثرت تصانیف کا راز ان کی تیز طبیعت میں مشہور ہے جو اعداء و خصوم نے ان کے اندر پیدا کر دی تھی۔

فرتے ہیں۔

”جہلاء کی تنقید سے مجھے بلا فائدہ پہنچا۔ اور وہ یہ ہے کہ میری خوابیدہ صلاحیتیں جاگ اُٹھیں، میرا دماغ روشن ہو گیا، میری فکری و نظری قوتیں بیدار ہو گئیں۔ اور میں نے نفع بخش کتابیں تصنیف کیں۔ اگر دشمن میری باطنی صلاحیتوں کو بیدار نہ کرتے تو میں ایسی کتابیں نہ لکھ سکتا۔“

یہ ہے وہ شہرہ جو شدت و حدت کی پیداوار ہے اور یہ ہے وہ نور جو مخالفین کی نقد و جرح سے ضوضفاں ہوا۔ خلاصہ یہ کہ ابن حزم کی تیزی و طبع بھی شرمعص نہ تھی بلکہ اس میں خیر کثیر اور نفع عظیم پایا جاتا تھا۔

ابن حزم میں ایک اور وصف بھی پایا جاتا ہے

ابن حزم کی تیزی ادراک و احساس عین ممکن ہے کہ وہ بھی تیز طبعی کے اسباب میں سے ہو اور اس کے پہلو پہلو وہ شہرہ و شعر میں آپ کے نئی ذوق کا باعث بھی تھا اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو احساس صادق اور حقائق نفوس کے معلوم کرنے میں عمیق فکر سے نوازا تھا۔ وہ قوت احساس سے بھی بہرہ وافر رکھتے تھے۔ گویا وہ قوی الاحساست شدید الجذبات تھے۔ یہ ظاہر ہے کہ جب شدت جذبات کے پہلو پہلو انسان عقل مدبرک اور خلق کامل سے بھی بہرہ ور ہو تو اس سے صدق نظر الہامی ادراکات اور اس کے دیگر بنی نوع آدم کے مابین وجدانی مشارکت پیدا ہوتی ہے، جس کی بناء پر وہ نفوس انسانی کی کمنہ و حقیقت کو پالیتا ہے اور وہ ایسا صادق انفراست ہو جاتا ہے کہ اپنی ذہانت و فطانت اور عمیق احساسات کی بناء پر نفوس انسانی کی گہرائیوں تک پہنچ جاتا ہے۔

آپ کی کتاب طوق الحماہ ان کے قوی احساسات اور نواہیس نفسانی کے عمیق مطالعہ کی ترجمان ہے۔ قوت احساس کے بل بوتے پر آپ عشق اور عشاق کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ محبت کی حقیقت پر آپ نے جو تبصرہ کیا ہے اس سے آپ کا قوی الحس اور عمیق الفکر محقق ہونا واضح ہوتا ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

میرے خیال میں نفوس انسانہ جو اپنے بیش قیمت عناصر کی بنا پر ایک دوسرے سے جدا گانہ نوعیت رکھتے ہیں ان کے اجزاء میں اتصال پیدا کرنے کا نام محبت ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ مخلوقات کے مابین اختلاط و تباین کا راز اتصال و انفصال میں مفر ہے۔ ہر شخص اپنے ہم شکل کو پسند کرتا اور اسی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ مجالست و مشارکت کا عمل محسوس ہوتا ہے اور اس کے اثرات مشاہدہ میں آتے ہیں جو چیزیں ایک دوسرے کی ضد ہوں، ان میں باہم نفرت پائی جاتی ہے اور جو باہم مشابہ ہوں ان پر واقفیت و یگانگت کے آثار پیدا ہوتے ہیں۔

”محبت کے علامات جو ہم مینا شخص دیکھ سکتا ہے یہ ہیں کہ محبت کرنے والے میں زیادہ فرحت و انبساط پایا جاتا ہے، وہ کشادہ جگہ میں بھی تنگی محسوس کرتا ہے اور محب و محبوب میں سے جب ایک کسی چیز کو لے لیتا ہے تو دوسرا بھی اسے حاصل کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔“

ظاہر ہے کہ ایسی بات فرہی شخص کہہ سکتا ہے جو بڑا قوی الاحساسات ہو جو کچھ اس کے آس پاس ہو رہا ہو اسے پہلے اپنے حواس سے محسوس کرے پھر نظر غائر اسے جانچنے پر کھلے اپنے قلم حقیقت رقم سے اُسے لکھ دے۔

ان نفسیاتی اوصاف و خصائص کے علاوہ جو ابن حزم کی ابن حزم کی وفاء شعاری ہے تیزی ادراک کا سبب بنے ان میں کچھ خلقی صفات بھی تھیں، جو ان کے عالی ہمت اور صاحبِ عزم بلند ہونے کا سبب قرار پائیں۔ آپ کے پیدائشی اوصاف میں سے دو بہت نمایاں ہیں :-

وصف اول :- ان کا پہلا پیدائشی وصف و فاء شعاری ہے۔

وصف ثانی :- ان کا دوسرا وصف عزت نفس ہے جس میں عُجب و کبر کا شاہدہ بھی نہیں پایا جاتا تھا۔

لہ طوق الحمد من بطبع قاہرہ۔



وفا شکاری آپ کا ذاتی جوہر تھا۔ آپ اجاب و اصدقاء، شیوخ اساتذہ اور سب ملنے جلنے والوں سے وفاداری کرتے رہے، یہاں تک کہ آپ جمادات سے بھی وفا کرتے تھے۔ اس کا بین ثبوت یہ ہے کہ آپ قرطبہ جانے والوں سے اپنے مکانات کا حال پوچھتے جن سے آپ کی تو نگری وابستہ تھی اور آپ ذاتی طور پر ان سے مانوس تھے۔  
آپ لکھتے ہیں:-

» میں خود ستانی کا ارتکاب نہیں کر رہا۔ بلکہ اس فرمان خداوندی پر عمل کرتا ہوں۔

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (الضحیٰ - ۱۱)

میں تحدیثِ نعمت کے طور پر عرض پرداز ہوں کہ مجھے خداوند کریم نے اس شخص سے بھی وفاداری کرنے کا وصفت عطا کیا ہے جو مجھے صرف ایک مرتبہ ملا ہو۔ یا ایک ساعت بیٹھ کر مجھ سے ہم کلام ہوا۔ میں خدا ہی کا شکر ادا کرتا، اس کی حمد و ثنا کہتا اور اسی سے طلبِ امداد کرتا ہوں۔ بے وفائی سے زیادہ کوئی چیز مجھ پر گراں نہیں گذرتی۔ بخدا میں نے اس شخص کو نقصان پہنچانے کے متعلق کبھی سوچا ہی نہیں، جس کا میرے ساتھ بہت کم تعلق رہا ہو خواہ وہ میرے خلاف کتنے بڑے جرم کا ارتکاب کرے۔ مجھے اکثر مرتبہ ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا ہے مگر ہمیشہ میں نے برائی کا بدلہ بھلائی سے دیا۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَئِن لَّمْ يَکُنْ لِآلِ

ابن حزم لکھتے ہیں کہ وفا شکاری انہیں بہت محبوب ہے۔ وہ ظلم و زیادتی کرنے والے اور مخلص اجاب سبھی سے وفا کرتے ہیں۔ اجاب و اعداء دونوں سے وفا کرنا باعثِ فضیلت ہے۔ جب یہ وفائی اور قطعِ علائق کے اسباب جمع ہوں اس وقت وفاداری سے کام لینا بہت بڑا کام ہے۔ ابن حزم وفاداری کے اعلیٰ مقام پر فائز ہونا پسند کرتے تھے اور اس کے ادنیٰ مرتبہ پر قانع ہونا انہیں گوارا نہ تھا۔

**عزتِ نفس اور ابنِ حزم :-** سے بھی موصوف تھے۔ اور ذلت و ذنابت کو کبھی گوارا نہ کرتے تھے یہ وصف ان میں خاندانی طور پر پایا جاتا تھا کیوں کہ آپ نے ایک باعزت ماحول میں پرورش پائی تھی۔ حوادثِ دَآلامِ روزگار نے آپ کے جذبیہ عزتِ نفس کو مزید جلا بخشی اور اس میں کوئی کمزوری پیدا نہ ہو سکی۔ اعداد و مقصوم نے آپ کے قید و بند اور جلاوطنی کی مشکلات سے دو چار کیا، مگر آپ کے باعزتِ نفس کو جو راحت و رنج میں خدا کی ذات پر بھروسہ کرنے کا عادی تھا کمزور نہ کر سکے۔ آپ نے راحت و آرام اور صعوباتِ دَآلامِ دونوں کا مزہ چکھا۔ نہ دنیوی عیش کی لذتیں آپ کی عزت کو کم کر سکیں اور نہ زندگی کی تلخیاں آپ کو تعزیرت میں گرانے پر قادر ہوئیں بلکہ آپ راحت و رنج و دونوں حالتوں میں باعزت رہے اور ایسے شخص سے کبھی مطلب براری کے خواہاں نہ ہوئے جو اسے پورا نہ کر سکتا ہو۔

وہ خود لکھتے ہیں :-

”گرامی قدر والد رحمۃ اللہ علیہ کی وزارت کے زمانہ میں محمد بن ولید کا تیب کے میرے ساتھ بڑے خوشگوار تعلقات تھے۔ جب قرطبہ میں فسادات کا دور دورہ ہوا اور میرے حالات میں عظیم انقلاب رونما ہوا تو محمد بن ولید کسی علاقہ کو چلا گیا اور وہاں کے والی سے مل کر ایک منصب حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا جس کی بناء پر اس کی مالی حالت بہت اچھی ہو گئی۔ سفر و سیاحت کے دوران مجھے اس طرف جانے کا اتفاق ہوا اور میں اس کے یہاں مہمان ٹھہرا۔ مگر اس نے حق تیربانی ادا نہ کیا بلکہ میرا وہاں جانا اس کے لئے بار خاطر ہوا اور اس نے مجھ سے اچھا سلوک نہ کیا۔ اسی اثناء میں میں نے اُسے ایک کام کے بارے میں کہا مگر وہ کچھ نہ کر سکا۔ میں نے اشعار لکھ کر اسے بھیجے اور ان میں اُسے اس نعلِ شنیع پر عتاب کیا اس نے جواب میں معذرت چاہی اور مجھے راضی کرنے کی کوشش کی۔ اس کے بعد میں نے اسے کسی بات کی تکلیف دینا گوارا نہ کیا۔“

ابنِ حزم میں عزتِ نفس کا جذبہ پیدا ہونے کے تین وجوہات تھے۔

اول :- اس کی پہلی وجہ یہ تھی کہ ابن حزم سیاست اور اس کے لاپرواہی سے کنارہ کش ہو چکے تھے اور یہ حقیقت ہے کہ نفسِ انسانی کے لئے برقِ حرص و آرزو ہلک ثابت ہوتی ہے۔ طبعِ جہاں کہیں بھی ہوگی وہاں کسی نہ کسی صورت میں ذلت ضرور پنہاں ہوگی۔ مشہور عربی مقولہ ہے۔  
 اَذَلَّتِ الْمَطَامِعُ الْعِنَاكَ الرَّجَالِ (حرص و آرزو انسان کو ہلکتے پر مجبور کر دیتی ہے)۔  
 ابن حزم نے جب سے سیاست اور اس کی حرص دہوا کو چھوڑ کر علم کے دامن میں پناہ لی تھی گویا آپ عزت کے ایک مضبوط قلعہ میں پناہ گزین ہو گئے تھے۔

دوم :- خداوند تعالیٰ نے آپ کو جن عقلی و ذہنی صلاحیتوں سے نوازا تھا ان کی بنا پر آپ کا خیال تھا کہ آپ امراء و علماء دونوں پر فائق ہیں۔ اس احساس کی وجہ یہ تھی کہ آپ منصبِ امارت پر فائز تھے اور آپ نے زہد و تقویٰ کی بنا پر از خود اسے خیر باد کہا تھا۔ دوسرا یہ کہ ان میں کوئی بھی آپ کی تیزی عقل و ادراک کی حد تک نہیں پہنچ سکا تھا۔

سوم :- عزتِ نفس کی تیسری وجہ ابن حزم کی خوشحالی تھی جس سے خداوند کریم نے آپ کو بہرہ ور کر رکھا تھا۔ آپ امراء و وزراء کے ہدایا و عطایا کے دست نگر نہ تھے۔ انسان کو ذلیل و خوار کرنے والی چیز صرف احتیاج ہے اور آپ کا دامن اس سے پاک تھا۔

یہ تھے ابن حزم کے اخلاق و عادات اور فضائل و فواصل! یہ بھی

خلاصہ مطالب سابقہ :- اس امر کے مقتضی تھے کہ آپ علم کی جانب متوجہ ہوئے۔ یہ اسباب و امور جب کسی انسان میں جمع ہو جاتے ہیں تو اسے جتید عالم بنا کر چھوڑتے ہیں بشرطیکہ اسے صالح علماء کی صحبت میسر آسکتی ہو۔ اور ایسی علمی فضا بھی موجود ہو جس میں اس کی صلاحیتوں کو پھلنے پھوسنے کے مواقع حاصل ہو سکتے ہوں اور وہ شخص آپ کو طلبِ علم میں لگا دے۔ بلاشبہ ابن حزم ان تمام خصوصیات کے حامل تھے۔

## ابن حزم کے شیوخ و اساتذہ

شیوخ و اساتذہ کی کثرت :- ابن حزم نے متعدد اساتذہ سے کسب فیض کیا۔ اور اپنے زمانہ کے بہت سے علماء و فضلاء کی صحبت سے مستفید ہوئے مثلاً ابن عبد البر مالکی وغیرہ۔ ابن حزم نے بہت سے رسائل میں اپنے اساتذہ کا ذکر کیا ہے۔ خصوصاً طوق الحمار میں۔ اس رسالہ میں آپ نے بہت سے اساتذہ کے نام گنائے ہیں جن سے آپ نے علم حدیث کی طلب و تحصیل سچپن ہی میں شروع کر دی تھی۔ غالباً یہ پہلا علم تھا جسے آپ نے حفظ قرآن اور حفظ اشعار سے زبان میں سلاست پیدا کرنے کے بعد حاصل کرنا شروع کیا تھا۔

ابو الحسین الفاسی :- ابن حزم خود بیان کرتے ہیں کہ جب انہوں نے ہوش سنبھالا تو انہیں ابو الحسین الفاسی کی صحبت میسر آئی۔ جو بڑے صاحب علم و فضل و اشتماء عابد و زاہد اور آخرت کے لئے کوشاں رہنے والے تھے۔

ابن حزم خود فرماتے ہیں اور ان کا یہ قول ہم قبل ازیں نقل کر چکے ہیں۔  
 «میل خیال ہے کہ ابو الحسین الفاسی عورتوں پر قدرت نہیں رکھتے تھے کیوں کہ آپ کی کوئی بیوی نہ تھی۔ میں نے علم و عمل اور زہد و تقویٰ کے اعتبار سے ایسا کوئی شخص نہیں دیکھا»

ابو الحسین الفاسی آپ کے لئے ایک نگراں اور رہنما کی حیثیت رکھتے تھے جیسے آج کل ہمارے یہاں امرا مکھنہ بچوں کے لئے نگراں مقرر کئے جاتے ہیں۔ ابو الحسین ابن حزم کو ابو القاسم عبد الرحمن ازدی المتوفی سال ۳۸۰ کی مجلس میں لے جایا کرتے تھے جہاں آپ ان سے حدیث بخوار و سنت پڑھتے۔ ابن حزم نے سچپن میں احمد بن حنبلہ المتوفی ۲۴۱ھ سے حدیثیں روایت کیں۔

آپ نے بہدانی سے بھی حدیثیں روایت کیں جو قرطبہ کی غزنی جانب مسجد القریٰ میں حدیث کا درس دیا کرتے تھے۔ یہ ۳۶۰ھ کا واقعہ ہے۔

طوق المحامی میں مذکور ہے۔

”ہمیں بہدانی نے قرطبہ کی غزنی جانب مسجد القریٰ میں ۳۶۰ھ میں حدیث سنا لی۔“

آپ نے ابو بکر محمد بن اسحاق سے بھی علم حدیث کا نفع حاصل کیا تھا۔

آپ کی تصنیف طوق المامی میں غور و فکر کرنے والا شخص جانتا ہے کہ آپ نے قرطبہ کے اکثر محدثین سے علم حدیث کا درس لیا اور دیگر بلا دو امصار کے شیوخ سے بھی علمی استفادہ کرتے رہے۔ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ آپ بہت سے شہروں میں چلے پھرے تھے بعض میں افتیاً اور بعض میں اضطراراً۔

**علم فقہ کی تحصیل**۔  
بمجم البلدان میں یا قوت کا بیان ہے اور ابن حزم نے بھی اپنے رسالہ میں یہی لکھا ہے کہ علم فقہ انہوں نے عبداللہ بن یحییٰ بن دعوٰن فقہ سے حاصل کیا جن پر قرطبہ میں فتویٰ نویسی کا انحصار تھا۔

آپ نے عبداللہ ازدی المعروف ابن الفرضی سے بھی حدیث و فقہ کا درس لیا۔  
ابن حزم عبداللہ ازعی سے بڑے متاثر تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ علم کے معاملہ میں بڑے صادق القول تھے اور علمی حقائق پر انہیں بڑا عبور تھا جب کہ دوسرے اہل علم حق اباطیل کو ملاٹنے کے عادی ہیں۔

عبداللہ ازدی علم حدیث اور اسماء الرجال کے حق میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ ادب و تاریخ میں بھی انہیں یرطولی حاصل تھا۔ انہوں نے علماء اندلس کی تاریخ قلمبند کی ہے۔ یہ اندلس سے مازم مشرق ہوئے۔ حج کیا علماء سے استفادہ کیا اور ان کے امالی لکھے، اہل مشرق کے متعدد اساتذہ سے علمی فیض حاصل کیا۔ یہ ۳۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ بلنسیہ کے شہر میں قاضی بھی رہ چکے تھے۔ جب ۳۶۰ھ کو قرطبہ فتح ہوا تو بربر نے انہیں قتل کر دیا۔

اسی طرح ابن حزم جن محدثین سے درس حدیث میں عام طلبہ کے ساتھ حاضری ہے۔ اے ان سے علم حدیث پڑھا خواہ ان محدثین سے ان کی ملاقات ابتدائی دور میں ہوئی یا آگے چل کر جب مختلف بلاد و اقصاء میں سیر و سیاحت کا اتفاق ہوا۔

ابن حزم اپنی خاندانی وجاہت و سیادت اور اپنے والد کے منصب و وزارت پر فائز رہنے کے باوجود عام طلبہ کی طرح مجالس حدیث میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ وہ طوق الحمار میں لکھتے ہیں:-

”مجھے یاد پڑتا ہے کہ میں ایک مرتبہ قرطبہ کے مقبرہ میں باب عامر میں چند طلبہ اور اصحاب الحدیث کی معیت میں گزر رہا تھا ہم اپنے استاذ محکم ابوالقاسم عبدالرحمن بن ابی یزید المصری جنہوں نے بمقام رمضان ۳۸۵ھ میں وفات پائی۔ کی مجلس میں حاضر ہونا چاہتے تھے۔ ابو بکر عبدالرحمن بن سلیمان جو اہل بیتہ میں سے تھے اور بڑے نغز گو شاعر تھے ہمارے رفیق سفر تھے۔ وہ اپنے چند اشعار پڑھتے جا رہے تھے جن میں سے دو شعر یہ ہیں:-“

سريع الى ظهر الطريق و اسنة  
الى نقص اسباب المودة يسوع  
يطول علينا ان نرُقع و دة  
اذا كان في ترقيعہ ينقطع

واقعات اس کی غمازی کرتے ہیں کہ طلب حدیث سے طالب علمی کا آغاز۔ فروعات فقہیہ میں مہارت حاصل کرنے

سے پیشتر آپ نے طلب حدیث کا آغاز کیا۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث نبوی کی محبت آپ کے رگ و ریشہ میں سما گئی اور آپ صاحب تفریحات فقیہ ہونے سے قبل حدیث کے حافظ اور ماہر بن گئے۔ شاید اس سے مورخ یا قوت کے اس قول کا مطلب واضح ہو جاتا ہے کہ آپ چھبیس سال کی عمر میں فقہ کی جانب متوجہ ہوئے۔ اس کا یہ معنی نہیں کہ قبل ازیں آپ کا فہم سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ آپ کامل توجہ اور انماک سے فقہی تفریحات و دراسات میں اس وقت مشغول ہوئے جب آپ اس عمر کو پہنچ چکے تھے۔ چھبیس سال کی عمر سے قبل آپ حدیث کا

درس لیا کرتے تھے اور بقدر ضرورت فقہی مسائل سے بھی آگاہ تھے۔ جب انہیں اس کمزوری کا احساس ہوا کہ وہ فقہ اور اس میں بدل و مناظرہ کرنے میں چنداں مہارت نہیں رکھتے تو آپ بہترین اس کی تحصیل میں لگ گئے۔ گویا آپ فقہ کی تحصیل میں بجالا تو جب اس وقت مشغول ہوئے جب محدث بن چکے تھے۔ جب ابن دحون کے سامنے زانوئے تلمذ تڑکیا تو انہوں نے موطا امام مالک کی طرف متوجہ کیا کہ موطا حدیث و فقہ دونوں کو شامل ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ موطا ان کتب میں داخل ہے جس کی طرف آپ آغاز تحصیل میں متوجہ ہوئے۔

بلاشبہ آغاز تحصیل میں آپ نے مالکی فقہ کا رخ کیا کیوں کہ آپ کے اساتذہ جن کا ذکر کیا گیا ہے سب کے سب مالکی تھے مثلاً ابن دحون مالکی فقیہ تھے جن پر قرطبہ میں فتویٰ نویسی کا انحصار تھا۔ آپ کے استاد ابن الفرضی بلنسیہ میں قاضی تھے۔ ابن حزم نے ان سے حدیث و فقہ کا درس لیا۔ ابھی تک آپ فقہ کی طرف پوری طرح متوجہ نہیں ہوئے تھے۔

جب آپ مذکورہ اساتذہ سے تربیت یافتہ تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے فقہی دروسات کی ابتدا میں مالکی فقہ کا درس لیا ہوگا جیسا کہ اندلس میں عوام و خواص کا دستور تھا۔ کیونکہ وہ معروف و معروف طریقہ کو چھوڑنا پستہ نہیں کرتے تھے۔ نیز اس سے بھی کہ آپ کے اولین اساتذہ مالکی فقہ تھے اور ان کے متعلق لوگوں کو یہ معلوم نہ تھا کہ وہ مختلف فقہی مذاہب سے حسب مرضی انتخاب کر لیتے ہیں۔

**شافعی فقہ کی طرف میلان**۔ ابن حزم کے سیرت نویس عام طور سے لکھتے ہیں کہ آپ شافعی فقہ کی طرف منتقل ہو گئے تھے حالانکہ اندلس

میں شافعی فقہ کا رواج نہ تھا۔ مورخین نے یہ بھی بیان نہیں کیا کہ آپ کے اساتذہ میں سے شافعی کون حضرات تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا ابن حزم جب جوان ہوئے تو انہوں نے اپنے ملک میں رواج یافتہ مالکی فقہ سے تنگ آ کر شافعی فقہ کے متعلق کھٹی ہوئی کتابوں کی روشنی میں اس مسلک کو اختیار کیا یا اپنے سفروں کے دوران بعض اساتذہ سے شافعی فقہ سیکھی؟

ابن حزم نے اگر کوئی سفر نامہ مرتب کیا ہو تو ہم اس کی روشنی میں معلوم کر سکتے تھے کہ جن شہروں میں آپ اقامت گزین ہوئے تھے وہاں انہوں نے کون سے علوم حاصل کئے۔

میں یہ بات یہ ہے کہ اندلس میں اگرچہ شافعی فقہ کا چنداں چرچا نہ تھا مگر وہاں شافعی علماء ضرور ہوں گے اور ایسے علماء کا وجود بھی ناگزیر ہے جو مذاہب اربعہ سے کچھ مسائل انتخاب کر لیتے



ہوں گے اور فقہ ہائے چہارگانہ میں سے کسی ایک کی طرف ان کا رجحان ہو گا۔ اگرچہ مکمل طور پر وہ اس مسلک کی پابندی نہ بھی کرتے ہوں۔ قرین قیاس یہ ہے کہ ابن حزم نے ایسے علماء سے اولاً فقہ پڑھی ہوگی پھر اس کے مشابہ و مواثل فقہ کی جانب متوجہ ہوئے اور پھر تیسرے مرحلہ پر صرف کتاب و سنت اور آثار کو اپنا مذہب بنانے کی طرف لوٹ آئے ہوں۔ مذکورہ علماء سے اخذ و استفادہ کی صورت یہ ہوگی کہ آپ نے باقاعدہ ان سے پڑھا ہو گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ان سے مل کر ان سے متاثر ہوئے ہوں اور علماء انہوں نے آپ کو تعلیم نہ دی ہو کیوں کہ اس وقت آپ تعلیم حاصل کرنے کی عمر سے تجاوز کر چکے تھے۔

**کتب جن سے ابن حزم مستفید ہوئے :-** مناقب میں جو رسالہ تحریر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے فقہ شافعی کتابوں کی مدد سے سیکھی۔ اس طرح مخلوط فقہ اور فقہ آثار و اقوال بھی فقہ کی ان مبسوط و مفصل کتابوں سے اخذ کی جن کے مطالعہ میں آپ مدتوں لگے رہے۔

آپ لکھتے ہیں :-

تفسیر قرآن کے بارے میں ابو عبد الرحمن یعنی بن مغلہ کی کتاب بڑی معتبر ہے یہ وہ کتاب ہے جس کے بارے میں قطعی طور پر بلا استثناء کہہ سکتا ہوں کہ دین اسلام میں ایسی کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی۔ محمد بن جریر طبری کی تفسیر اور دیگر کتب تفسیر میں سے کوئی بھی اس کے ہم پلہ نہیں۔ حدیث نبوی میں بھی انہوں نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسے انہوں نے اسما صحابہ کے مطابق مرتب کیا ہے۔ انہوں نے تیرہ سو سے کچھ زائد صحابہ کی مرویات بیان کی ہیں۔ ہر صحابی کی روایت کردہ احادیث کو فقہی ابواب اور احکام کے مطابق ترتیب دیا۔ لہذا ان کی کتاب مصنف اور مفسر دونوں کہلا سکتی ہے۔ کسی اور کو آج تک یہ شرف حاصل نہ ہو سکا۔ ان کی ثقافت صلب و اتقان اور جودت شیوخ اس پر مزید ہے۔ ان کے شیوخ حدیث کی لحد اور دوسو چوراسی تک پہنچتی ہے جن میں دس آدمی بھی ضعیف نہیں۔

ابو عبد الرحمن یعنی بن مغلہ نے صحابہ و تابعین کے مناقب و فضائل کے بارے میں بھی

ایک کتاب لکھی ہے جس میں وہ مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ مصنف عبدالرزاق بن حاتم اور مصنف سعید بن منصور وغیرہ پر بھی ذوقیت لے گئے ہیں۔

ابو عبدالرحمن کی تصانیف ایسے علوم کی جامع ہیں جو دوسری کتب میں نہیں پائے جاتے۔ گویا اس امام جلیل کی تصانیف کو اساس اسلام ہونے کی حیثیت حاصل ہے اور یہ اعزاز کسی اور کتاب کو حاصل نہ ہو سکا۔ آپ فقہ یاٹے اربعہ سے مسائل کا انتخاب کرتے تھے اور کسی کے مقلد نہ تھے۔ امام سنت حضرت احمد بن حنبلؒ سے انہیں خصوصی لگاؤ تھا۔

جن کتب سے میں نے استفادہ کیا احکام القرآن کے ذکر و بیان میں ایسے مجازی کی کتاب بھی ان میں شامل ہے۔ آپ شافعی المذہب اور ماہر علم الکلام تھے۔ اسی طرح ابوالحکم منذر بن سعید کی کتب سے بھی میں نے استفادہ کیا۔ آپ داؤد ظاہری کی فقہ کی راہ پر گامزن تھے اور ان کے زبردست حامی تھے۔ ان کی دونوں کتابیں احکام القرآن کے موضوع پر ہیں۔ قاضی منذر کی کچھ دیگر تصانیف بھی ہیں۔ الا بائنة عن حقائق اصول الديانة بھی انہی کتب میں سے ہے۔

یہ طویل اقتباس اس حقیقت کا ائینہ ہے کہ ابن حزم علم ابن حزم کے مصادر و ملائمت۔ اگرچہ تخریروں کی بناء پر ان علماء سے استفادہ نہ کر کے جن کا ذکر اس عبارت میں کیا گیا ہے مگر اپنی تصانیف کے توسط سے وہ بھی ابن حزم کے اساتذہ کی فہرست میں شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تین قسم کے چشمہ ہائے علمی سے پانی سنبھالی۔ ان تینوں میں سے صاف و شفاف علم کے نوارے پھوٹ رہے تھے اور ابن حزم درس و مطالعہ کے ذریعہ ان سے فکری غذا حاصل کرتے رہے۔

مصدر اول :- پہلا چشمہ جس سے آپ مستفید ہوئے فقہ الحدیث ہے۔ آپ نے اُسے ان بسوٹ و مفصل کتب سے اخذ کیا جو صحابہ و تابعین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال

انفال اور قضا یا د تقریرات کے بارے میں لکھی گئی تھیں۔ یہ فقہ اقوال و آثار کا وہ چشمہ صافی ہے جسے کوئی قریب المعنی یا بعید المعنی تاویل یا تخریج مکدر نہیں کر سکی۔  
 مصدر ثانی :- ابن حزم کے علم کا دوسرا مصدر و ماخذ ان فقہاء کے اقوال ہیں جو کسی کے مقلد نہ تھے  
 مثلاً وہ بقی بن مخلد کے اقوال کا مطالعہ کیا کرتے تھے اور وہ کسی فقہی مسلک کے پابند نہ تھے۔ اسی طرح وہ ابن امیہ مجازی کے اقوال اخذ کرتے تھے، حالانکہ وہ شافعی المذہب ہونے کے باوجود دیگر فقہی مسلک کے اقوال بھی لے لیا کرتے تھے۔ منذر بن سعید کا طرز و منہاج بھی انتخاب و اختیار اقوال تھا۔

مصدر ثالث :- قبل انہیں نقل کردہ اقتباس اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ابن حزم نے شافعی فقہ، شافعی فقہاء کی کتابوں سے سیکھی۔ مثلاً ابن امیہ جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اسی طرح ظاہری فقہ کے حامل فقہاء کی تصانیف سے اخذ کی مثلاً منذر بن سعید کی کتب سے جو داؤد ظاہری کا بڑا زبردست حامی تھا۔

منذر جریال بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ شافعی سے اخذ و استفادہ کے وسائل ابن حزم کے یہاں کلینتہ مفقود نہ تھے اگرچہ آپ نے شوافع سے براہ راست تعلیم حاصل نہ کی البتہ ان کی تصانیف سے ضرور مستفید ہوئے۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ آپ ان اصحاب مذاہب کی طرف بھی مائل تھے جو اگرچہ ایک مذہب کی جانب منسوب تھے مگر اس کے تمام اقوال کے پابند نہ تھے بلکہ دوسرے مذاہب و مسلک کے اقوال کو بھی لے لیا کرتے تھے۔ آپ نے مذکورہ فقہاء سے بھی فائدہ اٹھا یا اور حدیث و سنت کے اس مجموعہ سے بھی فیض یاب ہوئے جو انہوں نے صدی حیات میں جمع کیا تھا۔ مزید براں آپ اقوال و آثار کی جامع مبسوطہ کتب بھی مطالعہ کرتے رہے اور حریت فکر و نظر کے فطری جذبہ سے بھی فائدہ اٹھا یا جو کسی فقہی مسلک کی تنگنالی میں محدود ہونا گوارا نہ کرتا تھا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جن مورخین نے ابن حزم کے شافعی فقہ ظاہری اور ابن حزم فقہ سے مستفید ہونے کا تذکرہ کیا ہے اس کا مطلب کیا ہے اگرچہ مورخین کے بیانات بڑے عمل و بہم ہیں اور ان سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ابن حزم نے اپنی زندگی کے کس دور میں فقہ شافعی کی طرف رجوع کیا۔ اسی طرح ظاہری فقہ کا علم آپ نے ان کتابوں سے اخذ کیا جو اس فقہ پر لکھی گئی تھیں۔ مثلاً منذر بن سعید کی تصانیف جس میں داؤد ظاہری

کے مسلک کی پُر زور حمایت کی گئی تھی۔

سورجین کا بیان ہے کہ ابن حزم نے ظاہری فقہ اپنے اساتذہ ابوالخیر مسعود بن سلیمان بن غفلت المتوفی ۲۶۷ھ سے اخذ کی جو ظاہری فقہ پر کار بند تھے اور جنہوں نے فقہی مسائل میں بڑا اچھا انتخاب کیا ہے۔ البتہ ابوالخیر کے بارے میں لکھتے ہیں۔

”ابوالخیر مسعود ظاہری فقہ کے عالم تھے اور ان کا مسلک اختیار اقرار تھا۔ یہ ابن حزم کے استاد تھے۔ ابن حزم اپنی تصانیف میں ان کا ذکر کرتے ہیں۔“

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم نے ابوالخیر مسعود سے ظاہری فقہ کا علم حاصل کیا۔ ابوالخیر ظاہری ہونے کے باوجود اختیاراً اقوال کی طرف مائل تھے ممکن ہے پہلے وہ کسی مسلک کے پابند ہوں جس میں وہ دوسرے ائمہ کے اقوال پر بھی عمل کر لیا کرتے ہوں اور پھر ظاہری فقہ کی طرف وٹ آئے ہوں اور ظاہری فقہ و منہج پر چلنا پسند کیا ہو۔

سابقہ بیانات کا

**فقہ صحابہ و تابعین کی اہمیت ابن حزم کی نگاہ میں :-** خلاصہ یہ ہے کہ

پہلے ابن حزم نے فقہ شافعی کا درس لیا پھر ظاہری فقہ پر لکھی گئی کتب اور ظاہری فقہ کے علماء سے یہ فقہ اخذ کی۔ ابن حزم آغاز تحصیل ہی میں فقہ صحابہ و تابعین سے بڑا اعتناء کرتے تھے۔ جیسا کہ قبل ازیں ہم ان علمی کتب کا ذکر کر چکے ہیں جن کے نام انہوں نے اس رسالہ میں گنائے ہیں جو علماء اندلس کی مدح و توصیف میں لکھا۔ فقہ الحدیث پر مشتمل کتب کا ذکر کرتے ہوئے ابن حزم لکھتے ہیں :-

”جن کتب سے مجھے استفادہ کرنے کی سعادت حاصل ہوئی، قاضی محمد بن یحییٰ بن مفرج کی کتب بھی ان میں شامل ہیں۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ سات تصانیف میں انہوں نے حقرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ جمع کی اور بہت سی کتابوں میں امام زہری کی فقہ کو مرتب کیا۔“

مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں ہم دیکھ سکتے ہیں کہ جو فقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ و تابعین خصوصاً اکابر اور متبوع صحابہ سے ماثرہ و منقول تھی ابن حزم اسے بڑی اہمیت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اسی بہترین فقہی مجوعہ کی کرشمہ سازی تھی جسے آپ نے اپنی کتب

مثلاً علی اور اہل حکام میں جمع کر دیا تھا۔ کہ آپ فقہ ہائے اربعہ کی مدد سے ایک آزاد فقہ مرتب کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ فقہ صرف قرآن حکیم اور احادیث و آثار پر مبنی تھی۔

مندرجہ بالا بیان علامہ ذہبی کے قول کا مضمر و ترجمان ہے کہ ابن حزم ایک مناظرہ میں شریک ہوئے مگر اس میں کامیاب نہ ہو سکے تھے پھر انہوں نے گھر پر مقیم رہ کر فقہ کا بنظر غائر مطالعہ کیا جب اس کے بعد مناظرہ میں حصہ لیا تو بڑی شاندار کامیابی حاصل کی اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا۔

أَنَا اتَّبَعْتُ أَحْمَدَ وَأَجْتَهَدُ وَلَا  
أَقْبِلُ بِمَذْهَبٍ  
فَقِئْبَانِ انْهَوْنِي خَا نَ نَشِينِي كَے دوران فقہ صحابہ و تابعین پر مشتمل مبسوط کتب کا مطالعہ

کیا ہو گا۔ اس کے ساتھ پھر کتاب و سنت کو فقہ کیا فقہی مسالک کی حدود و قیود سے آزاد ہو کر کتاب و سنت کے سایہ میں آگئے۔

اب تک ہم نے ان شیوخ و اساتذہ کا ذکر کیا ہے جن سے علم عقلیہ اور ابن حزم سے ابن حزم بالمشافہ مستفید ہوئے یا ان کی کتابوں سے استفادہ کیا اور براہ راست ان سے ملنے کی سعادت حاصل نہ کر سکے۔ ابھی تک ہم نے ان علوم عقلیہ پر روشنی نہیں ڈالی جن سے آپ بہرہ ور تھے۔ اور اس ضمن میں ان کے شیوخ و اساتذہ کا تذکرہ بھی نہیں کر پائے۔

علماء اُندلس کی توصیف و تعریف میں آپ نے جو رسالہ لکھا اس میں ذکر کرتے ہیں کہ ایک استاد سے انہوں نے علوم عقلیہ حاصل کئے تھے۔ ان کا نام نامی وہ محمد بن حسن ندجی بتاتے ہیں۔ لکھتے ہیں :-

”میں نے فلسفہ میں سعید بن فتحون مر قطلی المعروف بالحمار کے چند رسائل ملاحظہ کئے جن سے ان کی مہارت فلسفہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ جہاں تک استاد محترم محمد بن حسن ندجی المعروف ابن الکتانی کے رسائل کا تعلق ہے وہ بڑے نفع بخش مشہور اور سدا اول ہیں۔“

علم عدد اور ہندسہ میں ہمیں کوئی دسترس حاصل نہ ہو سکی اور نہ ان کی تحقیق و تدقیق کا موقع ملا لہذا ہم یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ اندلس کے کون سے

علماء اس میں ادنیٰ مقام رکھتے ہیں اور کون سے کم مرتبہ ہیں۔“

ابن حزم نے ابن کثیری سے منطوق و فلسفہ کا درس لیا۔ یہ یقینی بات ہے کہ آپ اسی میں محدود و محصور نہیں رہے ہوں گے بلکہ اس میں مزید تخصص و تجسس سے کام لیا ہو گا کیوں کہ آپ کسی شخص یا کسی ایک فقہی مذہب کی تنگنائے میں محدود و مقید ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ علم جہاں ملتا اسے اخذ کرتے اور حکمت کی بات جہاں سے دستیاب ہوتی اسے لے لیتے اسی طلب و تحقیق کے نتیجے میں آپ کو علوم و فنون کا وہ عظیم ذخیرہ حاصل ہوا جسے بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے آپ اپنی گراں قدر تصانیف میں پھوڑ گئے۔

## ابن حزم کا استغراق فی العلم

تحصیل علم کامل توجہ کے بغیر ممکن نہیں۔  
 فرہین آدمی کو بعض اوقات تحصیل علم کے  
 جلا ابیاب میسر آتے ہیں۔ مثلاً قابل ترین  
 اساتذہ کی صحبت خدا داد صلاحیت و قابلیت اور علمی ماعول جوان صلاحیتوں کو پروران چڑھنے کا موقع  
 عطا کرتا ہے۔ مگر بایں ہر شاغل حیات کی کثرت تحصیل علم سے اسے روک دیتی ہے یا علم کی طرف  
 پوری توجہ دینے سے قاصر رہتا ہے۔ جب تک کامل توجہ اور استغراق سے علم حاصل نہ کیا جائے وہ کبھی  
 بار آور و فرات و تشارح کا موجب نہیں بن سکتا۔ علم نفس انسانی میں کسی شریک و ہسبیم کو برداشت نہیں کرتا  
 کوئی عالم علمی نثرات سے اسی وقت بہرہ ویاب ہو سکتا ہے جب وہ علم ہی کا ہو کر رہ جائے۔ کیونکہ علم  
 غور و تامل و عن فکر و نظر اور استقراء و استیعاب کا محتاج ہے۔ جب بغفل انسانی کسی دوسری الجھن  
 کا شکار ہو تو ان جملہ امور کا حصول ممکن نہیں۔ بعض اوقات ایک وزیر بڑے علم و فہم سے بہرہ ور  
 ہوتا ہے مگر وہ اس وقت تک محقق و مدقق اور صاحب تصانیف عالم نہیں بن سکتا۔ جب تک  
 وہ خلوت گزین ہو کر کامل توجہ و اہتمام سے علمی استقراء و استیعاب میں مشغول نہ ہو۔

حیات ابن حزم کا تجزیہ  
 ابن حزم نے جب ہوش سبجالا اور فہم و شعور سے  
 بہرہ ور ہوئے تو انہوں نے محسوس کیا کہ علم کے سوا  
 کوئی مقصد ان کے پیش نظر نہیں۔ آپ یہ دیکھ چکے تھے ۳۹۵ھ میں ان کے والد گرامی نے وزارت  
 کو خیر یاد کر دیا جب مشکل آپ چودہ سال کی عمر کو پہنچے تھے۔ پھر آپ کے والد ان حوادث و آلام  
 کی پیٹھ میں اُگئے جو عموماً اہل قرطبہ پر نازل ہوئے اور ابن حزم کا خاندان خصوصاً ان کی اماجگاہ  
 بنا۔ یہاں تک کہ آپ کے والد نے اسی حزن و غم کے عالم میں داعی اجل کو لبیک کہا اس وقت  
 ابن حزم کی عمر اٹھارہ سال سے متجاوز نہ تھی۔ آپ ان دنوں مجالس حدیث میں آتے جلتے اور علماء  
 سے مستفید ہوتے تھے۔ آپ کا علم کی طرف متوجہ ہونا ناگزیر تھا کیوں کہ دوسرا کوئی کام آپ کے  
 پیش نظر نہ تھا۔ آپ کے سب رفقاء طالب علم تھے۔ آپ نے سیاسیات سے کچھ فائدہ نہ اٹھایا یا



بالفائد مناسب تر سیاست سے لذت اندوز نہ ہو سکے۔ بلکہ آغازِ شباب ہی میں وہ سیاست کی تخیلوں سے دوچار ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ پورے اہنہاک و استغراق سے طلبِ علم میں لگ گئے۔ یہاں تک کہ شکستہ میں تینیس برس کی عمر کو پہنچے۔ اس عمر کو پہنچ کر آپ ایک حادثہ میں مبتلا ہوئے جس کی بنا پر آپ کو سیاست کی طرف رُخ کرنا پڑا۔ اگرچہ علم سے آپ کا رابطہ پھر بھی قائم رہا۔ زندگی کے اس موڑ پر پہنچ کر آپ میں اموی امراء کی نصرت و تائید کا داعیہ ابھرا اور آپ اموی امیر کی مدد کرنے کے لئے بطنیہ منتقل ہو گئے۔ مگر جلد ہی علمی زندگی کی طرف لوٹ آئے کیوں کہ سیاسی لوگوں کی نسبت اس امیر کی سیاسی زندگی بجلی کی طرح تھی جو ابھی کوندی اور فوراً غائب ہو گئی۔ اب ابن حزم حسب سابق پھر ہم تن تحصیلِ علم میں لگ گئے۔

آپ پہلے کی طرح نفوسِ انسانیہ کے بارے میں سوچتے اور سیاسی اخلاق کا اسی طرح مطالعہ کرتے، جس طرح آپ نے اپنی زندگی کے تمام مراحل و ادوار میں انسانی تحریکات کا مطالعہ کیا تھا۔ پھر ۱۲۱۴ھ اور ۱۱۸۱ھ میں سیاست کا رخ کیا۔ جب پینتیس (۲۵) سال یا اس سے قدرے زیادہ عمر کو پہنچے تو سیاسی زندگی سے ہمیشہ کے لئے الگ ہو گئے اور اپنے آپ کو علمی زندگی کے لئے وقف کر دیا پھر پوری ذہانت و طباعی سے سینتیس سال تک علم کی خدمت کرتے رہے اور بہتر سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ علمی زندگی کے اس عرصہ میں اپنے گراں قدر علمی نتائج کو لوگوں کے سامنے اس طرح پیش کیا جس طرح ایک عمیق الفکر اور دقیق النظر عالم دین اپنے علمی ثمرات کو پیش کر سکتا ہے۔ پیش ازیں پچھت مجموعی آپ کی زندگی اگرچہ علمی تھی مگر بعض اوقات آپ سیاسیات میں مشغول ہو جاتے تھے اگرچہ علم سے رابطہ اس وقت بھی قائم رہتا تھا۔ اور آپ اس آشنائیں بھی سیاسی امور سے پہلے نفوسِ انسانیہ کی گہرائی میں اتر کر ان کا مطالعہ کرتے اور اعمال کا جائزہ لینے سے قبل رجالِ حدیث کی نقد و جرح میں مشغول ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے علمی مباحث میں لاتعداد نفسیاتی تجربات کا ذکر کیا ہے، جنہیں وہ اپنے رسالہ مدادۃ النفوس میں بیان کرتے ہیں:-

ہر چند سیاسی وقفوں کو چھوڑ کر ابن حزم کا علم معاصر علماء سے ابن حزم کے مراسم :- و علماء سے گہرا تعلق رہا۔ پچھن میں علماء سے حدیث و فقہ کا درس لیا، بڑے ہو کر کتابوں کے مطالعہ میں مہمک ہوئے اور جن علماء سے دوستانہ روابط استوار کر چکے تھے ان کی صحبت سے محفوظ ہوئے۔ سیاسی کشمکش کے دور میں

جب آپ پر عمر حیات تنگ آچکا تھا بڑے چیدہ دبر گزیرہ علماء کے ساتھ آپ کے عیخانہ و مخلصانہ مراسم تھے جن سے آپ ملتے جلتے اور بڑی کوشش سے اپنے ذاتی حقوق بھی انہیں سونپ دیتے تھے۔ ان سے طنز و مزاح کا معاملہ بھی رہتا۔ اپنے اجماب علماء کو خطوط بھی لکھتے۔ مثلاً طوق الحمامہ زیادہ رسالہ جو آپ نے علماء اندلس کی شان میں لکھا بہت سے علماء کے ساتھ آپ کے لطائف و ظرائف بھی مشہور ہیں۔ مثلاً وہ ادبی واقعہ جو کتب تاریخ میں مذکور ہے اور جوان کے صدیق مکرم ابن عبدالبر کے ساتھ پیش آیا جن کی تعریف میں ابن حزم ہمیشہ رطب اللسان رہا کرتے تھے۔

نفع الطیب میں لکھتے ہیں:-

ابن حزم طوق الحمامہ میں لکھتے ہیں کہ ایک دن وہ اور ان کے دوست ابوہریرہ ابن عبدالبر مصنف الاستیعاب کا گذرا شبیلیہ کے کوچہ نگر پاراں میں ہوا۔ وہاں وہ ایک خوبصورت فوجان سے ملے۔ ابن حزم کہنے لگے یہ بڑا حسین ہے۔ ابن عبدالبر بولے ہم تو صرف چہرہ دیکھ رہے ہیں باقی جسم کا کیا پتا ہے کیسا ہو ابن حزم نے فی البدیہہ یہ اشعار کہے۔

وَذِي عَدْلٍ فِيهِمْ سَيَافٌ حَسَنٌ      يُطِئُ مَلَأَ فِيهِ هَوَىٰ وَيَقُولُ

جس کے حسن نے مجھے اسیر محبت بنا رکھا تھا اس کے بارے میں ملامت کرنے تجھے

طویل ملامت کی اور کہا۔

أَمِنْ أَجَلٍ وَجِبْهٍ لَاحٍ لَوْنًا غَيْرَهُ      وَكَوْنَهُ كَيْفًا لِمَجْسُورٍ أَنْتَ عَلِيلٌ  
کیا صرف چہرہ کو دیکھ کر تم رضیعت ہو گئے حالانکہ باقی جسم کا حال تم جانتے ہی نہیں۔  
فَقُلْتُ لَهُ أَسْرَفْتَ فِي اللّٰهِ مَا تَدْرِي      عِنْدِي رَدٌّ كَوَأَشَاءَ طَوِيلٌ  
میں نے کہا ملامت گری میں تم نے بڑی زیادتی سے کام لیا ذرا ٹھہریے میرے پاس

اس کا بڑا طویل جواب موجود ہے

أَكُونُ تَرَابِي ظَاهِرَتِكَ وَ إِنِّي      عَلِيٌّ مَا أَدَىٰ أَحْتَىٰ يَوْمَ دَلِيلٌ

کیا تمہیں معلوم نہیں کہ میں ظاہری مسلک کا پابند ہوں اور جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے میں اسی پر قائم رہتا ہوں۔

یہ واقعہ اس امر کا غماز ہے کہ ابن حزم اور ابن عبدالبر کے مابین کتنے خوش گو اور روابط پائے جاتے تھے۔ سبھی علماء کے ساتھ ان کی عداوت نہ تھی بلکہ وہی علماء آپ کے دشمن تھے جو فقہی جمود کی بنا پر آپ کے علمی انکار کے ساتھ نہ چل سکتے تھے۔ علماء عصر کے ساتھ ابن حزم کے یہ مخلصانہ مراسم ان کی علمی زندگی اور علم کی طرف توجہ کامل کا ثمرہ تھے۔ بلکہ مشہور یہ ہے کہ علماء میں آپ کے دوست بھی پائے جاتے تھے اگرچہ دشمنوں کی تعداد کچھ زیادہ ہی تھی۔ زمرہ علماء میں اُجیب و اعداء کا پایا جان ان کے استغراق فی العلم کی روشن دلیل ہے۔ کیونکہ علماء میں آپ کے اعداء و اولیاء صرف ان کی علمی خصوصیات ہی کی بنا پر پائے جاتے تھے۔

**ابن حزم کے ادبی مذاکرات :-** علم و ادب اور ان کے تعلقات سے ابن حزم کی وابستگی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں اور ارباب عصر میں ادبی مقابلے ہوئے، جن میں آپ بھجوتے والوں کی تردید کرتے اور دوستوں کی حمایت کا فریضہ ادا کرتے دونوں حالات میں ابن حزم نے اپنا ادبی پایہ قائم رکھا۔ جیسے آپ کی تصانیف کا علمی پایہ معروف و مسلم ہے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ انہیں اپنے چچا زاد بھائی ابوالمغیرہ، عبد الوہاب ابن حزم سے پیش آیا۔ ان کے ساتھ ابن حزم کے تعلقات خوشگوار نہ تھے۔ ابوالمغیرہ نے ابن حزم کے نام ایک طویل مراسلہ لکھا اور اس میں ابن حزم کی تصانیف میں سے ایک کتاب ذکر کیا وہ لکھتے ہیں :-

”یہ کتاب عجیب و غریب ظلم و ارض بہتان، ظاہری مجادلہ اور تندیب براہین و دلائل پر مبنی ہے۔ خدا نے اس کے انوار کو مٹا دیا ہے اس کے عیوب کو نمایاں کر دیا ہے اور اب وہ اس دیرانہ کی طرح ہے۔ جس میں نہ پانی ہو نہ درخت اور اس شبیب و بچور کی مانند ہے جس میں نہ چاند ہو نہ ستارہ“

نیز وہ لکھتے ہیں :-

”ابن حزم تم اپنے حاشیہ نشینوں اور اس جماعت کو بھول گئے جس کی درس گاہ کے تم رئیس اور نگہبان تھے۔ تم ان کو عبرت آمیز باتیں سناتے اور جو جھلجھلاؤ ان میں وقوع پذیر ہو چکا ہے اس سے آگاہ کرتے تھے، کبھی سامری اور بچھڑے کی کہانی سناتے اور کبھی بچھڑ اور چیونٹی کا واقعہ بیان کرتے تھے، کبھی دشت موسیٰ علیہ السلام کی حکایت سنا کر لاتے اور کبھی قوم جالوت کا واقعہ

بیان کر کے انہیں سناتے تھے۔  
 قرأت کو تم قرآن تصور کر بیٹھے تھے اور خزانہ کو اعتکاف گاہ سمجھنے لگے  
 تھے۔

ابن حزم اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”میں نے تمہاری بات سنی اور خداوند تعالیٰ کے حکم کی اطاعت کی۔ اس کا  
 ارشاد ہے کہ جھلا سے کنارہ کش رہئے میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ارشاد گرامی کی بھی تعمیل کی۔ آپ کا فرمان ہے کہ جو قطع تعلق کرے اس سے  
 بھی صلہ رحمی کیجئے۔“ فھے حکماء کا یہ قول پسند ہے کہ جو شخص تمہارے درپے آزار  
 ہو اس سے اعراض کرنا ہی تمہاری فتح مندی کی دلیل ہے۔“

پھر ابن حزم نے یہ اشعار پڑھے :-

كَفَانِي ذِكْرُ النَّاسِ لِي وَمَا شِئْتِي      وَسَأَلَكَ فِيهِمْ يَا بَنِي عَمِّي ذَاكِرِي  
 میرے لئے یہی کافی ہے کہ لوگ میرے ماثر و فضائل ذکر کرتے ہیں اور اے  
 میرے چچا زاد بھائی تمہارے اوصاف کوئی ذکر نہیں کرتا۔  
 عَدَدِي وَاشْيَاغِي كَثِيرٌ كَذَاكَ مَنْ      غَدَا انْفَاعُ الْمَسَاعِي وَصَابِي لِي  
 میرے اجاب و اعداء بہت ہیں جیسے سلفت میں سے بہت سے لوگ ایسے تھے  
 جن کی مساعی نفع بخش ثابت ہوئیں اور بعض کی نقصان دہ۔

یہ ہیں ابن حزم کے ادبی مذاکرات جن سے آپ  
ابن حزم کے اعداء و انصار بھجورنے والوں کی تردید کیا کرتے تھے ان سے  
 دو باتوں کا پتا چلتا ہے۔

امراؤں :- پہلا یہ کہ اس سے ابن حزم کے استغراق فی العلم کا پتا چلتا ہے کہ جو شخص آپ  
 کی بچھو کوئی کے دے ہو تا تھا وہ آپ کی تصانیف کو ہدف طعن بناتا تھا اور بس جیسا کہ  
 ابوالمیزہ کی زبان سے کتاب کی مذمت آپ سن چکے۔ مقصد یہ ہے کہ مخالفین آپ  
 کے علم پر حملہ آور ہوتے تھے اور اجاب و اعزہ علم کی بنا پر آپ سے مخلصانہ روابط قائم کرتے تھے۔

لبہ الرسائل فی الذخیرہ لابن ہمام قسم اول جلد اول ص ۱۳۶۔

امرتانی۔ دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن حزم کے اجاب و انصار بھی تھے اور آپ کے تلامذہ اور اتباع بھی آپ کا ساتھ دیتے تھے۔ اور ایسا نہیں جیسا کہ ابن حبان کی تصانیف سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر طرف آپ کے دشمن ہی دشمن تھے۔ ان کے چچا زاد بھائی ابوالمغیرہ کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کے اعوان و انصار بھی تھے جن کا وہ مذاق اڑاتا ہے۔ اس نے ہر جگہ کہا ہے کہ آپ کے دوست تھے اور دشمن بھی اور وہ سبھی آپ کے معزز ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ کیوں کہ اس سے ان کی شخصیت کا کمال واضح ہوتا ہے کہ آپ کے اعداء و خصوم بھی غفے جو آپ کو ناراض کرتے اور ہمیشہ دریغ آزار رہتے اس کے دوش بدوش وہ احباب بھی رکھتے تھے جو بڑے وفا شعار تھے اور ہمیشہ انہیں نفع پہنچانے کی کوشش کرتے تھے۔

یہ جملہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار تھے کہ ابن حزم علم ہی کی خاطر جیسا کہ اسی کے لئے مصروف سعی و جہد رہے اور علم ہی نے آپ کو حیات جاوید پانے والوں کے درمیان زندہ پائیدہ اور تابندہ رکھا۔

## ابن حزم کا عصر و عہد

عصر و عہد کسی عالم کو بنانے یا بگاڑنے  
 میں وہی اثر رکھتا ہے۔ جیسے ہوا و آفتاب،  
 نباتات اور حیوانات کی نشوونما پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جس طرح جاندار سانس لے کر  
 ہوا سے غذا حاصل کرتا اور آفتاب کی شعاعوں سے مستفید ہوتا ہے اسی طرح ہر عالم  
 اپنے عصر و عہد کے حالات سے متاثر ہوتا ہے۔ کسی عالم کے اپنے زمانہ سے اثر پذیر ہونے  
 کا یہ معنی نہیں کہ عالم زمانے کی ہوا کے رخ چلنے لگے اور کسی بات میں اس کے خلاف نہ  
 ہو۔ بحالات ازیں علماء عصر کی مخالفت بعض اوقات موافقت کی نسبت تاثر زمانی بہتر  
 زیادہ دلالت کرتی ہے۔ آپ قبل ازیں معلوم کر چکے ہیں کہ ابن حزم نے اپنے معاصر محدثین  
 فقہاء کے علی الرغم عشق و عشاق کے بارے میں ایک رسالہ تحریر کیا تھا۔ پھر آپ نے  
 علم الاخلاق اور نفسیات کے علاج معالجہ میں بھی کتابیں تصنیف کیں۔ عشق و عشاق  
 کے بارے میں آپ کی یہ تصنیف روح عصر سے اثر پذیر ہونے کی آئینہ دار ہے جس  
 میں غزل گوئی کا عام رواج تھا اور شاعر اکثر غزل کہا کرتے تھے۔ نثر نویس نثر میں بھی  
 غزل کا رنگ پیدا کر دیا کرتے تھے۔ غزل گوئی کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ امراء کی لڑکیاں  
 تک غزل کہا کرتی تھیں۔ حالانکہ ظہور اسلام کے بعد عربی خواتین میں اس کا چنداں  
 رواج نہ تھا۔

ہم کسی ایسے عالم سے آشنا نہیں ہیں جو اپنے عصر و عہد سے ابن حزم کے مقابلہ  
 میں زیادہ شدیداً متاثر ہو۔ آپ کے وہ مضامین جو فلسفہ، اخلاق، تحلیل نفوس اور نفسیاتی  
 علاج معالجہ سے متعلق ہیں۔ اس امر کا روشن ثبوت ہے کہ آپ اپنے دور و عصر کی  
 اجتماعی، علمی اور سیاسی روح سے کامل اتفاق رکھتے تھے۔ لہذا ہم پر واجب ہے

کہ ہم عصر ابن حزم کے سیاسی، اجتماعی اور علمی احوال و تحریکات سے بحث کریں۔ ابن حزم نے اپنی کتاب الفضل میں مختلف اسلامی فرقوں سے اپنے جد و مناظرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ لہذا ہمارے لئے یہ بھی ناگزیر ہے کہ ہم مختصراً ان فرقوں کا ذکر کریں جن سے آپ مصروف جدل ہوئے تاکہ ہمیں ابن حزم کے ان اقوال سے پوری واقفیت حاصل ہو سکے جو انہوں نے اسلامی فرقوں کے متعلق کہے ہیں۔ پہلے ہم سیاسی احوال سے آغاز کلام کرتے ہیں۔

---



## عصر ابن حزم کے سیاسی حالات

اندلس کا پرسکون ماحول :- نفع الطیب میں لکھتے ہیں :-  
 ”جب عرب مغربی ممالک پر حملہ آور ہوئے تو فرنگی بادشاہ قادر نے کہا میرے  
 نزدیک بہتر یہ ہے کہ ابھی عربوں سے کچھ تعرض نہ کیجیے۔ ان کی حالت ابھی  
 اس طوفان ایسی ہے، جو ہر چیز کو اپنی پیٹ میں لے لیتا ہے۔ ابھی یہ نئے نئے  
 اٹھے ہیں اور ان میں وہ خلوص نیت پایا جاتا ہے جس کی موجودگی میں یہ کثرت  
 افراد سے بے نیاز ہیں۔ ان کے دل اتنے مضبوط ہیں کہ انہیں ظاہری حفاظت  
 کے لئے زرہ کی ضرورت نہیں۔ ابھی اتنی مہلت دو کہ ان کے ہاتھ زرد  
 دولت سے بھر جائیں۔ مکانات کی تعمیر کر لیں حکومت و سلطنت سے دلچسپی  
 لیتے لگیں اور ایک دوسرے کے مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑے ہوں۔ جب یہ  
 ساری باتیں ان میں آجائیں تو قرم بڑی آسانی سے ان پر قابو پا لو گے۔ بخدا جو  
 کچھ فرنگی بادشاہ نے کہا تھا وہ سچ نکلا۔ مسلمانوں کی یہ حالت ہوئی کہ وہ اپنے  
 مسلمان بھائیوں کے خلاف اپنے پڑوسی عیسائیوں سے مدد کے خواست کار  
 ہوئے۔“

فرنگی بادشاہ کی طرف اس قول کی نسبت صحیح ہو یا غلط مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات  
 اپنی جگہ درست ہے۔ عرب جوہنی اندلس کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوئے اور نسیم صبح کے  
 جھونکوں نے شام جان کو معطر کیا تو وہ آرام کی نیند سو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خانہ جنگی میں  
 مبتلا ہو گئے اور ان میں شدید اختلافات رونما ہوئے۔

۱۵۳ نفع الطیب ج ۲ ص ۲۲۷ طبع الرفاعی۔

اندلس میں فسادات کا دور دورہ تھے کوئی صاحبِ قوت و شوکت حاکم موجود

نہ تھا طوائف الملوک کا دور دورہ تھا، والیانِ حکومت کمزور تھے بعض سے ہنگامی سلطنت راضی بھی نہیں ہوا کرتی تھی جس کی بنا پر اس کی کمزوری میں اور اضافہ ہو جایا کرتا تھا کسی والی سے اگر حکومت راضی ہوتی تو اس کی امداد کرنے سے تناصر رہتی تھی، معاملہ یہاں تک پہنچا کہ سلطان مغرب اپنی طرف سے اندلس کا والی مقرر کیا کرتا تھا جب والی کی سیاسی قوت کمزور پڑ جاتی تو بڑی شدت سے اختلافات ظاہر ہونے لگتے، پہلے بربر اور عربوں میں فتنہ بپا ہوا پھر عربوں میں باہم خانہ جنگی شروع ہوئی اور بڑی شدت اختیار کر گئی یعنی وہ مضری عربوں میں خاص طور سے زیادہ فسادات پھیلے، کبھی آپس میں لڑنے لگتے کبھی لڑائی بند کر دیتے مگر دلوں میں حسد و عناد کی آگ شعلہ زن رہتی جو تھوڑی دیر کے بعد شدید فسادات کی صورت اختیار کر لیتی اور اس سے اسلامی سلطنت کو بھی بڑی مصیبت کا سامنا ہوتا تھا۔

طوائف الملوک اور فتنہ پردازی کے اسی دور اندلس میں مروانی حکومت کا قیام :- میں عبدالرحمن الداخل جو مصقر قریش "شاہین قریش

کے لقب سے مشہور تھا وارد اندلس ہو کر اس پر مسلط ہو گیا اس نے اندلسی حکومت میں نظم و ضبط پیدا کیا اور سب کو ایک جھنڈے تلے کیا۔ اندلس کی سرسبز و شاداب وادی میں مروانی سلطنت اور اندلسی حضارت و تہذیب باہم مل جل گئیں ابن حزم ذکر کرتے ہیں کہ اندلس میں مروانی حکومت سب حکومتوں سے زیادہ پُر شوکت تھی اور دشمن اس سے لڑنا و ترساں رنا کرتے تھے، وہ عزت و شوکت کے اس مقام پر پہنچ گئی تھی جس میں اضافہ ممکن نہیں لے

مروانی سلطنت کے زمانہ میں مسلمانوں کو بڑی فتوحات حاصل ہوئیں یہ سلطنت اعداء دین کے مقابلہ کے لئے جم کر کھڑی ہو گئی۔ دشمنانِ اسلام کے دماغوں سے ابھی عربوں کے پہلے حملہ کا خوف بھی دور نہ ہو سکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اموی حکومت کے قیام سے قبل مسلمانوں کے اختلافات کے دوران بھی وہ ان پر حملہ آور ہونے کی جرأت نہ کر سکے۔ جب سرزمینِ اندلس میں تشنگت و لغزنت کے بعد وحدت پیدا ہوئی تو یورپ کے اس حصہ میں دینِ اسلام کو مزید استحکام نصیب

لے لقمہ الطیب ج ۳ ص ۱۱، طبع الرغای

ہوا۔ ملک کی سرحدیں مضبوط ہو گئیں سپہم اور مسلسل لڑائیوں سے فرنگی مضطرب ہو گئے یہاں تک کہ یورپ کے بادشاہ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر امن و سلامتی کے خواستگار ہوئے۔ ان کے وفود قرطبہ کے دارالسلطنت میں حاضر ہوا کرتے تھے جو اس وقت بڑا بارونق شہر تھا قرطبہ کی ثقافت کا یہ عالم تھا کہ بلند پہاڑوں سے پانی چھوٹی چھوٹی نالیوں میں آتا اور محلات تک پہنچتا ہے

تمام اموی سلاطین یکساں نہ تھے ان میں بعض کمزور تھے اور ان کے سیاسی ضعف کے باعث

**عبدالرحمن الناصر کا عہد خلافت :-** اور مسلمان بھی ان کی بناء پر اپنے اعدا کے مقابلے میں کمزور پر جا یا کرتے تھے جیسا کہ عبدالرحمن کے زمانہ میں ہوا تاہم اموی دور حکومت میں اسلام کا بول بالا رہا اموی حکمران بادشاہ تھے حلفاء نہ تھے۔ انہوں نے خلافت کا دعویٰ کبھی نہ کیا جب چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عبدالرحمن الناصر سربراہ اس سلطنت ہوا اس وقت بغداد میں عباسی خلافت رونما ہو رہی تھی اور وزیر اوقاف پر قابض تھے اور خلافت کا صرف نام باقی رہ گیا تھا اس دور میں عبدالرحمن الناصر نے خلافت کا دعویٰ کیا اور امیر المؤمنین کہلانے لگا بعد میں آنے والوں نے پھر یہی لقب اختیار کر لیا۔

عبدالرحمن الناصر کے عہد حکومت میں اندلس کی اسلامی حکومت رفعت و شوکت کی معراج پر پہنچ چکی تھی۔ فرنگی لرزاں و ترساں تھے۔ اسلامی ممالک میں انصر کی حکومت بلاد مغرب تک پہنچ گئی تھی۔ مگر آفتاب حکومت کے وسط آسمان پر پہنچتے ہی زوال کے آثار نمودار ہونے لگے انصر کے بعد اس کا تخت جگر الحکم تخت خلافت پر بیٹھا وہ بھی اپنے باپ کے نقش قدم پر چلا مگر اس کی سلطنت دیر پا ثابت نہ ہو سکی۔ اس نے صرف سولہ سال حکومت کی جب کہ اس کا والد انصر پچاس برس تک تخت خلافت پر متمکن رہا تھا الحکم کے بعد المستنصر تخت خلافت پر بیٹھا۔ اس وقت اس کی عمر صرف نو برس تھی۔ یہ ایک عظیم آفت ہے جس سے سلطنتیں دوچار ہوتی ہیں، جب ہشام الموید تخت خلافت پر متمکن ہوا تو اقتدار پر المنصور ابن ابی عامر مکمل طور پر قابض تھا۔ ابن حزم کے والد احمد بن سعید اسی کے وزیر تھے۔ المنصور کی ذاتی قوت و شوکت کی وجہ سے حکومت کا

۱۲۵ لہ نفع الطیب ص

۱۰۲ لہ حوالہ مذکور ص

نظام بدستور چلتا رہا۔ جب ۳۹۲ھ میں اس نے وفات پائی تو فادات رونما ہوئے۔ قرطبہ ان کی اولین آماجگاہ بنا اور ابن حزم پہلے شخص تھے جو فادات کی آگ میں جھونکے گئے۔

اسلامی سلطنت کے زوال کی وجہ و جرمہ :- اب ہم اس امر کی جانب اشارہ کرتے ہیں، جو مسلمانوں کے لئے عظیم مصیبت

کا موجب ہوا۔ جب مسلمانوں نے اندلس فتح کیا تو عیسائیوں کو اندلس کے ایک مضبوط قلعہ میں جگہ دی تھی۔ اسلامی سلطنت کی ضرر رسانی کے لئے یہ قلعہ ایک کانٹے کی حیثیت رکھتا تھا یا یوں کہئے کہ اسلامی سلطنت کے جسم میں ایک رستا ہوا ناسور تھا۔ مسلمانوں نے اپنے دور اقتدار میں اس مرض کا استیصال نہ کیا۔ کیونکہ جسم انسانی جب طاقت ور ہو تو وہ مرض کو محسوس نہیں کرتا۔ کمزور ہونے پر مرض بڑے زور سے حملہ آور ہوتا ہے اور جسم پر غلبہ کر کے اسے موت کی نیند سلا دیتا ہے۔ اندلس کے ایک قلعہ میں پناہ لینے والے عیسائیوں کی حالت بھی یہی تھی۔ وہ گھات میں لگے رہتے تھے جب فرصت کا وقت پاتے تو اسے غنیمت تصور کرتے، ابو منصور عامری کی موت کے بعد یہ موقع انہیں مل گیا مسلمانوں کی باہمی مخالفت عیسائیوں کی مزید معاون ثابت ہوئی۔ وہ ایک دوسرے کی مخالفت کے لئے عیسائیوں سے مدد کے خواستگار ہوئے۔ اب ہم تفصیلاً یہ واقعات بیان کرنے لگے۔ اور جن عام لوگوں اور رؤساء و امراء نے اس میں حصہ لیا تھا، ان کے نام بھی ذکر کریں گے۔

ان دنوں ہشام المودید نے نام خلیفہ تھا منصور عامری کا بیٹا اپنے باپ کی طرح اقتدار پر قابض تھا۔ بیٹا باپ ایسے اوصاف کا مالک نہ تھا۔ منصور عامری بذات خود بڑا ماہر سیاست دان، دانشمند، عادل اور جنگجو تھا بیٹے پر خواہشات نفسانی اور حرص و آرزو کا غلبہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس بات کی جرأت کر بیٹھا جس کے متعلق اس کا باپ بایں ہمہ عقل و دانش سوچ بھی نہ سکا تھا۔ اور وہ یہ کہ اس نے امیر المؤمنین ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ اس نے ہشام سے بھی یہ عہد لے لیا کیونکہ وہ کمزوری کے باعث ابن منصور کے ہاتھ میں کچھ تسلی بنا ہوا تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برابر بغاوت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے انہوں نے خلیفہ ہشام کو خلافت سے معزول کر دیا اور مہدی کے نام سے ایک اور شخص کو تخت خلافت پر بیٹھا دیا مگر برسرے اسے بھی مہلت نہ دی اور بڑے فادات رونما ہوئے جن کی وجہ سے قرطبہ برباد ہو کر رہ گیا اہل قرطبہ عموماً ان سے متاثر ہوئے۔ اور ابن حزم کا خاندان ان کی خصوصی آماجگاہ بنا ابن حزم نے یہ سب واقعات اپنے قلم سے لکھے ہیں ان کی سرگزشت حیات بیان کرتے ہوئے ہم نے بعض حالات نقل کئے ہیں۔ اب ہم قدرے تفصیل

سے یہ واقعات بیان کرتے ہیں۔

مہدی کو تختِ خلافت پر بٹھانے کے بعد بربر  
خلیفہ مہدی اور مستعین کی نبرد آزمائی :- مستعین کو خلیفہ بنا دیا اور اسی پر بس نہیں

بلکہ مستعین کی نصرت و تائید کے لئے وہ اذفونش رئیس نصاریٰ سے مدد کے خواستگار ہوئے علامہ  
مقری نے مہدی اور مستعین کے باہمی جدل و قتال کا حال بیان کیا ہے یہ دونوں خلیفے بربر کے مقرر  
کردہ تھے۔

تورخ مقری لکھتے ہیں :-

”خلیفہ مستعین بربر اور عیسائیوں کا لشکر پھر قرطبہ کی طرف مقابلہ کے لئے آیا۔ دوسری  
طرف سے مہدی اہل قرطبہ اور خواص دولت کے ساتھ میدان میں نکلا۔ مہدی نے  
شکست کھائی، اسی ہزار سے زیادہ اشخاص نے لڑائی میں حصہ لیا اس لڑائی میں صلح  
امت الکر مساجد، مساجد کے خادموں اور متوذنوں کی ایک جماعت کثیر کام آئی خلیفہ  
مستعین چوتھی صدی ہجری کے اختتام پر قرطبہ میں داخل ہوا۔“

اب بربر سیاہ و سفید کے مالک بن گئے مستعین نے بربر اور عیسائیوں کی مدد سے فتح پائی۔ مگر مہدی

بھی آرام سے نہ بیٹھ سکا۔ اس نے رئیس نصاریٰ ابن اذفونش سے مدد طلب کی وہ اس پر راضی ہو  
گیا وہ پہلے ہی مسلمانوں کو باہم لڑانا چاہتا تھا۔ اس لئے اس نے امداد کا وعدہ اس بنا پر کیا کہ  
اسے مسلمانوں سے محبت تھی بلکہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے درپے آزار تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اس  
طرح وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائے گا اور وہ مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس ارض پاک سے  
نکال باہر کیا جائے چنانچہ مستعین نے بربر کی معیت میں انہیں قرطبہ سے نکال دیا اور وہ مختلف  
شہروں میں چلے گئے پھر ایک اور جنگ پیاہوا جس میں عیسائیوں نے شکستِ ناش کھائی اس جنگ  
میں بربر مستعین کی مدد کر رہے تھے اور مہدی کے معاون عیسائی تھے۔

ان خدات کا نتیجہ یہ ہوا کہ مہدی کو معزول کر کے  
خلیفہ ہشام المویّد اور مہدی کا قتل :- قتل کر دیا گیا۔ اور ہشام المویّد پھر تختِ خلافت  
پر شہنشاہ ہوا۔ مستعین اس کی مخالفت کرنے لگا۔ تورخ مقری یہ داستان درد اس طرح بیان کرتے ہیں :-

لے نفع الطیب ص ۱۹ ج ۴ طبع الرافعی۔

”مستعین نے اذفونش کے لواحقین کو امداد کے لئے بلایا، ہشام المودینے جو ابیر المومنین کے لقب سے ملقب تھا اپنے حاجب واضح العامری کو عیسیٰوں کی طرف بھیجا کہ اگر تم مستعین کا ساتھ نہ دو تو ہم فتنالہ کا علاقہ جسے منصور نے فتح کیا تھا تمہیں واپس دے دیں گے چنانچہ اذفونش مستعین کی مدد سے رک گیا حرب و پیکار کا سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ ستمبر ۳۲۰ھ میں مستعین بربر کی مدد سے خفیہ طور پر قرطبہ میں داخل ہوا اور ہشام المودینہ کو قتل کر دیا اٹالیان قرطبہ کی خواتین اور بچوں کو ان فسادات کے دوران بڑی تکلیف کا سامنا ہوا۔ اب مستعین یہ سمجھنے لگا کہ اندلس میں اس کے پاؤں جم گئے ہیں۔“

اس کے بعد بربروں نے ملک کے حصے بخرے کر کے باہم تقسیم کر لئے اور ہر شخص اپنے علاقہ کا بادشاہ بن بیٹھا ہر طرف طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا بنو موجود سبتہ سے اندلس کا بکھرا ہوا شیرازہ جمع کرنے کے لئے لڑنے لگے کچھ ذکر کے انہوں نے ستمبر ۳۲۰ھ سے ۳۲۱ھ تک حکومت کی مگر وہ بھی اتفاق و اتحاد کی دولت سے محروم تھے نیز محمود اور امویوں کے درمیان فسادات و نزاعات کا سلسلہ جاری رہا۔

**فسادات اندلس کے اثرات ابن حزم پر:-** ہم نے اندلس کے قابل ذکر فسادات کی تفصیلات ذکر کی ہیں اور اس میں حصہ لینے

والوں کے نام بھی گناٹے ہیں۔ یہ بات ہمارے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ مسلمانوں کی اس باہمی خانہ جنگی میں غالب کون تھا اور مغلوب کون! یہ لڑائیاں دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کا مصداق تھیں کہ ”اقتتلوا للمقتول فی النار“ دراصل مسلمان سبھی مغلوب تھے اور اعداء اسلام کو غلبہ حاصل ہو رہا تھا عیسیٰ ان اس عرصہ میں فتنالہ کے علاقہ پر قابض ہو گئے تھے جسے مسلمانوں نے فتح کیا تھا پھر اس کے بعد ہوا جو کچھ ہوا۔

ہمارے نزدیک اہمیت کے حامل صرف دو امور ہیں۔

امراول: پہلی بات یہ ہے کہ یہ شدید فسادات اس سیاسی ضعف کی طرف اولین قدم تھا جس کی بنا پر آخر کار عیسیٰ اندلس پر قابض ہو گئے اور افسوس اس امر کا ہے کہ بڑے بڑے مسلمان ہی اس کے ذمہ دار تھے اور اس طرح وہ اپنی بربادی کا سامان خود ہی جمع کر رہے تھے۔ لہذا وہ مسلمان اور ان کے اعوان و انصار اور قیامت تک لعنت کے سزاوار ہیں

کیونکہ انہوں نے اس امر کا ارتکاب کیا، جو اسلام کے لئے بڑا خطرناک تھا۔  
**افترانی** :- دوسری بات یہ ہے کہ ابن حزم نے یہ سب کچھ بحشم خود ملاحظہ کیا اور ان پر اس کے گونا گوں اثرات مرتب ہوئے۔  
**مہملہ اثر** :- ابن حزم پر ان فسادات کا پہلا اثر یہ ہوا کہ وہ فردوس اندلس یعنی قرطبہ کی بربادی سے شدید رنج و الم کا شکار ہوئے۔ آپ نے اپنے رسالہ میں ان آلام و محن کی تصویر کھینچی ہے۔ جب انہوں نے قرطبہ میں اپنے آبائی مکانات کی بربادی کا حال سنا تو کہا۔

» جب قرطبہ سے آنے والے ایک شخص سے میں نے اپنے مکانات کا حال پوچھا تو اس نے بتایا کہ بلاط مغیث قرطبہ کی غزلی جانب اس نے ہمارے مکانات ملاحظہ کئے۔ اب ان کا نشان تک باقی نہیں اور یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ وہ کہاں واقع تھے فرسودگی ان پر اثر انداز ہو چکی ہے اور آبادی کے بعد اب وہ سنان ویرلے میں تبدیل ہو چکے ہیں پہلے مانوس تھے اور اب وحشت ناک ہیں کسی زمانہ میں خوبصورت تھے اور اب کھنڈر ہیں۔ اب وہ مہیب گھاٹیوں کی صورت اختیار کر چکے ہیں حالانکہ پہلے وہ جائے سکون تھے اب وہاں بھیڑیے رہتے ہیں اور جن و غول صحرائی وہاں سنتے کھیلتے ہیں پہلے وہاں شیروں ایسے بہادر آدمی اقامت گزین تھے اور اب وحشی جانوروں کا بسیرا ہے۔»

**دوسرا اثر** :- ابن حزم نے بحشم خود دیکھا کہ نصاریٰ غالب ہوتے جا رہے ہیں اور مسلمان کمزور ہیں ابن حزم ایک مومن، متقی عالم اور محدث تھے ان کا ایمان تھا کہ غلبہ اللہ تعالیٰ رسول علیہ السلام اور اہل ایمان کے لئے ہونا چاہئے وہ جانتے تھے کہ اس کمزوری کا راز مسلمانوں کے تشقت و تفرق اور وحدت کے فقدان میں مضمر ہے اور اس کا واحد علاج ایک ایسی شخصیت کا وجود ہے جو مسلمانوں کے بکھرے ہوئے شیرازہ کو مجتمع کر دے وہ جانتے تھے کہ اہل اندلس بنو امیر کے سوا بحیثیت جموعی کسی کی اطاعت قبول نہیں کر سکتے بربر نے پہلے اور اب ملک کو صرف برباد کیا ہے اسے فائدہ نہیں پہنچایا لہذا وہ اس کوشش میں لگ گئے بنو امیہ سے ان کے مراسم پہلے بھی خوشگوار تھے نتیجہ امر حکمہ :- ابن حزم ایک معزز سیاحی گھرانہ سے وابستہ تھے لہذا انہوں نے محسوس کیا کہ ایک قومی و دینی فریضہ ان کے ذمہ واجب الادا سے اور وہ یہ ہے کہ کچھ عرصہ کے

لہ طوق الحما مرص ۹۴



لئے درس و مطالعہ سے الگ تھلگ ہو کر اس قومی ذمہ داری کو اپنے نازک کندھوں پر لے لیں چنانچہ وہ اس کے لئے تیار ہو گئے۔

جب تقریباً ۱۹۰۷ء میں ایک صالح اموی شخص بلنسیہ میں اس کام کے لئے تیار ہو گیا تو آپ اس کی حمایت و نصرت کے لئے کمر بستہ ہو گئے آپ اس کے وزیر رہے بلکہ متحدہ اموی خلفاء کی مندر وزارت پر فائز رہے جو یکے بعد دیگرے خلافت سے سرفراز ہوئے مثلاً آپ پہلے خلیفہ عبدالرحمن المستنصر کے وزیر تھے پھر ہشام المعتد باللہ کے وزیر رہے پھر وزارت کو خیر باد کہہ کر علم کی طرف لوٹ آئے اور اس کے چتر سے اپنی علمی پیاس بجھاتے رہے۔

اندلس سے اموی حکومت کا خاتمہ :- ابن حزم مسلمانوں کے انتشار سے مایوس ہو کر سیاست سے کنارہ کش ہو گئے اور ۱۰۲۲ء

میں اموی خلافت بھی اندلس سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئی اور مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا سرزمین اندلس جسے فردوس ارضی کہا جاتا تھا پارہ پارہ ہو گئی علامہ مقرئ اس کی یوں منظر کشی کرتے ہیں :-

دو گروہ ارضی سے اموی خلافت کا خاتمہ ہو گیا مغرب میں بھی خلافت کا شیرازہ بکھر گیا طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا بربر عرب اور موالی میں سے جو لوگ امارت و بیادت سے بہرہ ور تھے ادھر ادھر پھیل گئے اور اندلس کو آپس میں بانٹ لیا ان امرار کو ہر وقت ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی فکر دامنگیر رہتی تھی آخر کار بعض امرار سیاسی غلبہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے وہ عیسائیوں کے زیر سایہ رہتے تھے اور انہیں خراج ادا کرتے تھے مبادا وہ ان پر غالب ہو کر ان کا ملک چھین لیں کچھ عرصہ تک ان کی یہی حالت رہی یہاں تک کہ وائے مراکش امیر المسلمین یوسف بن تاشفین سمندر عبور کر کے آئے اور ان سے حکومت و سلطنت چھین کر خود قابض ہو گئے، اے

جب یہ مسلمان امرار عیسائیوں کو خراج ادا کیا کرتے تھے طوائف الملوکی کے اسی دور میں ابن حزم پر وہاں چڑھے ان امرار میں سے زیادہ مشہور سلاطین اشبیلیہ بنو عباد تھے جن کے دوسرے بادشاہ المعتضد نے ابن حزم کی تصانیف کو نذر آتش کیا قرطبہ کے بنو جہور بھی انہی میں شامل ہیں ان کا ملک آخر کار المعتد بن عباد کی سلطنت میں مدغم ہو گیا تھا اسی قسم کے اور بھی بہت سے امرار تھے ان میں سب سے زیادہ سیاسی غلبہ بنو عباد کے حصہ میں آیا۔

لے لغح الطیب ج ۴ ص ۵۹ طبع الرفاعی۔

**ترک ریاست کے اسباب اور ابن حزم :-** یہ تھے ابن حزم کے عہد میں اندلس

کے احوال و کوائف پہلے مسلمان دہاں بڑی زبردست سلطنت و حکومت کے مالک تھے پھر فسادات ان کے سیاسی شباب میں رخسہ انداز ہو کر اس کے ضعف و انحطاط کا موجب بنے پھر مسلمانوں میں انتشار رونما ہوا اور وہ اعداء اسلام کے سامنے بھگتے پر مجبور ہوئے یہاں تک کہ عیسائی حکام کو خراج تک ادا کرتے رہے۔ ابن حزم کی وفات تک اندلس کے حالات دگرگوں اور امن و سکون پیدا نہ ہو سکا ایسے حالات میں ابن حزم کا ریاست سے الگ ہو جانا کچھ زیادہ موجب حیرت و استعجاب نہیں عالم شباب ہی آپ نے بربر کے فسادات دیکھے اور بچشم خود ملاحظہ کیا کہ مسلمان امراء عیسائیوں سے مدد کے خواست گار ہو رہے ہیں ان وجوہات کی بناء پر آپ کو ریاست سے نفرت ہو گئی جب بعض اموی امراء کی امداد کر کے آپ نے سیاسی اصلاحات کا بیڑا اٹھایا تو زمانہ نے وفانہ کی ان حالات کے پیش نظر آپ نے سیاست کو خیر باد کہہ کر علم کا رخ کیا پھر چھتیس سال تک لگاتار علم کی خدمت میں لگے رہے۔

ہم قطعاً طور پر یہ بتانے سے قاصر ہیں کہ اگر سیاسی امور سازگار ہوتے تو ابن حزم کیا ہوتے وہ کونسا ورثہ یا رگزار چھوڑتے اور اسلام کو ان کی ذات سے کیا فائدہ پہنچتا؟

کیا اس وقت بھی وہ اتنے گراں بہا علمی آثار باقی چھوڑتے یا ریاست میں انہیں وہ مقام رفیع حاصل ہوتا جو ان کے علمی مرتبہ کے مساوی ہوتا جو اب انہیں حاصل ہوا اور انہیں وہی زندہ جاوید نام ملتا جو اب ملا۔ بلاشبہ بہتر وہی ہے جو خدا نے پسند کیا اور انہیں اسلامی خدمت کا شرف عطا کیا۔ *وَسُبْحَانَ مَنْ يُرِيكَ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا*۔

**نصاریوں سے اختلاف کے اثرات ابن حزم پر :-** ہم دو امور کی طرف اشارہ کئے

بغیر اس موضوع کلام کو نہیں چھوڑ سکتے

امراول :- پہلا یہ کہ اندلس میں مسلمانوں کے عیسائیوں سے اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن حزم نے بنظر فائر مختلف ادیان و مذاہب کا مطالعہ شروع کر دیا وہ کامل غور و خوض سے یہ

سوچنے لگے کہ عیسائی مذہب میں تحریف کے وجوہات کیا ہیں عیسائیت سے پوری طرح واقفیت حاصل کرنے کے بعد آپ ان سے مصروف جدل و مناظرہ ہوئے ان کے مصادر و مواد سے آشنائی پیدا کی ان کے افکار و معتقدات سے آگاہ ہوئے عیسیٰ علیہ السلام کی اولین دعوت سے روشناس ہوئے۔

امرتانی :- یہ طبعی بات تھی کہ ابن حزم ان امراء کو عزت و احترام کی نگاہ سے نہ دیکھتے جو نصاریٰ سے مدد کے خواستگار ہوتے ان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھاتے یا ان کو خراج ادا کرتے تھے بخلاف ازب ابن حزم ان کو حقیر تصور کرتے تھے کیونکہ انہوں نے دنیا کو آخرت، ذلت کو عزت اور گھٹیا چیزوں کو دین کے مقابلہ میں ترجیح دی یہی وجہ تھی کہ امراء آپ کے دشمن بن گئے اور آپ کی کتابیں تک جلا دیں وطن عزیز آپ کے لئے سازگار نہ رہا اور آپ اپنی آبائی زمین میں آکر سکونت گزین ہو گئے وہاں رہتے ہوئے آپ درس و مطالعہ، تصنیف و تالیف اور علماء سے مرامت کرنے میں مشغول رہے یہاں تک کہ آپ اپنے رب سے جا ملے۔

## عصر ابن حزم کے علمی احوال و کوائف

اندلس میں نشأت علمی کا ظہور۔۔۔ مناقشات کا ظہور ہوا اسی کثرت سے علوم و فنون نے رواج پایا ابن حزم کا عصر و عہد اندلس میں نہضت علمی کا دور تھا اسی دور میں بلا دانڈس میں علمی تحریک اٹھی جس نے مغرب تک کو اپنے علمی انکار کی روشنی سے منور کر دیا اس دور میں بڑے بڑے اجل علماء موجود تھے جن میں بڑی جامعیت اور وسعت پائی جاتی تھی وہ اپنے مطالعہ کو فقہ ہائے اربعہ کے دائرہ تک محدود نہیں رکھتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ ادیب اور مؤرخ بھی تھے انہی علماء میں سے ابن حزم کے رفیق محترم ابن عبدالبر تھے اور انہی میں سے ان کے علمی معاند و مخالف ابوالولید باجی تھے اور اسی قسم کے لاتعداد علماء مر تھے جو بڑے وسیع العلم اور متنوع الفنون تھے۔

اندلس میں ایک اور لحاظ سے بھی فکری نہضت کا آغاز ہوا۔ فلسفیانہ علوم ترجمہ ہو کر مشرق سے مغرب پہنچے۔ علمی تراجم کی جو تحریک خلیفہ مامون کے عہد خلافت میں اٹھی تھی اور جو تمام یونانی علوم کو غیظ تھی وہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے آخر میں اندلس میں بار آور ہوئی پھر اندلس میں ابن رشد اور ابن ماجہ ایسے عظیم فلاسفہ پیدا ہوئے ابن حزم قبل ازیں اس چشمہ علمی سے فیض یاب ہو چکے تھے جیسا کہ ان کی ان تصانیف سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے خطابت منطقی اور مختلف فرقوں کی تردید میں لکھی ہیں۔ ابن حزم کی تصانیف ان علوم کی آئینہ دار ہیں جن کا ترجمہ آپ کے دور میں ہوا اور قبل ازیں جو یونانی کتب وہاں موجود تھیں۔

جب اموی خلافت کو اندلس میں استحکام نصیب ہوا اور ان کی سلطنت کا دائرہ وسیع ہوا تو

اموی خلفاء کی علم نوازی :- مشرق کے بہت سے علماء اپنے علوم کی نشر و اشاعت اور اموی خلفاء کے عطایا و ہدایا کی امید کی بنا پر اندلس کا رخ کرنے لگے وہاں پہنچ کر انہوں نے علم کا دروازہ چوبٹ کھول دیا اسی

طرح انڈسی فضلاء مشرقی ممالک کی سیاحت اور اخذ و استفادہ کے شوق کا رخ کرنے لگے۔  
یہ تینا ہمارے لئے ازلیں ضروری ہے کہ مشرقی ممالک میں جب بعض عجمی سلاطین مند  
اقتدار پر قابض ہوئے جو فصاحت و بلاغت سے مابلہ محض تھے تو عین اسی دور میں انڈس کے  
اموی خلفاء خالص عرب تھے اور شعر و ادب کے بڑے قدر دان تھے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر بعض  
شاعر تھے اور بعض بہترین فنی نثر لکھا کرتے تھے جو اعلیٰ ترین عبارات و اشارات پر مشتمل ہوتی تھی  
بہت کم اموی خلفاء ایسے تھے جو اس صفت سے بہرہ ور نہ ہوں۔

جب طوائف الملوکی کا آغاز ہوا تو ان میں سے اکثر بنو امیہ کے اتباع و انصار تھے لہذا  
وہ بھی اسی راہ پر گامزن رہے چنانچہ ان میں سے ادیب بھی تھے اور شاعر بھی، ان کے وزراء اور  
لواحقین کا بھی یہی عالم رہا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اموی خلفاء کے عہد حکومت میں علم انڈس میں پھیلا پھولا اور اس میں  
بڑی وسعت پیدا ہوئی کتابیں بڑی کثرت سے تصنیف کی گئیں، یہاں تک کہ انڈس نے اس دور  
میں گلستان علم و ادب کی حیثیت حاصل کر لی سیاسی ضعف کے باوجود علم انڈس میں باوقار رہا  
اور ریاست دانوں کی طرح انڈس میں علماء کا ستارہ غروب نہ ہو سکا۔

یہ ابن حزم کے عصر و عہد کی علمی زندگی کا اجالی  
عبدالرحمن الناصر اور الحکم کی ادب نوازی :- نقشہ ہے ہم تخصیص کرنا چاہتے ہیں اور تعظیم  
نہیں کہ علم کی ترویج و اشاعت کا سہرا عبدالرحمن الناصر کے سر ہے جو ۳۳۰ھ سے لے کر ۳۵۰ھ تک  
کامل پچاس سال انڈس پر حکمران رہا اور امیر المؤمنین کے لقب سے ملقب ہوا۔ جب کہ بغداد میں  
عباسی خلفاء کا ستارہ غروب ہو رہا تھا انصر سے بھی زیادہ علمی خدمت کا موقع اس کے ہلے الحکم  
کو بلا جو اس کے بعد تخت خلافت پر متمکن ہوا تھا الحکم کا علم کی طرف متوجہ ہونا بعینہ مامون کی  
توجہات علمیہ کی مانند ہے۔

الحکم نے مشرقی ممالک سے علماء کو بلایا لائبریریاں قائم کیں مشرقی ممالک میں جو کتابیں تصنیف  
ہوئی تھیں انہیں منگوا یا علامہ مقرئ الحکم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

«الحکم کو علم سے بڑی محبت تھی وہ علماء کی بڑی قدر کرتا تھا مختلف علوم و  
فنون میں اس نے اس قدر کتابیں جمع کیں کہ کوئی بادشاہ نہ کر سکا ابن حزم کا  
قول ہے کہ تلید الخفی دار بنی مروان کی لائبریری کا محافظ تھا اس نے مجھے

بتایا کہ جن فہرستوں میں کتابوں کے نام درج تھے ان کی تعداد چوالیس تھی ہر فہرست بیس اور اطاق پر مشتمل تھی، ان میں کتابوں کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ تھا، الحکم نے علم اور اہل علم کے لئے ایک منڈی قائم کر رکھی تھی جس میں خرید و فروخت کی گرم بازاری رہتی تھی ملک کے ہر گوشہ سے وہاں سامان فروخت کے لئے آتا تھا،

ابو محمد بن خلدون کا بیان ہے کہ خلیفہ الحکم اطراف ملک میں تاجروں کو کتابیں خریدنے کے لئے بھیجا کرتا تھا اور اس مقصد کے لئے بہت سال انہیں دیا کرتا تھا نتیجہ کے طور پر انڈس میں اتنی کتابیں جمع ہو گئیں کہ کبھی نہ ہوتی تھیں۔

ابوالفرج اصفہانی سے جو اموی خاندان سے وابستہ تھے کتاب الاغانی خریدنے کے لئے ہزار دینار زر نقدان کی طرف بھیجا چنانچہ اصفہانی نے عراق میں کتاب ظاہر کرنے سے پیشتر اس کا ایک نسخہ خلیفہ الحکم کو بھیج دیا۔ تاضی ابوبکر ابہری مالکی نے جب مختصر ابن عبد الحکم کی شرح لکھی تو الحکم نے ان سے بھی یہی سلوک کیا۔ الغرض تاریخ میں دسیلوں ایسے واقعات مذکور ہیں الحکم کے دربار میں بڑے ماہر خوش نویس اور جلد ساز جمع ہو گئے تھے اندلس میں علمی کتب کی وہ بھر مار ہوئی کہ نہ پہلے ہوئی تھی اور نہ بعد میں ہو سکی تھے

یہ عدیم المثال لائبریری جو لاتعداد کتب پر مشتمل تھی اور جس خلیفہ الحکم کی لائبریری :- کے متعلق ابن خلدون فرماتے ہیں کہ الحکم سے قبل اور بعد کبھی ایسی لائبریری قائم نہ ہو سکی۔ یہ ضروری ہے کہ ابن حزم کو اس چشمہ علمی سے استفادہ و استفادہ کا موقع ملا ہو گا یا یہ عظیم لائبریری علوم عربیہ اسلامیہ اور شرق و غرب میں پائے جانے والی تمام کتب پر مشتمل تھی ابن حزم نے یقیناً انہیں پڑھا بلکہ لکھ لیا ہو گا اسی علمی غذا کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے زندہ

لے تاضی ابوبکر ابہری مالکی فقیہ تھے اور عراق میں سکونت رکھتے تھے یہ ورع و تقویٰ میں یگانہ روزگار تھے، ان کو منصب قضا و پر فائز ہونے کے لئے کہا گیا تھا مگر انہوں نے یہ پیش کش مسترد کر دی ان کا انتقال ۳۸۷ھ میں ہوا۔

اے محمد بن سعید اللہ بن حکم مالکی فقیہ تھے۔ انہوں نے تلامذہ امام مالک سے مالک فقہ کا درس لیا۔ امام شافعی کے سامنے زانوئے تلمذتہ کر چکے تھے۔ جب امام شافعی فوت ہو گئے باقی ۳۹۵ھ پر۔

جاوید تصانیف کی صورت میں اپنی لازوال یادگار باقی چھوڑی۔

ہمارا خیال ہے کہ بلاشبہ ابن حزم اس مکتبہ سے آگاہ تھے اور وہ ان کے زیر تصرف تھا کیونکہ ۳۹۹ھ سے ۴۰۳ھ تک قرطبہ میں جو فسادات رونما ہوئے یہ لائبریری ان ایام میں جوں کی توں تھی۔

ابن خلدون لکھتے ہیں:-

”یہ کتابیں قرطبہ کے محل میں محفوظ رہیں اور بربر کے محاصرہ کے زمانہ میں ان میں سے اکثر فروخت کر دی گئیں۔ منصور بن عامر کے حاجب واضح نامی نے ان کتابوں کو باہر نکال دینے کا حکم دیا۔ جب بربر قرطبہ میں داخل ہوئے تو باقی ماندہ کتابیں لوٹ لی گئیں تھے“

خلاصہ کلام یہ کہ ابن حزم نے یہ لائبریری مشاہدہ کی تھی اور لازمی طور پر اس سے مستفید ہوئے ہوں گے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ لوٹ جانے کے بعد یہ کتب جلائی نہیں گئی تھیں بلکہ لوگ انہیں ادھر ادھر لے گئے تھے۔ ممکن ہے ابن حزم کے ہاتھ بھی کچھ کتابیں لگ گئی ہوں اور وہ کم بھی نہیں ہوں گی۔ ابن حزم نے کچھ کتابیں نقل بھی کر لی ہوں گی۔ القرض وہ کتابیں جن معلومات پر مشتمل تھیں وہ بالکل رائیگاں نہیں گئیں۔ کیونکہ وہ کتابیں نہ دریا میں غرق ہوئیں نہ جلائی گئیں۔

مختلف قسم کی علمی کتب اور فکر اسلامی کے ثمرات و نتائج اندلس میں

خلاصہ کلام:- جمع ہو گئے تھے خواہ وہ علمی کتب خلفاء و امراء کی لائبریریوں میں

ہوں یا لوگوں کے ہاتھوں میں ہوں لوگ یکے بعد دیگرے ان کا مطالعہ کرتے اور جو چاہتے ان میں سے لکھ دیتے اندلس میں صرف علمی کتب ہی کی بھرمار نہ تھی بلکہ کثرت سے علماء موجود تھے جو ان کتابوں کو پڑھتے اور ان سے تخریج و استنباط کرتے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اندلس میں علماء کا ایک جم غفیر موجود تھا جو معقول و منقول اور علم سلف و خلف کے کسی حد تک جامع تھے اور جنہوں

بقیہ حاشیہ ۱۶۶: تو یہ بالکی فقہ کی طرف لوٹ آئے انہوں نے بالکی فقہ کی ترویج و اشاعت میں کثرت سے کتابیں

تخریر کیں ۳۱۲ھ میں وفات پائی ان کی قبر مصر میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی قبر کے پہلو میں ہے۔

۳۱۲ فیح الطیب ج ۳ ص ۲۴۱ طبع الرغای۔

حاشیہ صفحہ ۱۶۶ کے حوالہ مذکور ج ۲ ص ۲۴۴



نے ان دیار و امصار میں بڑا اچھا علمی ماحول پیدا کر رکھا تھا۔ ابن حزم نے علماء اندلس کی تعریف و توصیف میں جو رسالہ لکھا ہے وہ اندلس کے علمی ماحول کی منظر کشی کرتا ہے جو اس عظیم شخصیت کے بننے اور ابھرنے کا موجب ہوا۔ ہم اس کے چند اقتباسات نقل کرتے ہیں:-

”ہمارا ملک اندلس اگرچہ چشمہ مانے علمی سے دور اور علماء کے مقام سے مجبور ہے مگر یہاں اس کثرت سے علمی کتب تصنیف ہوئی ہیں کہ جن کا فارس اہواز دیار مصر و ربیعہ، یمن اور شام میں تلاش کرنا دشوار ہے حالانکہ وہ علاقے علم کے مرکز و محور اور ارباب علم کے مستقر و مسکن یعنی عراق سے بہت قریب ہیں لہٰذا“

پھر ابن حزم مشرقی علماء اور اندلس کے فضلاء کے مابین موازنہ کرتے ہیں اور ان کی تصانیف کو بھی تقابلی نقطہ نظر سے جانتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مشرق میں کوئی ایسا قابل شخص نہیں گزرا جو مشرق کے لئے سرمایہ اختیار ہو مگر اندلس میں اس کا نظیر و مثیل ضرور ہو گا جو اس کے لئے موجب غرہ ہو گا مثلاً امام بخاری رح مشرق میں ہوئے اندلس میں ان کے ہم پلہ یعنی بن محمد میں اسی طرح مشرق میں امام مزنی کے تلمیذ فعال شافعی ہوئے ان کے مقابلہ میں اندلس میں مزنی کے شاگرد قاسم بن محمد ہیں امام مزنی، امام شافعی کے شاگرد تھے۔ ابن حزم اسی طرح مقابلہ کئے جاتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں اندلس میں علماء کی ایک جماعت موجود تھی جنہوں نے اندلس میں ایسا علمی ماحول پیدا کر دیا تھا جو عراق کے مرکز علمی سے کسی طرح کم نہ تھا جیسا کہ ابن حزم کا بیان ہے۔

سابقہ بیانات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ ابن حزم ایک سایہ دار تناور درخت کی طرح تھے جس نے علم کی آغوش میں تربیت پائی علم کی کان میں پلے بڑھے اسی فضاء میں غذا پائی اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کو علم و معرفت کے اسباب مکمل طور پر حاصل ہو گئے تھے بچپن میں علماء کی صحبت سے مستفید ہوتے قرآن علم میں جیا کئے اور اپنے علم و فضل کے پختہ علمی نتائج و ثمرات گراں قدر تصانیف کی صورت میں پیش کئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا تھا کہ آپ نے یہ علمی مرتبہ کیونکر پایا آپ نے فرمایا،

”میں علم کی کان میں رہا اور ایک عالم کی صحبت سے مستفید ہوا،“

ابن حزم کی بھی یہی حالت تھی، مرکز علمی میں پروان چڑھے اور پچپن کا زمانہ علماء کبار کی صحبت میں گزارا۔ ہم آپ کی داستانِ حیات کا ذکر کرنے ہوئے اس علمی ماحول کا تذکرہ کر چکے ہیں جس میں آپ نے اپنا پچپن گزارا اور بڑے ہو کر اس سے مستفید ہوئے لہذا ہم ان واقعات کا اعادہ نہیں کرنا چاہتے۔

## عصر ابن حزم کے اجتماعی حالات

ابن حزم کا معاشرہ ہمارے لئے ابن حزم کے معاشرہ کا مختصر تذکرہ ناگزیر ہے کیونکہ ابن حزم کی بعض تصانیف کا مواد ان کے معاشرہ سے ماخوذ ہے مثلاً ان کی کتاب طوق الحمامہ اندلسی معاشرہ کی عکاسی کرتی ہے اس کے اکثر و بیشتر مندرجات و مضمونیات اندلسی معاشرہ کے کوائف و احوال سے مستنبط ہیں آپ پیش پا افتادہ مسئلہ یا واقعہ ذکر کرتے ہیں پھر اس کی تائید میں دوسرے واقعات بیان کرتے ہیں اخلاق و سیر کے بارے میں آپ نے جو رسالہ تحریر کیا تھا اس میں حکم و مواظبت ہیں جن کی تائید میں وہ معاشرہ کی ایسی تصویروں کا ذکر کرتے ہیں جو انہوں نے پچشم خود ملاحظہ کی تھیں۔ جب آپ اخلاقیات یا عشق و عشاق پر لکھتے تھے تو ساتھ ساتھ کتاب معاشرہ کی ورق گردانی کر کے اسے بھی مطالعہ کرتے جاتے تھے۔

ابن حزم اپنے معاشرہ میں صورتِ انسانی کی صحیح تصویر تھے چونکہ ہر معاشرہ میں فضائل بھی ہوتے ہیں اور رذائل بھی یا یوں کہیے کہ معاشرہ میں کچھ احسانات ایسے پائے جاتے ہیں جو مادہ مستقیم سے بھٹک کر حرام میں بڑتے ہیں اور کچھ اعتدال کی راہ پر گامزن ہوتے ہیں اور فضیلت کی راہ سے باہر نکلنا گوارا نہیں کرتے۔ خدا کی حلال کردہ اشیاء کی تحریم کا ارتکاب بھی نہیں کرتے وہ اس آیت قرآنی پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ» (الاحرام - ۳۲) کی ہے اسے کس نے حرام قرار دیا ہے؟ ابن حزم کا تعلق انسانوں کی اس قسم سے تھا جن کا دل احساناتِ حسن و جمال سے لبریز ہوتا ہے مگر وہ حلال کے دائرہ میں محدود رہتے تھے۔ اور محرمات سے مجتنب رہے بلکہ حق و شرع سے آگے بڑھنے کی جرأت نہ کرتے وہ اپنی کتاب طوق الحمامہ میں قسم کھا کر کہتے ہیں کہ وہ حرام کاری کے قریب بھی نہ پھٹکے۔ گویا آپ ہر حال میں مومن متقی اور پاکباز رہتے تھے اس سے واضح ہوا کہ ابن حزم اس معاشرہ میں جو خواہشاتِ نفسانی اور تند و تیز عواطف و احساسات سے ٹھاٹھیں

مار رہا تھا ابن حزم عظمت و فضیلت انسانی کی صحیح اور سچی تصویر تھے۔

مزید برآں ہمارے لئے ابن حزم کے معاشرہ کی عکاسی کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ان کے معاشرہ میں اگر مختلف عناصر کا باہمی امتزاج نہ ہو تا اور مسلمانوں اور عیسائیوں کے باہم گہرے روابط و تعلقات نہ ہوتے جو بعد میں افکار و معتقدات میں جدل و مناظرہ کا باعث بنے تو ابن حزم ان موضوعات پر لکھنے سے قاصر رہتے جن پر انہوں نے خام فرسائی کی ابن حزم کی تصانیف اس جدل و بحث کی آئینہ دار ہیں جو ان کے دور و عصر میں رائج تھا۔

بتا بریں اس معاشرہ کا ذکر و بیان بے حد

اندلس میں مختلف عناصر کا امتزاج ضروری ہے جس نے ابن حزم کے خوابیدہ

افکار و آراء اور احساسات کو بیدار کر دیا اور انہیں ایسا مصنف بننے میں کامیابی نصیب ہوئی جو فخر و عقائد پر لکھنے کے ساتھ ساتھ حسن و عشق کے بارے میں بھی خیال کرتا تھا اندلسی معاشرہ کے سمندر میں اس وقت مختلف عناصر موج زن تھے جو اگرچہ ایک جگہ جمع ہو گئے تھے مگر ہر ایک اپنی جداگانہ اصلیت و خصوصیت کا حامل تھا ان میں خاص عرب بھی تھے جن کی تہذیب و لغت خیالات اور اسلوب بیان کا اسکے اندلس میں جاری تھا یہی وجہ ہے کہ اندلس کا ملک ایک ادبی و فکری وحدت کی لڑی میں پرو دیا ہوا تھا اور اس کی وحدت کا راز اسی رفیع القہہ زبان میں مضمر تھا جسے قرآن کریم کی زبان ہونے کا شرف حاصل ہے۔

اندلس میں بربر بھی تھے جن میں سے بعض نے فتوحات میں بڑا نام پیدا کیا۔ بربر بطبعاً تند مزاج

تھے اور دوسروں سے نفرت کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اندلس میں فسادات کو ہوا دی ان میں سے بعض بڑے شائستہ اور تہذیب یافتہ تھے جنہوں نے علم و ادب کے دائرہ میں بڑی شہرت حاصل کی اسی معاشرہ میں مصقالیہ بھی آباد تھے اور اندلس کے اصلی باشندے بھی تھے جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا مسلمانوں نے جنوبی فرانس اور بحر ابيض کے جزائر میں بہت سی لڑائیاں لڑی تھیں۔ جب واپس لوٹے تو اپنے ساتھ لاتعداد قیدی بھی لائے ان فتوحات کثیرہ کے نتیجے کے طور پر معاشرہ میں حمین و جمیل یا نڈلیوں کی بڑی بھرمار ہو گئی تھی جنہوں نے اندلسی معاشرہ کو متاثر کیا اور اسے ادب عالی اور تہذیب و ثقافت سے روشناس کیا جس سے عربوں کے تند و تیز جذبات جو اب تک خوابیدہ تھے حسن و عشق کے تصورات میں مگن ہو گئے۔ اب شعراء و شاعر گہٹی میں مصروف ہوئے ادیبوں نے ادبی مضامین لکھنے شروع کئے۔ انسانی جذبات و عواطف

جگہ اٹھے۔ جذبات کے تلاطم میں کچھ لوگ جارحانہ مستقیم پر گامزن رہے اور جذبات کے سیلاب میں بہنا گوارا نہ کیا۔ بعض لوگوں میں ایسا دل و خواہش کا یہ طوفان ایسی شدت اختیار کر گیا جسے نہ عقل روک سکی نہ فکر و نظر کی حد درجہ قیود سے تھام سکیں اور نہ شہری احکام اس پر پابندی عائد کرنے میں کامیاب ہوئے اور وہ حد و قیود سے آزاد ہو گئے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عصر ابن حزم میں مسلمانوں  
باہمی امتزاج کے ثمرات و نتائج اور عیسائیوں میں باہم اختلاط واقع ہوا تھا  
 اسلامی معاشرہ میں مختلف عناصر و اقوام کے جہلی و طبعی اختلاف کے باوجود مسلمانوں اور عیسائیوں  
 کے مابین آمیزش واقع ہوئی تھی مسلمانوں اور عیسائیوں کا یہ اختلاط و امتزاج اس وقت بھی  
 قائم رہا جب دونوں میں لڑائی کے شعلے بھڑک رہے تھے حرب و پیکار کے دوران اگرچہ آلات  
 جنگ کی چھینکار سنائی دیتی رہی مگر تلواروں کی چمک و دمک سے پھپھپا کر فکری امتزاج بھی اپنا  
 کام کرتا رہا اس میں شبہ نہیں کہ لڑائیوں کے دوران حرب و ضرب سے جو نقصان پہنچا، صلح کے زمانہ  
 میں اس باہمی اختلاط کے فائدہ و ثمرات برآمد ہونے لگے صلیبی جنگیں جن کے شعلوں نے مشرق و مغرب  
 کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ اس سے یورپین لوگوں کو یہ فائدہ پہنچا کہ وہ مشرق کے نور و عرفان  
 سے منور ہوئے اور معرفت کا جو ذخیرہ یورپین اقوام نے مشرق سے حاصل کیا تھا اس کے  
 بل بوتے پر یورپ میں ایک ایسی تحریک کا آغاز ہوا جس میں یورپین اقوام مشرق سے حاصل کردہ  
 اور معرفت کی روشنی میں زندگی کی اس شاہراہ پر گامزن ہوئے جو ان کے مناسب حال تھی اور  
 یہ مادہ پرستی کی راہ تھی جس کے تصورات ہر وقت ان پر چھائے رہتے تھے۔

تصادم حرب و ضرب کے علاوہ بھی مسلمان عیسائیوں سے ملنے رہتے تھے نصاریٰ قسطنطنیہ  
 اور دیگر قریبی عیسائی علاقوں سے وفد کی صورت میں وارد اندلس ہوتے تھے علاوہ ازیں عیسائی  
 ذمی ہونے کی حیثیت سے اندلس میں آباد تھے اور انہیں مسلمانوں کی طرح شہری حقوق حاصل  
 تھے یوں بھی اسلامی عدل و انصاف کا دامن سب کے لئے کھلا ہوا ہے کسی وقت اگر کوئی ظالم  
 حاکم برسر اقتدار ہوتا تو اس سے مسلمانوں اور عیسائیوں کو یکساں طور پر تسکین کا سامنا ہوتا  
 تھا جب مسلمان حاکم اندلس میں سیاسی ضعف کا شکار ہوئے تو مسلمانوں اور عیسائیوں میں  
 اختلاط پہلے کی نسبت بڑھ گیا مسلمان بعض اوقات عیسائیوں سے امداد طلب کرتے  
 بعض اوقات انہیں خراج دیتے۔ خلاصہ یہ کہ ان کا باہمی اختلاط بہت بڑھ گیا تھا اگرچہ  
 یہ میل جول اسلام اور اہل اسلام کے حق میں چنداں مفید نہ تھا مسلمانوں اور عیسائیوں کے

باہم میل جول کا نتیجہ فکری و جدلی ربط و تعلق کی صورت میں نمودار ہوا اور اس کے ثمرات تصانیف ابن حزم پر بھی نمایاں ہوئے جیسا کہ ہم قبل ازیں تحریر کر چکے ہیں۔

مختلف اور متنوع اقوام و عناصر کے امتزاج سے  
اہل اندلس کی خصوصیات :- ایک ایسا مرکب تیار ہوا جس میں بہترین عناصر بھی

تھے اور شدید و عقیف بھی اندلس میں مختلف عناصر سے مرکب ہو کر ایسے طبقہ نے جنم لیا جس میں ضعیف، وقوی ہر طرح کے عناصر و عوامل پائے جاتے تھے ساکنانِ اندلس اس اختلاف سے زیادہ قریب تھے اور عقل و فکر کے اعتبار سے بھی وہ دوسرے لوگوں کی نسبت ممتاز تھے جب اندلس میں سیاسی ضعف و انتشار انتہا کو پہنچا ہوا تھا اس وقت تہذیب و ثقافت اپنے تمام انواع و اقسام کے اعتبار سے اندلس میں معراج کمال پر پہنچی ہوئی تھی اس دور میں ادب کو وہ ترقی نصیب ہوئی کہ کبھی نہ ہوئی تھی فلسفہ پھلا پھولا اور دیگر علوم و فنون الکاف ارضی میں اشاعت پذیر ہوئے۔

جب ساکنانِ اندلس مختلف خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے تو ان میں خاندانی خصوصیات کا وجود ناگزیر ہے۔

علامہ مقرئ نفع الطیب میں اہل اندلس کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

” باشندگانِ اندلس نسباً بھی عرب تھے اور ان میں عربوں کی قومی خصوصیات مثلاً عزت و غیرت، عالی ہمتی، فصاحت و بلاغت، پاکیزگی، طبع، خودداری، ذلت کا عدم قبول جو دو سخاوت، فخر و غرور اور ذنات و کینگی سے بے پروا ہونا بھی پائی جاتی تھیں، اندلس کے باشندے ہندی لوگوں کی طرح علوم کے ضبط و اتقان اور ان کی نقل و روایت سے بڑی محبت رکھتے تھے نظافت و ظرافت لطافت، اخلاق، ذہانت و فطانت، حسن نظر، ہمدردی، طبع لطافت، اذہان اور تیز فکری افکار میں بغدادیوں کی طرح تھے، یونانیوں کی طرح انہیں حیثیت پائے آب و باغات، ثمرات و فواکہ، طرح طرح کی سبزیات اور گلہائے رنگارنگ سے باغات کو آراستہ و پیراستہ کرنے کا بے حد شوق تھا، زمینداری سے بڑی

واقفیت رکھتے تھے۔ صناعات و اعمال کی تجویز و تحمیل میں وہ تکلیفات کو گوارا کر سکتے تھے، وہ بڑے شہسوار ہوتے تھے اور طعن و ضرب میں بڑی مہارت رکھتے تھے صنعت و حرفت اور آلات کے بنانے میں وہ چینی لوگوں کی طرح ماہر تھے۔ جنگی آلات و شہسواروں کی آلات کے استعمال اور فوجی مہمات کے ضبط و تنظیم میں وہ ترکوں کی جابگدستی رکھتے تھے۔

یہ اندلسی اقوام و جماعات کی خصوصیات ہیں  
**اندلس میں علوم و فنون کی فراوانی:** - معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہر طبقہ کسی خاص فن میں مہارت رکھتا تھا اس کے یہ معنی نہیں کہ اندلس کا ہر فرد ان صفات کا حامل تھا، بلکہ ہر شخصیت کسی ایک قوم کے ساتھ تعلق یعنی بعض لوگ باغبانی میں بڑا کمال رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ اندلس میں ایسے پھلدار درخت پائے جاتے تھے جو ہمیشہ مٹاؤر رہتے۔ اندلس کے شہر باغات سے آراستہ و پیراستہ تھے اور اسے فردوس ارضی کہا جاتا تھا یہ فردوس ارضی خوب پھلا اور پھولا اس میں انواع و اقسام کے پھل بھوسے پائے جاتے تھے۔ اندلس میں ایسے کاریگر معمار پائے جاتے تھے جو محلات تعمیر کرتے اور سرسبز عمارتیں استوار کیا کرتے تھے جن کی بنا پر وہاں ہر طرح کی سہولتیں مہیا تھیں۔ پھر اندلس میں علم دین کے وارث علماء پیدا ہوئے اور وہ بھی جنہوں نے یونانی علوم و فنون کو ورثہ میں پایا۔ فلسفہ کو حیات نو بخشی اور یورپ کو اس سے بہرہ ور کیا۔

اسی طرح اندلس میں اقوام و عناصر کا وہ معجون مرکب تیار ہوا جس سے تہذیب و حضارت کو چار چاند لگ گئے۔ علوم و فنون نے دوبارہ زندگی پائی۔ سیاست اس دور میں روبرو وال تھی ہم دیکھتے ہیں کہ سیاسی الخطا اور اموی خلافت کے بعد طوائف الملوک کے اس دور میں علم کو ارتقاء نصیب ہوا۔ ذوق و فن پھلے پھولے۔ دینی، لسانی اور صناعتی علوم کو معراج کمال حاصل ہوا۔

عربی زبان نے اندلس کی مختلف اقوام کو ایک  
**عربی زبان ذریعہ اتحاد و یکگانگت:** - کڑی میں پرو کر ایک فکری ثقافت پر جمع

کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل اندلس کی زبان بڑی فصیح و بلیغ تھی اور عظمت اس پر اثر انداز نہ ہو سکی تھی۔ ابوعلی القالی جو عبدالرحمن انصر کے عہد خلافت میں اندلس گیا تھا وہاں کی عربی زبان کے بارے میں لکھتا ہے :-

لے لطف الطیب ج ۲ ص ۱۲۳ طبع الانبریتہ



”میں قردان پہنچا تو میری حالت یہ تھی کہ جس علاقہ میں سے گزرتا وہاں کے رہتے والوں کو متبصر غائر دیکھتا۔ حسن عبادت اور قلت فہم کے اعتبار سے اہل اندلس کے مختلف درجات تھے۔ متمدن مقامات اور شاہراہوں سے قرب و بُعد کے اعتبار سے ان کے علمی مدارج جداگانہ نوعیت کے تھے۔ میں نے سوچا کہ جن لوگوں کو میں دیکھ چکا ہوں ان کے مقابلہ میں اگر اہل اندلس کا فہم و شعور اتنا کم ہوا جتنی کمی کہ ان میں سابقہ لوگوں کی نسبت سے پائی جاتی ہے تو مجھے ایک ترجمان کی ضرورت لاحق ہوگی ابن بسام کہتے ہیں کہ علامہ قالی نے اہل اندلس کی فطانت و ذکاوت پر اظہار تعجب کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے علامہ قالی اہل اندلس کے مناظرہ و مناقشہ سے جی چراتے تھے اور کہتے تھے کہ میرا علم روایت پر مبنی ہے اور درایت پر نہیں لہذا میں جو بات تمہیں بتاؤں وہ لے لیا کر لوں گا“

ان دنوں افکار و آراء کا ذریعہ اظہار صرف عربی زبان تھی اس دور کی کتابیں خشک علمی زبان میں نہیں لکھی گئی تھیں بلکہ جو علوم و فنون ان کتابوں میں درج تھے اور ابھی تک ہمارے پیش نظر ہیں وہ سلامت تعبیر اور عمدگی تصویر میں ممتاز ہیں۔ اس کی حد یہ ہے کہ علوم، فقہ، اصول اور فن، تجوید و قرأت پر مشتمل کتابیں بھی علمی تحقیق کے باوجود حسن زبان و خوبی تعبیر و بیان کا منظر ہیں ان کا پایہ گو یا خشک علمی زبان اور خاص ادبی اسلوب بیان کے درمیان ہے۔ اندلس میں جو کتابیں پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں تصنیف ہوئیں اگر ان کا موازنہ اسی دور کی مشرقی تصانیف سے کیا جائے تو دونوں اسلوبوں کے مابین بڑا واضح فرق محسوس ہوگا۔

وہ اندلس کا ایسا اجتماعی دور تھا کہ قرۃ ارضی ارض اندلس کی صاحب علم خواتین کے کسی حصہ کو نصیب نہ ہو سکا اس دور میں کثرت سے شاعر اور ادیب خواتین منصفہ شہود پر آئیں قاری جب ان مستورات کے علم و فضل سے آگاہ ہوتا ہے تو سوچنے لگ جاتا ہے کہ ساکنان اندلس کتنے باذوق اور لطیف مزاج تھے کہ وہاں کا ہر شخص شاعر اور انشا پرداز تھا آدمیوں کی طرح عورتیں بھی بڑی لغزگو شاعر تھیں یہاں تک کہ شعراء کی طرح اس دور کے محدثین اور فقہاء بھی شعر کہا کرتے تھے الغرض

ہر فن کے جاننے والے موجود تھے جو اس فن میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور وہ خاص صنعت انہی کا حصہ ہو کر رہ گئی تھی۔

اس سے بڑھ کر اس دور میں بہت سی ایسی باندیاں بھی تھیں جو شعر گوئی میں مہارت رکھتی تھیں جدید علوم وضع کرتیں اور اس مہارت سے اس میں کلام کرتیں کہ اس فن میں ان کا متخصص ہونا معلوم ہوتا تھا نفع الطیب میں ایک نحو دان لوندی کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”وان خواتین میں سے ایک عروض دان عورت تھی جو ابوالمطرف عبد الرحمن بن غلبون السکاتب کی آزاد کردہ کینز تھی اور بلنیزہ میں اقامت گزین تھی اس نے اپنے آقا سے نحو و لغت کے علوم پڑھے تھے مگر عروض میں اسے خصوصی مہارت تھی اسے الکامل للمبرء اور النوادر للقالی ایسی ضخیم کتب زبانی یاد تھیں اور وہ ان کی تشریح کیا کرتی تھی ابو داؤد سیمان بن نجاح کہتے ہیں میں نے اس سے دونوں کتابیں پڑھیں اور علیہم عروض بھی سیکھا۔ اپنے آقا کے بعد اس نے تقریباً ۵۰ گھر میں وفات پائی لے،“

جب عورتیں علوم ادب و لغت میں اس قدر ماہرانہ بصیرت رکھتی تھیں تو اس میں ذرا بھر تعجب نہیں کہ ابن حزم نے بچپن میں خواتین سے علمی استفادہ کیا ہو۔

شعر گو باندیوں کی تعداد بہت زیادہ ہے خلیفہ عبد الرحمن الناصر کا ایک واقعہ:- اس دور میں حسن ذوق اور نفاست احوال و افعال اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا خلفاء و امراء کے محلات میں ایسی لوندیوں کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ابن حزم کی کتاب طوق الحمامہ ان شعر شناس لوندیوں کی حکایات سے لبریز ہے جنہوں نے اجتماعی زندگی پر اثر ڈالا۔  
مورخ مقرئ نفع الطیب میں لکھتے ہیں:-

”امیر عبد الرحمن الناصر سے جو عجیب ترین حکایت بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اس نے فصد کرنا چاہا اس مقصد کی بناء پر وہ ایک مجلس کبیر میں اپنے محل کے صحن میں بیٹھ گیا۔ طبیب کو بلایا وہ ضروری آلات لے کر آ گیا

اور خلیفہ اناصر کے ہاتھ کو ٹٹولنے لگا اسی اثنا میں ایک پرندہ آکر سونے کے برتن پر بیٹھ گیا اور یہ شعر پڑھنے لگا۔

أَيُّهَا النَّاصِرُ بِرَفْعِ أَيْمَانِكِ الْمُنْمِيْنَا  
إِنَّمَا نَقْصِدُ عِرْسَ نَأْتِيهِ نَحْيَا أَنْكَالِكُنَا

(امیر المؤمنین پر دراز مری کرنا۔

تم ایسی رگ کا قصد کر رہے ہو جس میں سب جہاں کی زندگی مضمر ہے) اس نے کئی مرتبہ یہ اشعار دہرائے عبدالرحمن اناصر کو یہ ادا بہت پسند آئی وہ بہت خوش ہوا اور دریافت کیا کہ یہ اشعار کس کے ہیں، تب خلیفہ کو بتایا گیا کہ الیدۃ الکبریٰ مر جاتے یہ اشعار کہے اور اس پرندہ کو سکھائے لے،،

اس دور میں لونڈیوں کی یہ کثرت ان کی تہذیب و ثقافت اور معاشرہ میں عام طور سے ان کا ظہور و بروز اس امر کا آئینہ دار ہے کہ متورات عام طور سے چلتی پھرتی تھیں اور دیکھنے والے انہیں دیکھا کرتے تھے ابن حزم کی کتاب طوق المحامد اس کی شاہد عدل ہے طوق المحامد میں ایسے فضلاء کے واقعات مذکور ہیں کہ راستہ میں کسی لونڈی کو دیکھ کر اس کے عشق کے جال میں گرفتار ہو گئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عمرنی خواتین بلکہ اموی خاندان کی عورتیں غزل کہا کرتی تھیں۔ عاشقانہ کلام کی دلدادہ تھیں وہ شعریں ہویا نثر میں خلیفہ المستکفی کی بیٹی ولادہ غزل کہا کرتی تھی بلکہ ایسے اشعار کہا کرتی تھی جو دین پسند لوگوں کی نگاہ میں غزل سے بھی شدید تر ہیں اور ہم انہیں اپنی کتاب میں تحریر کرنا پسند نہیں کرتے ولادہ کے متعلق صرف یہی بات بتانا کافی ہے کہ اس نے اپنی دائیں جانب کپڑے کے دامن پر آب زر سے یہ شعر کندہ کر رکھا تھا ہے

أَنَا وَاللَّهِ أَصْلَحُ لِلْعَالِ  
وَأَمْشِي مَشِيَّتِي وَأَبْتُهُ يَتَهَمُ

(میں کاروائے نمایاں کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوں اور متکبرانہ انداز سے مشک

مشک کر چلتی ہوں)۔

بائیں پہلو پر یہ شعر تحریر تھا:-

وَأَمْشِي مَشِيَّتِي مِنْ صُلْحِ نَحْدِي  
وَأُعْطِي قَبْلِي مَنْ يَشْتَهِيهَا

(میں عاشق کو اپنے رخسار پر قادر کر دیتی ہوں اور جو چاہتا ہے میں اسے اپنا پور دے

دیتی ہوں)۔

لے نفع الطیب ج ۳ ص ۱۶۸ طبع الرضا می۔

مورخ مقری کہتا ہے کہ بایں ہم وہ پاک دامن اور عقیف خانوں تھی۔

یہ امر ذرا بھر تعجب نیز نہیں کہ ولادہ عقیف

ہونے کے باوجود شعر کہتی تھی، جو ہم نے

اندلس میں علمی کتب کی افراط :-

ابھی ذکر کئے یا جن کا ذکر کرنے سے احتراز کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور کی زندگی میں مختلف و متنقض مظاہر پائے جاتے تھے آپ جانتے ہیں کہ قرطبہ دینی شعائر کی ادائیگی کے اعتبار سے بھی بہترین شہر تھا۔

مورخ مقری کہتے ہیں :-

» قرطبہ کے محاسن میں یہ بات پائی جاتی تھی کہ وہاں کے رہنے والے بڑے

خوش پوش متدین اور نمازی تھے وہ جامع اعظم کے بڑے قدر دان تھے جہاں شراب کے برتن دیکھتے تو ڈٹ ڈالتے، منکرات و فواحش کو چھپائے رکھتے خاندانی نجابت فوجی ہونے اور علم کو سرمایہٴ افتخار قرار دیتے۔ جملہ بلاد اندلس کے مقابلہ میں قرطبہ کثرت کتب کے اعتبار سے فائق تھا یہاں کے لوگ لائبریریوں کی بڑی حفاظت کرتے لائبریریوں کا قیام وہاں امارت و ریاست کے لوازم میں سے تھا۔ وہاں کے رؤساء کتابوں سے نابلد محض ہونے کے باوصف صرف اسی لئے لائبریریاں قائم کرتے تھے کہ یہ کہا جائے کہ فلاں کے یہاں لائبریری ہے اور اس کے پاس ایسی کتاب موجود ہے جو کہیں نہیں۔ یا یہ کہ فلاں کتاب جو فلاں کے ہاتھ کی تحریر کردہ ہے اس کے پاس موجود ہے۔

حضری کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ میں قرطبہ میں سکونت گزین ہوا۔ اور کتابوں

کی منڈی میں مقیم رہ کر ایک کتاب کا منتظر رہا جس کی مجھے سخت ضرورت تھی۔ یہاں تک کہ وہ کتاب منڈی میں آگئی۔ کتاب بڑی خوشخط تھی اور بہترین شرح و تفسیر کی حامل تھی۔ مجھے بے حد خوشی ہوئی نیلامی شروع ہوئی۔ میں کتاب کی قیمت بڑھاتا رہا دوسرے خریدار اس پر مزید اضافہ کر دیتے یہاں تک کہ اس کی قیمت بہت بڑھ گئی میں نے فروخت کنندہ سے کہا ذرا مجھے وہ شخص دکھائیے تو، جو اس کی قیمت بڑھاتا جا رہا ہے اس نے مجھے ایک شخص دکھایا جو رئیسانہ لباس زیب تن کئے تھا میں اس کے قریب آیا اور کہا اے ہمارے سردار فقید! خدا آپ کو عزت دے اگر

اگر آپ کو کتاب کی ضرورت ہے تو میں آپ کی خاطر سے چھوڑ دیتا ہوں کیونکہ اس کی قیمت اب بڑھ گئی ہے وہ بولامیں فقیتہ نہیں ہوں میں یہ بھی نہیں جانتا کہ اس کتاب میں کیا لکھا ہے۔ البتہ میں نے ایک لائبریری قائم کر رکھی ہے میرا مقصد صرف یہ ہے کہ اٹالیان شہر میں مجھے وقعت کی نگاہ سے دیکھا جائے میری لائبریری میں صرف ایک کتاب کی جگہ خالی ہے جو اس سے پڑھو جائے گی۔ آج میں نے دیکھا کہ اس کتاب کا خط بڑا عمدہ اور جلد نفیس ہے تو اسے پسند کیا اور قیمت کی کچھ پروا نہ کی خدا کا دیا ہوا رزق میرے پاس بہت ہے مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔“

دینی شعائر کے قیام منکرات و فواحش کو چھپانے

شراب کے برتنوں کو توڑنے اور لائبریریاں قائم

قرطبہ کی تفریح گاہیں :-

کرنے کی مساعی جلیلہ کے پہلو پہ پہلو اندلس کی تفریح گاہوں میں منکرات و فواحش اور لغو گوئی بھی زوروں پر تھی مگر اس کی طرف اشارہ کر کے عبرت پذیری اور چشمِ حق واکر نے کا مشورہ دیتے ہیں۔  
وہ لکھتے ہیں :-

”قبل ازیں اس سلسلہ میں جو کچھ تحریر کر چکا ہوں میں فتح نامی راوی کی زبان سے قرطبہ کی سیر گاہوں اور محافلِ عشق و محبت کا کچھ مزید تذکرہ کرنا چاہتا ہوں جن کو دیکھ کر طبیعت میں بڑی بشاشت پیدا ہوتی تھی قرطبہ اور زہرا کے علاوہ دیگر مقامات کا ذکر تبعاً آگیا ہے، کیونکہ ان لوگوں کا ذکر و بیان عبرت پذیری کا موجب ہے جنہوں نے تفریحِ طبع کی خاطر موسم گرما و موسم بہار گزارنے کے لئے علیحدہ علیحدہ تفریح گاہیں قائم کر رکھی تھیں۔ پھر زمانے ان کا نام ہی لپیٹ دیا اور ان کے عالی قدر علامات و آثار کو حرفِ غلط کی طرح مٹا دیا ان واقعات کو ذکر کرنے سے ہمارا مقصد عبرت دلانا ہے نہ کہ

لے نسخ الطیب ج ۴ ص ۱۱۳، ۱۱۴، طبع الرفاعی

لے کتاب مذکورہ ص ۱۲۱۹-۲۲۰

حرمات کی تہلیل و ترغیب اور اعمال کا انحصار نیت کے حُسن یا قبح پر ہے بلکہ  
 خلاصہ کلام یہ کہ اندلس میں دینی جدوجہد اور فواجشات کو پس پردہ رکھنے کی کوششوں کے دوش  
 بدوش تفریح گاہوں میں لہو و لعب کا بھی عام چرچا تھا بلاشبہ یہ مختلف اقوام و عناصر سے مرکب معاشرہ  
 کا مظہر تھا جس میں حضارت ہائے گونا گوں اور ثقافت ہائے بولہلمون یا ہم گھل مل گئی تھیں اور عربی  
 زبان نے ان کی شیرازہ بندی کر رکھی تھی تاہم بایں ہمہ وحدت و یگانگت اجتماعات کے مختلف گوشوں  
 میں ان مختلف و متنوع عناصر کے اثرات نمایاں تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عوام و مقاصد میں اتحاد پایا جاتا  
 ہو تو افکار و نظریات اور سیاسیات میں وحدت پیدا کرنا چنداں دشوار نہیں البتہ نفوس انسانی کے  
 مابین وحدت و یگانگت پیدا کرنا اور انہیں ایک مسلک پر لانا بہت دشوار کام ہے۔

ابن حزم اس قرطبہ میں پروان چڑھے جس کی سیرگاہیں اور  
 تفریحی مقامات دیگر بلادِ اندلس کی طرح لہو و لعب کا

خلاصہ بیانات سابقہ  
 مرکز تھے اور جن میں حلال کے ساتھ حرام بھی ملا جلا ہوا تھا اس کے پہلو بہ پہلو وہاں سنجیدگی  
 و متانت کے مظاہر بھی دیکھنے میں آتے تھے مثلاً دینی شعائر کا احترام کیا جاتا تھا منکرات کا  
 ارتکاب اعلانیہ نہیں کرتے تھے اور اگر شراب کہیں دیکھنے میں آتی تو اس کے برتن توڑ پھوڑ دیتے تھے  
 اندرون خانہ اگر شراب استعمال کر لی جاتی تو اس کے لئے کوئی سزا مقررہ تھی۔ ابن حزم نے تہذیب  
 و حضارت کے اسی دور میں پرورش پائی اور اس سے متہمت ہوئے اس کے ساتھ ساتھ علمی مجالس میں  
 بھی جاتے مسجدوں میں حاضری دیتے درس حدیث میں شریک ہوتے بلاشبہ آپ کا خاندان کتابیں  
 جمع کرنے کا اہتمام بھی کرتا ہو گا جیسا کہ خوشحال طبقہ میں عام طور سے دستور تھا البتہ اتنا فرق ہے کہ  
 ان کے کتبہ میں ابن حزم ایسا شخص موجود تھا جو کتابوں کو پڑھتا اور ان پر نقد و جرح کرتا تھا جب کہ  
 ان کے علاوہ دوسرے لوگ صرف تزیین و آرائش اور خانہ پُرمی کے لئے کتابیں جمع کرتے تھے  
 تاکہ خالی جگہ بدناما معلوم نہ ہو۔

ابن حزم نے اپنی ابتدائی زندگی کے بیس سال اسی تہذیب و حضارت میں رہ کر گزارے  
 جو تہذیب ہائے مختلف کی جامع تھی آپ ۳۸۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۵۶ھ میں قرطبہ کو خراباد  
 کہا اس کے بعد بھی آپ گاہے بگاہے قرطبہ آتے رہے آپ جن بلادِ اندلس کی طرف منتقل ہوئے  
 تھے وہ بھی اسی قسم کے شہر تھے اگرچہ زبرد و زور کے اعتبار سے قرطبہ سے کم درجہ تھے۔  
 بلاشبہ یہ اجتماعی ماحول ابن حزم کی ذات اور ان کے افکار و آراء پر اثر انداز ہوا۔ ان کی ذات



پراس کا یہ اثر ہوا کہ ان میں رقت طبع کے ساتھ ساتھ گاہے درشتی طبع بھی دیکھنے میں آتی بلکہ  
 یاس ہمد آپ غزل کہتے اور عشق و عشاق پر مضامین سپرد قلم کرتے۔ آپ کی تحریروں کا انداز ان  
 شخص ایسا ہوتا جو بذات خود گرفتار محبت رہا ہو۔ اور اس کا ذوق آشنا ہو۔ اس شخص کی طرح  
 نہیں جس نے صرت دیکھا ہو اور از ظلمین ہو مگر آپ کی زندگی کا یہ پہلو بھی قابل ملاحظہ ہو کہ آپ  
 عمر بھر عیفت رہے اور آپ کا دامن گناہ کی آلودگی سے ملوث نہ ہونے پایا۔

بہر کیف یہ معاشرہ آپ کے افکار پر اثر انداز ہوئے بیگز نہ رہا اور آپ نے درس و مطالعو  
 نقد و موازنہ اور تحلیل و تجزیہ کے لئے اس سے بڑا مواد حاصل کیا۔ آپ کے دونوں رسالے  
 طوق الحامہ اور مدارۃ النقوس نفسیاتی مطالعہ کے ان نتائج سے لبریز ہیں جو آپ نے مختلف و  
 متضاد عناصر پر مشتمل ہونے والے اس معاشرہ سے اخذ کئے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اندلس کی ہر چیز ابن حزم ایسے عظیم امام اور جلیل القدر عالم دین کی  
 تکوین و تخلیق کی مقتضی تھی بشرطیکہ کوئی شخص ان دماغی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہوتا جو ابن حزم  
 کے حلقہ میں آئیں اور اسے ابن حزم ایسا سازگار ماحول ملتا۔ خوش قسمتی سے یہ تمام عناصر  
 ابن حزم کے موافق و مطابق تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ اندلس کے امام و فقیہ اور محقق  
 و السنن کے منصب جلیل پر فائز ہونے میں کامیاب ہوئے۔ ابن حزم کی وفات کے بعد ایک  
 عرصہ تک آپ کے افکار اگرچہ چنداں مشہور نہ ہوئے مگر دو صدیاں گزرنے پر انہیں بڑا قبول  
 عام حاصل ہوا۔ ابھی تک عالم اسلامی کے دوران قیادہ گوشوں میں افکار ابن حزم کی صدائے  
 بازگشت گونج رہی ہے یہ اور بات ہے کہ بعض علاقوں میں ان کا نام بدل گیا۔ چنانچہ  
 اس کی تفصیلات ہم ذکر کریں گے۔



## اسلامی فرقے

اندلس میں اسلامی فرقے :- تذکرہ ہمارے لئے ناگزیر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حزم نے اپنی کتاب الفصل میں ایک ایک فرقہ کا حال ذکر کر کے اس پر تنقید کی ہے۔ لہذا اس ضمن میں ان کے افکار و آراء معلوم کرنے سے قبل قاری کا ان فرقوں سے آگاہ ہونا ضروری ہے جن کے حالات کتابوں میں مندرج تھے۔ ابن حزم نے کتاب الفصل میں ان کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے اور اسی شدت سے ان کے خلاف مصروف جدوجہد ہوئے ہیں جس میں نرمی کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ ہمیں اس امر پر تردد تھا کہ آیا فرقہ ہائے اسلامی سے متعلقہ تفصیلات ابن حزم کے عہد و عہد کے ضمن میں درج کی جائیں گی کیوں کہ ان کا تعلق بھی ان کے عہد سے ہے یا انہیں ان کے افکار و نظریات کے سلسلہ میں بیان کیا جائے۔

خداوند کریم سے استخارہ کرنے کے بعد ہم نے اسی بات کو ترجیح دی کہ ہماری دیگر تصنیفات کی طرح اسلامی فرقوں کا حال کتاب کے اسی مقام پر لکھا جائے مگر خلافت عمول ہم یہاں اختصار سے کام لیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اندلس میں اعتقادی اور سیاسی فرقے نہیں تھے۔ ابن حزم اپنے رسالہ میں جو آپ نے علماء اندلس کی تعریف و توصیف میں لکھا، اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”سرزمین اندلس میں اگرچہ فرقہ بازی کا زور نہ تھا اور اس لئے علم الکلام کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ تاہم بلاوا اندلس اس سے بالکل خالی نہ تھے۔ اندلس میں بعض معتزلہ بھی ہوئے ہیں جنہوں نے تمنا میں بھی تصنیف کیں۔ مثلاً خلیل بن اسحاق، یحییٰ بن سبئیہ، حاجب بن موسیٰ بن جبیر اور ان کے برادر احمد نامی جو وزیر تھے۔ یہ معتزلہ مذہب کے داعی تھے اور اپنے مسلک کو چھپاتے نہ تھے۔ ہم نے اہل الحدیث کا جو مسلک اختیار کیا ہے۔ اس ضمن میں ایک کتاب بھی تحریر کی ہے جو صغیر الجمل، قلیل الاوراق ہونے کے باوجود دو صد کتب پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم

نے سب ضروری مواد کو حذف کر دیا ہے۔ طوالت سے امکانی حد تک احتراز کیا ہے۔ ہم نے صرف وہی براہین و دلائل ذکر کئے ہیں جو صحیح مقدمات سے ماخوذ اور حتمی شہادات پر مبنی ہیں۔ ہم نے متعدد دکتب تصنیف کی ہیں جو تحقیقات علمیہ کا گنجینہ ہیں ان میں سے بعض تکمیل پذیر ہو چکی ہیں اور بعض قریب اتمام ہیں۔ بعض کتب کا کچھ حصہ لکھ چکا ہوں۔ خداوند کریم ان کی تکمیل کی توفیق ارزانی فرمائے۔ ان کا تذکرہ و تسمیہ، فخر و بناہات کی بنا پر نہیں کر رہا بلکہ رضا خداوندی مطلوب و مقصود ہے۔ وہی مددگار حقیقی ہے اور جزا دینے والا ہے جو چیزِ رضا، خداوندی کے لئے یہودہ نمایاں ہو کر رہتی ہے۔

حَبُّنَا لِلَّهِ رِيْبُ نَفْسِ الْوَكَيْلِ ۝  
دال عمران - ۱۷۴

معتزلہ اور اشاعرہ اندلس میں ۱۔  
حرم نے علم الکلام میں معاصرین کے آراء و افکار کا مطالعہ کیا تھا۔ کتابیں تصنیف کیں اور نقد و جرح سے بھی کام لیا۔ مختصر اور مبسوط ہر قسم کی کتابیں تحریر کیں۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ اندلس میں معتزلہ بھی تھے۔ بعض اوقات جو لوگ منہ اقدار پر قابض ہوتے تھے وہ بھی معتزلہ کا ساتھ دیتے تھے، ساکنان اندلس اہل مشرق کی طرح ابو الحسن اشعری کے افکار و معتقدات کے پیرو تھے۔ ہم اگے چل کر بیان کریں گے کہ ان حزم ان دونوں فرقوں کے خلاف تھے۔ لہذا ان مذاہب و آراء سے واقفیت ضروری ہے جو ابن حزم کے پیش نظر تھے اور جن کی تردید میں انہوں نے کتاب المفصل تحریر کی۔

اعتقادات میں ابن حزم کا اعتماد اولین صحابہ و تابعین پر تھا۔ یہ ضروری ہے کہ ہم فکر اسلامی پر آنے والے نظری و فکری ادوار کا جائزہ لیں تاکہ ہم صحیح طور پر ابن حزم کے مسلک کا تعین کر سکیں اور علی و جبر البصیرت بیان کر سکیں کہ ان کا مسلک کیا تھا لہذا فرقہ ہائے اسلامی پر روشنی طوائف ہمارے لئے از بس ضروری ہے۔ چنانچہ ہم سیاسی فرقوں سے اس کا آغاز کرتے ہیں۔

## سیاسی فرقے

**شہادت حضرت عثمان و ظہورِ فتنہ :-** نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے لے کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک جب کہ فسادات رونما ہوئے مسلمان ایک شیرازہ میں منہمک تھے۔ حضرت عثمان کے عہد حکومت میں کچھ لوگ نفسانی خواہشات کی پیروی کرنے لگ گئے تھے جن کے ہاتھوں ان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی کے مطابق یہ فتنے ظہور پذیر ہوئے۔ ان حضور کا ارشاد ہے۔

امیرے بے فتنے بپا ہوں گے ان میں بیچارہ بننے والا کھڑے ہونے والے سے بہتر ہے اور کھڑا بننے والا اچلنے والے سے اچھلے اور چلنے والا بھاگنے والے سے افضل ہے جو ان کی طرف بھاگے گا فتنے کا رخ کریں گے جو شخص فتنہ پروری کے اس دور میں کوئی جانے پناہ پائے تو اس میں پناہ لے لے

سَيَكُونُ فِتْنًا اَنَّا عِدْمِهَا خَيْرٌ مِنْ اَنَّا عَمَّ  
خَيْرٌ مِنَ الْاَنْفِثِ وَالْمَا شَيْءِ  
خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي مَنْ كَسْرَفَ  
لَهَا كَسْتَشْرِفُ فُهْ هَمْنٌ وَ جَدَّ فِيهَا  
مُجِبًا اَوْ مَعَاذًا اَفْلِحْ بِه

فتنہ پروری کا یہی عالم رہا یہاں تک کہ خلیفہ مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے شہادت پائی اس وقت مسلمانوں کا رہا سہا شیرازہ بھی بکھر گیا۔ ہر طرف بغض و عناد کی کارفرمائی تھی۔ ایسے اڑے وقت میں اہل اسلام نے اپنی شیرازہ بندی کے لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چنا۔ اگر دل جاہلی تصبیحات سے پاک ہوتے تو آپ کی خلافت پر اجتماع عام ہو جاتا مگر فتنہ پر دازی کا جو باپٹا ہوا تھا بند نہ ہو سکا۔ شیطان کے دروازے ہر طرف کھل گئے۔ مسلمان تفرق و تجزیہ کا شکار ہوئے اور ایک دوسرے کا گلا کاٹنے لگے۔ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے ماہین ملک شام میں صفین کا واقعہ پیش آیا جس میں حضرت معاویہ نے آپ پر خروج کیا تھا۔ اگر حضرت معاویہ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی دانشمندی اڑے نہ آتی تو باغیوں کا حاکم ہو گیا ہوتا۔ جنگ صفین

کے نتیجے کے طور پر دو حکم مقرر کئے گئے اور اسی طرح خوارج کے فتنے نے سر نکالا۔

**فرقہ ہائے ثلاثہ :-** مسلمان اس کے بعد تین فرقوں میں بٹ گئے۔

اول شیعہ :- وہ مسلمان جو حضرت علی کے طرفدار تھے، آپ کی شہادت تک آپ کے ساتھ رہے اور بعد ازاں حضرت علی کے اہل بیت کے دست راست بنے رہے یہ شیعہ کہلائے۔

دوم اصحاب حضرت معاویہ :- دوسری قسم کے مسلمان وہ تھے جو حضرت معاویہ اور ان کے حاشیوں کے طرفدار تھے۔ انہی میں سے ایک فرقہ ہولبے جسے ناصیبہ کہتے ہیں یہ لوگ حضرت علی اور ان کے اہل بیت کے دشمن تھے۔ ابن حزم چونکہ بنو امیہ سے وابستہ رہے تھے اس لئے انہیں بھی ناصیبی کہا جاتا ہے۔ ان کے رسالہ الصحابہ سے نقل کر کے ہم بتائیں گے کہ اس ضمن میں حق بات کیا تھی۔

سوم خوارج :- تیسرا فرقہ خوارج ہے۔ اس فرقہ کا موضوع خلافت ہے نیز یہ کہ خلافت کا حق وار کون ہے اور کس کی اطاعت افضل ہے۔ پھر انہوں نے سرے سے خلافت ہی کو موضوع بحث قرار دیا کہ آیا خلافت ایک دینی فریضہ ہے یا خالص دنیوی امر ہے اور دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ہم یہاں اس ضمن میں ابن حزم کا فیصلہ نقل کرتے ہیں جسے وہ اجماعی امر قرار دیتے ہوئے "الفصل" میں لکھتے ہیں۔

"جمیع اہل السنۃ، مرجعہ شیعہ اور خوارج کا اس امر پر اجماع ہے کہ امامت واجب ہے۔ امت مسلمہ پر کسی امام عادل کی اطاعت ضروری ہے۔ جو ان میں خدا کے احکام نافذ کرے اور انہیں ان شرعی احکام پر چلائے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے مگر خوارج کا فرقہ الخدات امامت کو ضروری تصور نہیں کرتا بلکہ ان کا خیال ہے کہ مسلمان باہم مل کر متنازعہ امور کا فیصلہ کر لیا کریں۔ اس کے پیرواب کہیں موجود نہیں۔ یہ فرقہ نجدہ بن عمر کثر صفی کی طرف منسوب ہے جو قبیلہ بنو حنیفہ سے وابستہ تھا"

اب ان سیاسی فرقوں میں سے ہم ہر ایک کا مختصر حال بیان کرتے ہیں :-

**شیعہ :-** یہ اسلامی فرقوں میں سے قدیم ترین فرقہ ہے۔ اس کا ظہور حضرت عثمان کے عہدِ خلافت میں ہوا بلکہ بعض مورخین کے نزدیک یہ اس سے بھی قبل ظہور پذیر ہوا۔ اس کی تخم ریزی ان صحابہ میں ہوئی جن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ حضرت علی کو حضرت ابو بکر کی نسبت خلافت کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔ شیعہ کے مذہب کی اساس دو چیزوں پر ہے۔ اول :- اول یہ کہ امامت اساس اسلام ہے۔ کسی نبی کے لئے جائز نہیں کہ وہ غفلت کی بنا پر اسے امت کو تفویض کرے۔ بلکہ امام کا مقرر کرنا اس پر واجب ہے خواہ وہ اس کے اوصاف بیان کرے یا اسے معین کرے۔

دوم :- دوم یہ کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما اظہور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ممتاز اور افضل الصحابہ تھے۔ اس حد تک شیعہ کے تمام فرقے متحد الخیال ہیں۔ دیگر فرقوں میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیعہ کے بعض فرقے حضرت علی کے ہائے میں عراق و بابل سے کام لیتے ہیں۔ بعض اعتدال پسند ہیں۔ معتدل شیعہ حضرت علی کو افضل الصحابہ سمجھتے ہیں مگر وہ حضرت ابو بکر و عمر کی بیعت کو بھی درست خیال کرتے ہیں اور ان کو بڑا بھلا کہتے ہیں۔ حراز کرتے ہیں کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر و عمر کی بیعت کی تھی۔

غالی شیعہ میں سے بعض لوگ حضرت علی کی شان میں بے حد مجاہد سے کام لیتے ہیں اور انہیں منصب نبوت پر فائز کرتے ہیں۔ بعض اس سے بھی ایک قدیم آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ ذات خداوندی حضرت علی میں حلول کر آئی تھی۔ عبد اللہ بن سبا کے متبعین کا خیال یہی تھا۔ اب یہ لوگ کہیں نہیں پائے جاتے۔

شیعہ خلیفہ کے انتخاب میں مختلف اقیال

**نصبِ امام میں شیعہ کا باہمی اختلاف :-** ہیں کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صرف خلیفہ کے اوصاف مقرر فرمادیتے تھے یا شخصی طور پر اس کا متین کرتے تھے۔ اس کے بعد خلیفہ مختار اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو خود مقرر کرتا تھا اور اس طرح آگے تک یہ تسلسل جاری رہتا۔ یہ تمام خلفاء اصل شرع کی جانب منسوب ہوتے کیونکہ خلیفہ اول کو انصورتاً شخصاً خود متین و مامور فرمایا تھا۔

**زید یہ :-** جن شیعہ کا خیال یہ تھا کہ انصورتاً صلی اللہ علیہ وسلم صرف خلیفہ کے اوصاف متین

فرماتے تھے ان کو زید یہ کہا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ حضرت زین العابدین بن حسین کے بیٹے زید کی پیروی کرتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ جو شخص آنحضرت کے بیان کردہ اوصاف کا حامل ہو اور لوگ اس کی بیعت کر لیں تو وہ لوگوں کا امام کہلائے گا۔ حضرت علی کے بعد آنے والے امام میں شیعوں کے نزدیک ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ وہ غامی ہو۔

۲۔ متقی و پرہیزگار ہو۔

۳۔ عالم ہو

۴۔ سخی ہو

۵۔ اپنی امامت کا داعی ہو۔

حضرت زید امام زید کے بھائی محمد باقر اس ضمن میں ان کے خلاف تھے۔ ان کی رائے میں امام کا داعی ہونا شرط نہیں بلکہ ہیں کافی ہے کہ لوگ پہچان کر اس کی بیعت کر لیں۔ وہ اپنے بھائی حضرت زید کو کہا کرتے تھے۔

”اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے والد امام نہ تھے کیوں کہ انہوں نے اپنی خلافت کی کبھی دعوت نہیں دی تھی“

حضرت زید اور ان کے اتباع کا خیال یہ تھا کہ مفضول کی امامت درست ہے۔ قبل ازیں ذکر کردہ اوصاف افضل اور امام کامل میں پائے جاتے ہیں جو دوسروں کی نسبت امامت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔ اگر امامت کے ارباب بست و کشاد کسی ایسے امام کو مقرر کر لیں جو مذکورہ صفات میں سے بعض کا حامل نہ ہو اور لوگ اس کی بیعت بھی کر لیں تو اس کی امامت درست ہے۔ حضرت ابو بکر و عمر کی امامت ان کے خیال میں اسی قاعدہ پر مبنی ہے۔ زید کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جن صحابہ نے حضرت ابو بکر کی بیعت کی ہے۔ وہ کافر نہ تھے۔ وہ بیعت دو مختلف علاقوں میں دو اماموں کے خروج کو جائز تصور کرتے تھے۔ ان میں سے ہر امام کی امامت اپنے علاقہ تک محدود ہوگی بشرطیکہ وہ مذکورہ اوصاف کا حامل ہو۔

۱۔ ابن حزم نے اپنے رسالہ العماہ کی ایک فصل میں حضرت ابو بکر و علی کے مابین موازنہ کیا ہے جسے ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

یہ شیعہ کا اعتدال پسند فرقہ تھا۔ ان کا زاویہ نگاہ یہ تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ  
نہد یہ کے عقائد۔ علیہ وسلم صرف امام کے اوصاف بتا دیتے تھے اور اس کی شخصی تعیین  
 نہیں فرماتے تھے۔ فریق ثانی کا بیان ہے کہ امام کی تعیین شخصی نبی کا کام ہے۔ وہ اس امر پر  
 متجاوز خیال تھے کہ حضرت علی کے بعد حضرت حسن اور ان کے بعد حضرت حسین منصب خلافت  
 پر فائز تھے۔ اس کے بعد آنے والے خلفاء کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے  
 شیعہ کے فرقہ کیسائیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت حسین کے بعد امامت کے حق دار  
کیسائیہ۔ آپ کے علاقے بھائی عمر بن حنیفہ تھے۔ ان کی رائے میں ائمہ معصومین اظہار  
 ہوتے ہیں۔ وہ محمد بن حنفیہ کو زندہ تصور کرتے ہیں جو رضوی کے پہاڑ میں اقامت گزیرے ہیں۔  
 وہ تنازع کے قائل ہیں ان کے خیال میں روح ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں داخل ہو  
 جاتی ہے۔ یہ ہندوؤں کا قدیم عقیدہ ہے۔

وہ خدا کے متعلق "ہذا" کا عقیدہ رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ جب خدا کے علم میں  
 تغیر پیدا ہوتا ہے تو اس کے تحت ذات خداوندی میں بھی تغیر ہوتا ہے۔

امامیہ اثنا عشریہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ  
امامیہ اثنا عشریہ۔ کے بعد امامت کے مستحق آپ کے بیٹے حضرت زین العابدین تھے  
 ان کے بعد محمد باقر پھر جعفر صادق بن محمد باقر پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر علی رضا پھر محمد جواد  
 پھر علی ہادی پھر حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد جواد ہیں امام تھے۔ فرقہ اثنا عشریہ کا خیال  
 ہے کہ مفسرین راء کے شہر میں آپ ایک ترخانہ میں داخل ہوئے اور لوٹ کر نہ آئے  
 یہ امر منتفع فیہ ہے کہ غیبت کے وقت آپ کا سن و سال کیا تھا۔ بعض کے نزدیک چار  
 اور بعض کی رائے میں آٹھ سال کے تھے۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ اس عمر میں آپ ان  
 تمام امور سے آگاہ تھے جن کا جاننا ایک امام کے لئے ضروری ہے لہذا آپ کی اطاعت  
 واجب ہے۔ بعض اثنا عشری یہ بھی کہتے ہیں کہ اثنا عشری علماء اس وقت حکم دیا کرتے  
 تھے۔ اثنا عشری فرقہ ابھی تک موجود ہے۔ ایرانی لوگ بھی اثنا عشری ہیں۔ ان کا ایک  
 فقہی مسلک بھی ہے جس کے اصول منہضط کئے جا چکے ہیں اور ان کی روشنی میں ان کے  
 فروعیات وضع کئے گئے ہیں۔ مصر کے جدید دستوریں بعض دفعات اثنا عشری فقہ سے  
 ماخوذ ہیں مثلاً وارث کو وصیت کرنا۔ حالانکہ اثنا عشری فقہ میں اسے ایک رائے کی حیثیت



حاصل ہے۔ اگرچہ ترجیح یافتہ نہیں ہے۔

اسماعیلیہ شیعہ امامیہ کا ایک فرقہ ہے جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امامینہ اسماعیلیہ ۱۔ امام کی تعیین شخصی طور پر کی جاتی ہے۔ صرف اوصاف بتانے سے نہیں۔ یہ فرقہ اسماعیل بن جعفر صادق بن محمد باقر کی جانب منسوب ہے اس کا خیال ہے کہ جعفر صادق کے بعد ان کے بیٹے اسماعیل امام تھے۔ اسماعیلیہ امام جعفر صادق تک فرقہ اثنا عشریہ سے متفق ہیں، پھر دو قسموں میں بٹ گئے۔ اثنا عشریہ کے نزدیک امام جعفر صادق کے بعد حضرت موسیٰ کاظم امامت کے منصب پر فائز ہوئے۔ اسماعیلیہ کی رائے میں امام جعفر صادق کے بعد ان کے بیٹے اسماعیل امام قرار پائے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسماعیل نے اپنے والد سے قبل وفات پائی تھی پھر وہ اپنے والد کے بعد امام کیسے بن سکتے تھے؟ اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ ان کے والد نے مراحہ ان کا امام ہر تابیان کیا تھا۔ اس تصریح کا فائدہ یہ ہے کہ اپنے والد سے قبل قوت ہر جانے کے باوجود ان کی امامت ان کے لواحقین میں باقی رہے گی۔ اسماعیل کے ذریعہ امامت محمد المکتوم کو ملی وہ ائمہ مستورین میں سے اولین امام تھے۔ اسماعیلیہ کی رائے میں امام تقیہ کے طور پر مخفی بھی رہ سکتا ہے اور اس سے اس کی امامت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ محمد المکتوم کے بعد ان کے بیٹے جعفر مصدق امام بنے پھر ان کے بیٹے محمد حبیب پھر ان کے بیٹے عبداللہ الہدیٰ جو مغرب کے بادشاہ قرار پائے پھر ان کی اولاد مہر سرتابض ہوئی اور اس طرح دولت فاطمیہ وجود میں آئی۔

عراق میں بھی اسماعیلیہ فرقہ کا ظہور ہوا تھا۔ جب وہاں انہیں ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا تو وہ فارس کی طرف بھاگ گئے۔ فارس میں جا کر وہاں کے قدیم عقائد اسماعیلیہ کے عقائد میں گھل مل گئے یعنی اسماعیلیہ نے ان عقائد کو تسلیم کیا۔ بعض مخرف ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ متعدد فرقے اسماعیلیہ کے نام سے موسوم ہوئے یعنی نے اسلام کی حدود سے تجاوز نہ کیا بعض بہت سے غلط عقائد کو اپنا کرا سلام سے بہت دور نکل گئے۔

ان کو باطنیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس نام سے موسوم کرنے کے متعدد اسباب تھے جو ان میں پائے جاتے تھے۔

پہلی وجہ:۔ باطنیہ کہلانے کی پہلی وجہ یہ تھی کہ ان کے خیال میں امام مستور بھی رہ سکتا ہے۔

دوسری وجہ: دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے میں شریعت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن اسی بناء پر انہوں نے الفاظ قرآنی کی بڑی بعیدانہ کارتا و تلبیس کی تھیں۔ ان تاویلات بعیدہ و رکیبہ کو وہ باطن اور لوگوں کے علم کو ظاہر قراریتے تھے۔

تیسری وجہ: تیسری وجہ یہ ہے کہ امام جن اسرار سے واقف ہوا کرتا تھا۔ وہ انہیں پوشیدہ رکھتا تھا۔

چوتھی وجہ: وہ جملہ اعمال میں تقیہ کے قائل تھے۔ وہ اپنے خیالات کو پوشیدہ رکھتے تھے اور صرف اپنی خیالات کا اظہار کرتے جن کے ظاہر کرنے کے لئے حالات سازگار ہوتے تھے۔ ان امور و اسباب کے پیش نظر وہ باطنیہ کہلائے۔

اعتدال پسند اسماعیلیہ کی تعلیمات تین قسموں میں منقسم ہیں:-

پہلی قسم :- خداوند کریم کی جانب سے ائمہ کو معرفت کا خصوصی فیضان ہوتا ہے اور وہ اپنی اہمیت کے پیش نظر لوگوں پر فائق ہوتے ہیں۔ وہ علمی خصوصیات سے بہرہ ور ہوتے ہیں لوگ اس علم سے عاری ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان شرعی امور کو بھی جانتے ہیں جن سے لوگ نااہل محض ہوتے ہیں۔

دوسری قسم :- دوسرا یہ کہ امام کا ظاہر اور معروف ہونا ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مستور و مخرب ہو جائیں۔ ہر امام واجب الطاعت ہوتا ہے اور وہ ایسا پیشوا ہوتا ہے جس کی اطاعت کر کے لوگ رشد و ہدایت پاسکتے ہیں۔ نیز یہ کہ اگر ایک زمانہ میں اس کا ظہور نہ ہو تو وہ آئندہ زمانوں میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے اور اس کے ظاہر ہونے سے قبل قیامت بھی قائم نہیں ہو سکتی۔

تیسری قسم :- اسماعیلیہ کی تیسری تعلیم یہ تھی کہ شریعت کا ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن۔ باطن حقیقی کا رازدان صرف امام ہوتا ہے جسے خداوند کریم نے نور معرفت سے بہرہ ور کیا ہوا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام کسی کے سامنے جواب دہ نہیں اور نہ کسی شخص کو اس پر تنقید کرنے کا حق حاصل ہے بلکہ اس بات کی تصدیق و تائید کرنا ضروری ہے کہ جو کچھ وہ کر رہا ہے درست ہے اور اس میں ہلائی کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے۔ اسی بناء پر اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ ائمہ معصوم عن الخطا ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو گناہ ہم کرتے ہیں

وہ ان کا ارتکاب نہیں کرتے بلکہ مقصد یہ ہے کہ جن کاموں کو ہم اپنی طرف نسبت کر کے گناہ تصور کرتے ہیں عین ممکن ہے کہ انہ کے نورِ معرفت کی روشنی میں وہ کام ان کے لئے معیوب نہ ہوں بلکہ جائز ہوں، اگرچہ لوگوں کے لئے ناروا ہوں۔

اس اندازِ فکر کو کفرِ قطعی قرار نہیں دے سکتے۔ البتہ قرآن حکیم اور سنتِ صحیحہ میں یہ کہیں مذکور نہیں۔ اسی طرزِ فکر و نظر کے نتیجے میں بہت سے غالی لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اسلام کا برا اپنی گردن سے اتار پھینکا اور اس کی حدود سے تجاوز کر گئے فرقہ اسماعیلیہ میں سے باطنیہ بھی ہوئے ہیں جنہوں نے اس فرقہ کے مسلک و منہج کو بے بنیاد اور دوراز کار خیالات کے نشر و اظہار کا ذریعہ بنایا۔

یہ ہیں شیعوں کے مختلف فرقے جن کا ذکر ہم نے بالا ختصار کیا ہے کیوں کہ ان کا تفصیلی تذکرہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم نے ان کی جانب اس لئے اشارہ کیا ہے کہ ابنِ جریر نے اپنے رسالہ الصحاح میں ان کے اقوال کی تردید کی ہے نیز اس لئے کہ انہوں نے اپنی کتاب الفِصل میں بڑے شرح و بسط سے شیعوں کے عقائد ذکر کر کے ان کا بطلان ثابت کیا ہے جیسا کہ اپنے موقع پر ذکر کیا جائے گا۔

## خوارج

یہ تیسرا فرقہ ہے جس نے اسلامی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا۔ خوارج کے متعدد فرقے تھے جن پر ہم مختصر روشنی ڈالیں گے۔ یہ فرقہ اپنے افکار و معتقدات کی تائید و تصدیق اور ان کی حمایت کا فریضہ ادا کرنے میں بڑا متشدد واقع ہوا تھا۔ جب پہلے پہل حکیم کا مسئلہ عرض ظہور میں آیا تو حضرت علی کے لشکر سے خوارج کا آغاز ہوا۔ یہ پہلے حکیم کے حق میں تھے بلکہ انہوں نے حضرت علی کو حکم کا فیصلہ تسلیم کرنے پر مجبور کیا تھا پھر اس نظریہ کی مخالفت کرنے لگے اور اسے کفر قرار دیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ حکم صرف خدا کی ذات سے ہے جو مسئلہ خداوند تعالیٰ سے متعلق ہے۔ اشخاص و رجال اس میں فیصلہ صادر نہیں کر سکتے۔ انہوں نے حضرت عثمان سے برأت کا اعلان کر دیا تھا۔ اور یہ بھی کہا تھا کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قبول حکیم سے توبہ نہ کی تو ہم ان سے بھی بری ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس امر کا اعتراف کرنا ہو گا کہ حکیم کو قبول کر کے وہ کافر ہو گئے تھے اور اب انہوں نے اس سے توبہ کر لی ہے۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ خلیفہ تمام مسلمانوں میں سے انتخاب کیا جاسکتا ہے۔ کسی قبیلہ اور خاندان کی تخصیص ضروری نہیں۔ خوارج کے فرقہ انجرات کا نقطہ نظریہ تھا کہ دینی اعتبار سے خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں بلکہ یہ ایک دنیوی کام ہے۔ اگر خلیفہ کے بغیر مسلمانوں کا کام حل ہو سکتا ہو تو بلا خلیفہ رہنے میں کوئی دینی حرج نہیں۔ ہم ابن حزم کا کلام اس ضمن میں نقل کر چکے ہیں۔

خوارج کا نازیبا نگاہ یہ تھا کہ کیا ٹرکام مرتکب گناہ گار ہے۔ وہ چھوٹے بڑے گناہوں میں تفریق و امتیاز نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ سب کو کافر قرار دیتے تھے۔ خوارج کا فرقہ ابانیت گناہ گاروں کو ناپاس گزار اور کافر نعمت سمجھتا تھا۔ وہ ان کو اہل قبیلہ تصور کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خوارج اپنے مخالفین کو جو ان کے ہمنواز تھے کافر سمجھتے تھے۔

۱۱۱) انزابرقہ۔ جبکہ قبل ازیں ہم بیان کر چکے کہ خوارج کے متعدد فرقے ہیں۔ ان سب

میں متشدد ازار قہر ہیں۔ یہ نافع بن ازارق کی پیروی کرتے ہیں جو بنو حنیفہ کے قبیلہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے عقائد یہ ہیں :-

(ا) جو مسلمان ان کے ہم خیال نہیں وہ مشرک ہیں بلکہ ان کی اولاد بھی مشرک ہے۔

(ب) ان کے مخالفت ابدی جہنمی ہیں اور ان کا ملک دارالغریب ہے۔

(ج) مخالفین اور ان کے بیوی بچوں کو قتل کرنا اور قیدی بنانا جائز ہے۔

(د) کسی خارجی کو غیر خارجی لوگوں میں اقامت گزین رہنا روا نہیں ورنہ وہ بھی کافر ٹھہرے گا۔

(ذ) ان کے خیال میں انبیاء سے بھی کیا ٹھکانا کا صدور ممکن ہے۔

(س) قرآن میں زانی کو جرم کرنے کا حکم مذکور نہیں لہذا اسے صرف کوڑوں کی سزا دی جاسکتی ہے۔

(ص) صدقہ عقیقت عورت پر بہتان لگانے کی صورت میں لگائی جاسکتی ہے مگر مرد پر بہتان لگانے کی صورت میں یہ نہیں دی جاسکتی۔

یہ قبیلہ بنو حنیفہ کے نجدہ بن عوفیر کے پیرو تھے۔ جو خوارج اپنے

(۲) النجرات :- مخالفین سے رطتے نہ تھے۔ یہ فرقہ ازارقہ کے علی الرغم، ان کے

کفر کے قائل نہ تھے۔ ان کے خیال میں مخالفین کے بچوں کو قتل کرنا روا نہیں۔ البتہ معاہدین اور ذمی لوگوں کے قتل کو جائز تصور کرتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ خلیفہ کا تقرر دینی اعتبار سے ضروری نہیں بلکہ دنیوی مصالح کے پیش نظر اسے مقرر کیا جاتا ہے اگر ضرورت کا تقاضا ہو تو مقرر کر لیا جائے۔ ورنہ لوگ اپنے امور خود نپٹا لیا کریں۔

یہ زیاد بن اصف کے پیرو تھے۔ یہ اپنے انکار و نظریات میں ازارقہ

(۳) الصفریہ :- سے کم درجہ لیکن دوسروں کی نسبت متشدد تھے۔ یہ کبار کے ارتکاب

کرنے والوں کے ہاں سے اختلاف رکھتے تھے اور ان کو مشرک نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان میں سے بعض کا خیال یہ تھا کہ جن گناہوں کے ہاں میں قرآن مجید میں حد

کا ذکر آیا ہے وہ اسی نام سے موسوم ہو گا جو خدا نے ان کے لئے مقرر کیا ہے۔ مثلاً سابق

اور زانی وغیرہ۔ جن گناہوں کی حد مقرر نہیں کی گئی ان کا مرتکب بے شک کا فر ہے۔ بعض

صفریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ گناہ پر جب تک حاکم حد جاری نہ کر دے اس وقت تک اس

کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔ اسی بنا پر ایسے کبار کا ارتکاب کرنے والے کو جس میں حد نہ ہو وہ کافر قرار نہیں دیتے تھے۔

(۴) عجاردہ:- کے اعتبار سے فرقہ جذرات سے قریب تر ہیں۔ ان کے نزدیک جنگ سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ ہجرت کو فضیلت پر محمول کرتے تھے اور فرض نہیں سمجھتے تھے، مخالفت کا مال ان کے نزدیک اس وقت تک مال غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا جب تک اسے موت کے گھاٹ نہ اتار دیا جائے۔

عجاردہ کے یہاں متعدد امور میں اختلاف رونما ہوا اور وہ کئی فرقوں میں بٹ گئے۔ متنازع فیہ امور میں سے کچھ قضا و قدر سے متعلق تھے نیز یہ کہ مخالفین کے بچوں سے قبل از بلوغت تعرض کیا جائے گا یا نہیں؟

(۵) اباضیہ:- یہ لوگ عبداللہ بن اباض کے پیرو تھے۔ یہ فرقہ خارجیوں میں اعتدال پسند تھا اور فکرو رائے میں عام مسلمانوں سے قریب تر تھا، ان کا دامن غلو اور انتہا پسندی سے پاک تھا اور مسلک اعتدال پر گامزن تھے۔ ان کے عقائد یہ تھے:-  
(۱) غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن البتہ انہیں کفرانِ نعمت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے کافر کہا جائے گا۔

(ب) غیر خارجی مسلمانوں کا چوری چھپے خون یہاں حرام ہے ہاں علانیہ انہیں قتل کیا جا سکتا ہے۔ ان کا ملک دارالتوجید کہلائے گا۔ البتہ سلطان کی لشکر گاہ اس سے مستثنیٰ ہوگی۔

(ج) غیر خارجی مسلمانوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے آلاتِ جنگ، گھوڑوں اور جانوروں کو نیز ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو، مالِ غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ انہیں قتل نہیں کیا جائے گا۔

فرقہ اباضیہ کے ان انکار و آراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے اور اپنے مخالفوں کے نسبتاً رواداری کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ مغربی صحراؤں اور بلادِ مغرب کے بعض علاقوں میں یہ اب تک موجود ہیں۔

خوارج ظاہری نظر و فکر کے موجد کی حیثیت سے :- اقبال ذکر کر کے ان کی

تردید کی ہے۔ علماء اندلس سے متعلق آپ نے جو رسالہ تحریر کیا ہے اس میں وہ ذکر کرتے ہیں کہ سرزمین اندلس خوارج کے وجود سے خالی تھی۔ ہم نے مختصراً خوارج کا ذکر اس نئے کیا ہے تاکہ ابن حزم کی کتاب "الفصل" کا قاری جان لے۔ خوارج کے تذکرہ کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ابن حزم نے کتاب و سنت کی تشریح و توضیح میں خالص ظاہری مسلک کو اختیار کیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ حضرت علیؓ کے بارے میں "لا حکم الا للہ" کو کہ خوارج نے ظاہری انداز فکر کا منگ بنیاد رکھا تھا۔

ہمارا یہ مقصد نہیں کہ ابن حزم خوارج کی طرح جاہدہ مستقیم سے منحرف تھے یا خوارج کی طرح نصوص کتاب و سنت کا ظاہری مطلب مراد لینے میں بیاندہ آمیزی سے کام لیتے تھے، یا خوارج کی طرح اپنے مخالفین کی تکفیر کرتے تھے۔ بلکہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خوارج اولین لوگ تھے جنہوں نے ظواہر کتاب و سنت سے وابستہ رہنے کی بنا ڈالی اور یہ امر خوارج اور ابن حزم کے مابین مشترک طور پر پایا جاتا ہے، کامل مشابہت و مماثلت ثابت کرنا ہمارا مقصد نہیں۔



## مسلمانوں کے اعتقادی فرقے

اعتقادی مسائل میں ابن حزم کے موضوع زیر بحث کی اہمیت و ضرورت، نظریات سے آگاہ ہونے کے لئے ان فرقے ہائے اسلامی سے آشنا پیدا کرنا انہیں ضروری ہے جو ابن حزم کے پیش رو تھے۔ اور جنہوں نے اعتقادیات کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ ابن حزم نے ان کے کن احوال سے اظہار اتفاق کیا اور آپ کے اختیار کردہ مسئلے منہاج اور ان کے پیش رو فرقہ جات میں کس حد تک فرق و امتیاز پایا جاتا ہے۔ بلاشبہ اندلس میں علم الکلام کے ماہر علماء موجود تھے اور ان کی تعداد بھی اچھی خاصی تھی جیسا کہ علماء اندلس سے متعلق اپنے رسالہ میں ابن حزم ذکر کرتے ہیں۔ ابن حزم نے علماء علم الکلام کے آراء کی تنقید و تردید میں کافی نام پایا ہے۔ ان کے شغل مطالعہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح آپ فقہی مسائل میں ظاہری المسلک تھے اسی طرح اعتقادیات میں بھی ظاہری بن گئے۔ آگے چل کر مناسب موقع پر اس کی تفصیل آئے گی۔ ہم بتائیں گے کہ علماء سلف میں ابن حزم کا مقام کیا تھا اور متاخرین پڑھتوں نے کیا اثر ڈالا؟ لہذا فرقے ہائے اعتقادی کا باہمی فرق اور ان کے افکار کا خلاصہ بیان کرنا ہمارے لئے از بس ناگزیر ہے۔ چنانچہ ہم اعتقادی فرقوں کا حال بیان کرتے ہیں:-

**مُتَنَازِعٌ فِيهَا مَسَائِلٌ** پورے دور سلطنت میں جن سیاسی اختلافات نے سر اٹھایا تھا، اس کے پہلو پہلو اعتقادیات میں بھی اختلاف پیدا ہونے لگا تھا۔ مثلاً تقدیر کا مسئلہ اہم ہے وہی مسئلہ ہے جس کا سودا قدیم مذاہب کے لوگوں کے سر میں سما یا تھا اور مشرکین بھی اس سے ناواقف نہ تھے۔ وہ کہا کرتے تھے

«وَكُلُّ شَيْءٍ اللَّهُ مَا عَيْسَىٰ نَامُوسٌ      اگر مشیت ایزدی کا تقاضا نہ ہوتا تو ہم اور

قَدْ يَدَّبُّهُ مِنْ شَيْءٍ بِرَأْسِهِ وَلَا آيَاءَ نَادِيًا كَلَّا حَتَّىٰ نُنَازِلَهُ  
مِنْ شَيْءٍ بِرَأْسِهِ (قرآن کریم) کسی چیز کو حرام قرار دیتے۔

حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت کے آغاز اور آپ کے بعد مثلہ تقدیر بہت زور پکڑا گیا تھا۔ لوگ عام طور سے کہا کرتے تھے کہ اگر ہر کام خدا کی تقدیر سے ہوتا ہے تو ثواب و عقاب کس بنا پر ہوگا؟ جہم بن صفوان اولین شخص تھا جس نے کہا کہ خدا کے ارادہ کے سامنے انسان کا ارادہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ انسان میں قوتِ ارادی پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس سے بہرہ یاب کیا ہے تاکہ وہ اپنے ارادہ میں آزاد ہو۔ اسی حریتِ ارادہ کی بنا پر اس کو اپنے اعمال کی سزا ملے گی۔ یہ کہنے والے معتزلہ تھے۔

پھر کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کے بائے میں اختلاف رونما ہوا کہ آیا وہ صاحبِ ایمان، اناسی یا خارج از اسلام کافر ہیں؟ یا اس کے بین بین ہیں۔ پہلا قول مسلمانوں کا تھا، دوسرا خوارج اور تیسرا معتزلہ کا۔ جو تھے گروہ کا خیال تھا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا جس طرح کفر کی موجودگی میں غایبیت و اعمال بے کار ہیں۔

اسی طرح صفاتِ باری تعالیٰ اور خلقِ قرآن کے مسائل اُبھرے۔ ان تنازعات کو پیا کرنے والے اموی دور میں جہم بن صفوان اور جعد بن درہم تھے۔ مامون الرشید کے عہدِ خلافت میں یہ فتنہ اُدبج کمال کو پہنچا اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں بے حد مدد و استقامت کا مظاہرہ کیا۔ یہ مسائل عمیق مطالعہ کے محتاج تھے۔ ابن حزم نے انہیں پورے غور و خوض سے مطالعہ کر کے بعض لوگوں کی مخالفت کی اور بعض سے اظہارِ موافقت کیا۔ لہذا فرقہ ہائے اعتقادی کا مختصر تذکرہ ہم اے لے بیے ضروری تھا۔

صحابہ کے آخری عہد میں مسلمانوں نے مثلہ تقدیر اور خدا کی قدرت و **جبر** پر یہ ارادہ کے مقابلہ میں انسانی قدرت کے ایسے مسائل پر غور و خوض کرنا شروع کر دیا تھا۔ مگر وہ ان مسائل میں زیادہ فکر و تامل سے کام نہ لیتے تھے بلکہ صرف کتاب و سنت کی پیروی کا دم بھرتے تھے۔ جب صحابہ کا مبارک زمانہ ختم ہوا اور مسلمان مذاہبِ قدیمہ کی حامل اقوام سے ملنے جلنے لگے تو ایسی کھٹوں کا دائرہ وسیع ہوا اور مسلمان ان میں حصہ لینے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اختلاف کا شکار ہو گئے۔

جبر کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے اور جو افعال بظاہر اس کی طرف منسوب ہیں ان سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔ اس فرقہ کا مرکزی نقطہ نظریہ تھا کہ نبی سے افعال کو نفی کر کے انہیں ذات خداوندی کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان میں افعال کو ایسے پیدا کر دیتا ہے جیسے نباتات حرکت کرتے ہیں۔ درخت پھل لاتا ہے، پانی جاری ہوتا ہے، آسمان ابر اُرد ہوتا ہے، بارش برستے لگتی ہے، زمین پر پھل پھول اگتے ہیں اور نباتات کا ظہور ہوتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس فرقہ کا اولین داعی ایک یہودی تھا۔ بعض کے نزدیک اس کا داعی اول جعد بن درہم تھا جس نے مشرک خلق قرآن کی بنا طالیؑ جعد بن درہم نے یہ نظریہ شام کے ایک یہودی سے اخذ کیا۔ اس نے اسے بصرہ میں خوب پھیلا یا۔ پھر بنو امیہ کے عہد خلافت میں جعد سے یہ عقیدہ جہم بن صفوان نے سیکھا جس نے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی کوشش کی۔ یہی وجہ ہے کہ جہم کی طرف نسبت کر کے اس فرقہ کو جہمیہ بھی کہتے ہیں، جہم نے بلاد فارس و خراسان کو اس نظریہ کی توسیع و اشاعت کے لئے بڑا سازگار پایا اور یہ مذہب وہاں خوب پھیلا پھولا۔ کیوں کہ قبل از اسلام وہاں اس قسم کے عقائد پائے جاتے تھے۔

**جہم بن صفوان کے عقائد**۔ جہم بن صفوان جبریہ کے علاوہ مندرجہ ذیل عقائد کی دعوت بھی دیتا تھا۔

- ۱۔ جنت و دوزخ آخر فنا سے ہکنا رہوں گے۔
- ۲۔ خدا کا علم اور کلام دونوں حادث ہیں۔
- ۳۔ خدا تعالیٰ حیات سے موصوف نہیں، کیونکہ یہ حوادث کے اوصاف میں سے ہے۔
- ۴۔ بروز قیامت رُزیت باری تعالیٰ کی نفی۔
- ۵۔ قرآن مخلوق ہے۔

ویسے تو بہت سے لوگ ان خیالات میں جہم کے ہمنوا ہو گئے تھے مگر جہمیہ کا امتیازی

ملہ جعد بن درہم کو ائمہی خلافت میں قتل کیا گیا تھا اسے خالد بن عبداللہ قسری نے قتل کیا جو بنو امیہ کی طرف سے خراسان کے والی تھے۔

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 نعل۔ علماء سلف و خلف سب جبر پر ہی تردید کے لئے آگے بڑھے۔ بعض علماء کے خیالات ان سے ملتے جلتے تھے۔ اگرچہ ان کا مسلک و منہج جداگانہ نوعیت کا تھا۔ بعض علماء ایسے تھے جو کلیتہً جبر پر کے خلاف تھے۔ اور کسی بات میں ان سے ہم آہنگ نہ تھے۔

یہ فرقہ انسانی ارادہ کے اعتبار سے جبر پر ہی کی ضد تھا۔ جبر پر ہی کی طرح اس فرقہ کے مؤرخین نے بھی اموی عہد میں بال و پر نکالے۔ ابتداً معتزلہ نے دو باتوں کا اظہار کیا۔ اول :- اول یہ کہ انسان اپنے انحال کا خالق ہے اور اپنے جملہ انحال میں مختار ہے۔ اسی بناء پر اسے شرعی احکام کا مکلف قرار دیا گیا ہے۔ اس عقیدہ کی نشر و اشاعت میں عیسیٰ بن مسیح نے بڑا حصہ لیا۔ وہ عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں اس کی دعوت دیا کرتا تھا بلکہ وعظ و نصیحت کے طور پر انہیں خطوط بھی لکھا کرتا تھا۔ اس کی داعیانہ جدوجہد کا یہی عالم رہا، یہاں تک کہ ہشام بن عبدالملک اموی نے اسے قتل کر دیا۔

دوم :- معتزلہ کا دوسرا مشہور نظریہ یہ تھا کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ فاسق ہے۔ گویا کفر و اسلام کے بین بین ہے۔ ایسا شخص جنت میں نہیں جائے گا۔ کیوں کہ اس نے اہل جنت ایسے اعمال انجام نہیں دیئے۔ چونکہ یہ اسلام کا اظہار کرتا ہے اور کلمہ گو ہے لہذا اسے مسلم کہتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں البتہ اسے مومن نہیں کہا جاسکتا۔

معتزلہ کا یہ نظریہ کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا نہ کافر ہے نہ مومن بلکہ اس کا مرتبہ ان دونوں کے درمیان ہے اس میں ابن حزم کے عصر و عہد کی جھلک نظر آتی ہے۔ حضرت علی کے عہد خلافت کے اواخر اور اموی عہد میں گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ مختلف فرقے اس ضمن میں مختلف خیالات رکھتے تھے اس مسئلہ سے متعلق خواجه کے بعض اقوال ہم نقل کر چکے ہیں۔

علماء تابعین میں سے حضرت حن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مرتکب کبائر منافق ہے مومن نہیں۔ مر جئہ یہ کہتے تھے کہ ایمان کی موجودگی میں گناہوں سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا جس طرح کفر کے ہونے ہونے طاعات و اعمال عبث ہیں۔ بخلاف انہیں جہور

مسلمان اسے گنہگار مومن قرار دیتے تھے۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اس کے بُرے اعمال کا محاسبہ کریں گے اللہ یہ کہ وہ تائب ہو جائے یا خداوند تعالیٰ اپنی رحمت بیکراں کے باعث اسے معاف کر دیں۔ لہذا اس میں ذرا بھرجرت و استغاب نہیں پایا جاتا کہ معتزلہ نے ایک درمیانی راستہ اختیار کر لیا ہو کہ وہ نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ اس کا مرتبہ ان دونوں کے درمیان ہے۔

یہ معتزلہ کے ابتدائی عقائد تھے۔ مگر یہ فرقہ بڑا ترقی پسند **معتزلہ کے اصولِ خمسہ** :- اور متحرک تھا کسی ایک بات پر رک جانے کا عادی نہ تھا۔ آخر کار معتزلہ نے اپنے عقائد کو پانچ امور میں محدود و محصور کر دیا۔ ابوالحسن خیاط نے کتاب الانصار میں ان کا خلاصہ تحریر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :-

”کوئی شخص جب تک ذیل کے اصولِ خمسہ کا معتقد نہ ہو معتزلی کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔ وہ اصولِ خمسہ یہ ہیں :

۱۔ توحید

۲۔ عدل

۳۔ وعد و وعید

۴۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اقرار

۵۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر

امام ابوالحسن اشعری اپنی کتاب ”مقالات الاسلامیین“ میں توحید کی وضاحت **اب توحید** کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شبیبہ و نظیر سے پاک ہے اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔ اس کی سلطنت میں کوئی جھگڑا کرنے والا نہیں۔ لوگ جن واقعات و حادثات سے دوچار ہوتے ہیں خدا کی ذات ان سے پاک ہے۔ وہ مفزات و منافع دونوں سے بے نیاز ہے۔ وہ لذت و سرور اور نقص و عجز سے پاکیزہ ہے۔ وہ عورتوں کو چھونے سے منزہ ہے۔ نہ اسے بیوی کی ضرورت ہے نہ بچوں کی“

معتزلہ اپنے اسی قاعدہ کی بنا پر (الف) قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کو محال

سمجھتے تھے کیوں کہ اس سے خدا کی جمائینت اور جہت لازم آتی ہے (ب) اور یہ کہ صفات ذات سے غیر نہیں ہیں ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا (ج) اس پر مبنی قرار دیتے ہوئے وہ قرآن کو مخلوق سمجھتے تھے کیونکہ وہ صفت کلام کو خدا کی صفت تسلیم نہیں کرتے تھے۔

۳۲۔ عدل :- لوگ خدا کے اوامر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جاتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث جو اللہ نے انہیں ودیعت کر رکھی ہے۔ خدا وہی حکم دیتا ہے جس کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اسی بات سے روکتا ہے جسے بڑا سمجھتا ہے۔ برائی کی جس کا اس نے حکم دیا اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ بُرائی اچھی نہیں جس سے اس نے روکا ہے وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ ان سے کام چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔

۳۳۔ وعدو و عید :- کہ کبیرہ گناہ کے مرتکب کی توبہ کے بغیر مغفرت نہیں کرتا۔  
 معتزلہ کے شیخ واصل بن عطاء نے اس کی یوں  
 ۳۴۔ کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ :- وضاحت کی ہے :-

”ایمان عبارت ہے خصال خیر سے جب یہ کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ مومن ہے۔ مومن ایک تو صیغی نام ہے۔ چونکہ فاسق میں خصال 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 اعمال خیر بھی اس میں موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو اور توبہ نہ کی ہو تو وہ دوزخی ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے، ایک فریق جنت میں ہو گا اور دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم دیا جائے۔ اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔“

۳۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر :- معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

مومنوں پر واجب ہے تاکہ دعوت اسلام اور ارشاد و تبلیغ کی نشر و اشاعت کی جائے جیسے بھی بن پڑے تقریر و تحریر سے ہو یا سیف و سنان سے جیسا بھی صورت حال کا تقاضا ہو۔  
 بیان عقائد میں معتزلہ نقلی دلائل کے بجائے عقلی براہین و  
معتزلہ کا طرز استدلال :- دلائل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آثار عقل پر ہی اعتماد کا نتیجہ  
 تھا کہ معتزلہ اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ علامہ شہرستانی  
 ائٹل و ائٹل میں لکھتے ہیں۔ معتزلہ کہا کرتے تھے:-

”سب معارف (عقائدی مسائل) عقل سے سمجھے جاسکتے ہیں اور واجب ہے  
 کہ عقل ہی سے ان میں غور کیا جائے۔ مثلاً نقل (وحی) کے وارد ہونے سے  
 پہلے ہی معلوم تھا کہ عمن کا شکر ادا کرنا ضروری ہے۔ حسن اور قبح، حسن اور قبح  
 کی دو ذاتی صفات ہیں۔“  
 شیخ المعتزلہ علامہ جُبائی کا قول ہے:-

”ہر وہ معصیت 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 دیر سے بیخ قرار پائے گا۔  
 لیکن جس گناہ کے بائے 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 ذات  
 خداوندی کو نہ جانا اور اس کے مخالفت عقیدہ رکھنا۔ بینہ اسی طرح اگر کسی بات  
 کا اللہ نے امر کر دیا ہے تو وہ حکم الہی کے باعث حسن ہو جائے گا۔ اگرچہ  
 عقلاً اس کو ممنوع ہونا چاہیے تھا اور جو احکام ہوں ہی ایسے کہ ان کا حکم دینا  
 اللہ تعالیٰ کے لئے ضروری تھا وہ بذات خود حسن ٹھہریں گے۔“

معتزلہ کا خدا کے لئے وجوب صلاح کا نظریہ اسی پر مبنی ہے۔ جو معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے  
 ہیں کہ خدا سے وہی بات صادر ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پیلور رکھتی ہو لہذا ”اصلاح“ اس  
 کے لئے واجب ٹھہری کیوں کہ اللہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے یہ محال ہے کہ وہ کوئی غیر صالح  
 فعل کرے۔

معتزلہ فلاسفہ اسلام تھے :- ہیں کہ وہ فلسفہ سے متاثر ہوئے تھے جس کی عیاسی  
 معتزلہ کے افکار و اراک اس حقیقت کی غمازی کرتے



دور میں بڑی گرم بازاری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ کی راہ پر چلنے والا ہر عالم یہ محسوس کرتا ہے کہ فرقہ ہائے اسلامی میں سے صرف معتزلہ ہی فلسفہ کی طرف میلان رکھتے تھے۔ معتزلہ کے اکثر علماء فلسفیانہ دراسات میں مشغول و مہمک رہتے تھے۔ کسی حد تک فلسفہ کا مطالعہ کرنے کے لئے وہ مجبور بھی تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا سامنا مخالفین اسلام سے ہوتا تھا جن میں فلاسفہ بھی پائے جاتے تھے۔ لہذا اعداء اسلام کے مقابلہ میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے معتزلہ نے بھی فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کیا اور ان کے قواعد سیکھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ درحقیقت فلاسفہ اسلام تھے جنہوں نے انہماک کے اعتراضات کی مدافعت کی۔

عباسی خلافت کے ابتدائی دور میں معتزلہ کو خلفاء کا تقرب تاریخ اسلام اور معتزلہ حاصل رہا۔ کیوں کہ زنادقہ کے خلاف نبرد آزما ہونے کے لئے خلیفہ مہدی کو معتزلہ کی ضرورت تھی۔ الخاد وزندقہ کے دعویٰ سیاسیات سے مل جل کر ایسی فضا پیدا کر رہے تھے جو فارس کی قدیم عظمت و مجد اور آریان قدیم کے نشو و ایجا کے مقتضی تھے۔

خلیفہ مامون الرشید اپنے آپ کو معتزلی شمار کرتا تھا اور ان کا دست راست بنا رہا تھا مامون نے معتزلہ میں سے امراء و وزراء کاتب اور اعموان و انصار بنا لئے تھے۔ مامون کے بعد معتصم اور واثق باللہ بھی اسی راہ پر گام زن رہے۔ ان تینوں نے امام اہل الحدیث حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ پر بڑے مظالم توڑے اور انہیں عقیدہ خلق قرآن پر مجبور کرنا چاہا مگر وہ نہ مانے اگرچہ آپ قرآن کو قدیم بھی نہیں مانتے تھے جیسا کہ آپ کے متعلق مشہور کیا جاتا ہے۔ جب خلیفہ متوکل کا دور آیا تو اس نے امام بن حنبل سے بیک جنبش قلم سب تکلیفیں رفع کر دیں۔ اور معتزلہ کو جرد و تشدد کا نشانہ نہ بنایا۔ پھر مروزر زمان سے معتزلہ کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی۔ اگرچہ شیوعہ کے یہاں ان کی وقعت باقی رہی ابن ابی الحدید کا بیان ہے کہ اشاعری فرقہ کے شیوعہ عقائد میں معتزلہ کے آراء سے احتجاج کرتے ہیں۔

بعض عباسی خلفاء کے عہد خلافت میں معتزلہ کا جو دستہ بہت بڑھ اشاعرہ و ماتریدیس گیا۔ اس دور میں کوئی معروف فقیہ مشہور محدث اور امام متبوع ایسا نہ تھا جو اپنے طرز فکر کی بنا پر ظلم و ستم کا نشانہ نہ بنا ہو۔ یہاں تک کہ اس ابتلاء عام کے

پیش نظر لوگ یہ بھول گئے تھے کہ معتزلہ اسلام کی مدافعت میں پیش پیش ہیں، معتزلہ کا فتنہ اس قدر ہمہ گیر تھا کہ صرف وہی شخص اس سے محفوظ رہ سکا جو ان کا ہمنوا تھا، جب خلیفہ متوکل سرگردا نے خلافت ہوا تو اس نے معتزلہ کو قریب بارگاہی سے دُور کر کے ان کے اعداء کو شرف باریابی عطا کیا۔ جس سے معتزلہ کی عظمت و شوکت جاتی رہی، اور علماء و فقہاء ان کے مقابلہ کے لئے میدان مناظرہ میں اتر آئے۔ عوام الناس ہی علماء کی حمایت کا فریضہ ادا کرتے تھے۔

**ابو منصور ماتریدی :-** در عظیم شخص متقدم شہود پر صلہ گر ہوئے جو صدق نظر قوت لائل اور کثرت اتباع کے اعتبار سے ممتاز تھے۔ ان میں سے ایک ابو منصور ماتریدی تھے۔ اور دوسرے ابو الحسن اشعری۔ یہ دونوں محدثین و فقہاء کے عقائد و مسائل کی طرف دعوت دیتے تھے۔ امام ابو منصور ماتریدی ماترید نامی بستی میں پیدا ہوئے جو سمرقند کے مضافات میں واقع ہے۔ آپ نے فقہ حنفی کا مطالعہ کیا اور اس میں اس قدر مہارت حاصل کی کہ ماوراء النہر کے علاقہ میں مرجع انام قرار پائے، لوگ فقہ و اصول اور دیگر علوم دینیہ کی تحصیل کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے، آپ نے اصول میں "کتاب الجدل" اور فقہ میں "کتاب ماخذ الشرعیہ" تصنیف کیں۔ پھر علم کلام میں شہرستانی اور اس میں ایک مستقل مکتب فکر کے بانی قرار پائے۔ جو اشعری مسلک کے قریب ہے۔ اہل فراسان زیادہ تر ماتریدی المسلک ہیں۔ ہمارے اتنا فخرم شیخ محمد عبدہ نے العقائد المعصنۃ کے حواشی میں تحریر کیا ہے کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے مابین تیس مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مگر اکثر علماء کا خیال ہے کہ یہ جزئی مسائل ہیں ان میں صرف لفظی اختلاف پایا جاتا ہے اور یہ دونوں مسلک غایات و مقاصد کے اعتبار سے متحد ہیں۔ ماتریدی نے علم کلام میں مندرجہ ذیل کتابیں تصنیف کیں۔

۱۔ کتاب الرد علی الکلبی المقرن۔

۲۔ کتاب ادھام المعتزلہ۔

۳۔ کتاب الرد علی الفرامطیہ

امام ماتریدی ۳۳۲ھ میں فوت ہوئے۔

**امام اشعری**۔ علم کلام میں معتزلہ کے شیخ جہانی کے شاگرد تھے۔ امام اشعری چونکہ بڑے طلیق اللسان تھے اس لئے اپنے شیخ کی موجودگی میں ان کی طرف سے مناظرہ کرتے تھے جہانی تقریری مناظرہ بڑی کامیابی سے کرتے تھے مگر تقریری بحث دھدل میں زیادہ ماہر نہ تھے اگرچہ امام اشعری معتزلہ کے تربیت یافتہ تھے۔ مگر اپنے افکار و آراء میں ان سے دُور ہوتے چلے گئے۔ آخر کار محدثین و فقہاء کے ہمنوا بن گئے۔ اگرچہ آپ کو ان سے استفادہ کا موقع نہیں ملا تھا۔ اور نہ ان کے طرز پر آپ نے عقائد کا علم حاصل کیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ ایک عمر تک غارت نشین رہ کر فریقین کے دلائل و براہین میں موازنہ کرتے رہے۔ تحقیق و تہیص کے بعد اپنی رائے کو لوگوں کے سامنے پیش کیا اور اس پر جمع ہونے کی دعوت دی۔ چنانچہ آپ بصرہ کی جامع مسجد کے منبر پر چڑھے اور لوگوں سے یوں مخاطب ہوئے۔

”اے لوگو! جو مجھے پہچانتا ہے وہ تو پہچانتا ہے اور جو نہیں پہچانتا میں اسے بتانا چاہتا ہوں کہ میں فلاں ابن فلاں ہوں۔ میں خلقِ قرآن کا قائل تھا اور کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ آنکھوں سے نہیں دیکھتا۔ بلاشبہ میں غلط کام کرتا رہا اور اب ان سے تائب ہوتا ہوں۔ میں معتزلہ کے عقائد شیعہ کی تردید و ابطال کے لئے تیار ہوں اور ان کا راز طشت از باہم کر دینا چاہتا ہوں۔ ایتھا الناس اعصم بھر آپ سے غائب رہنے کی وجہ یہ تھی کہ میں اس دوران فریقین کے دلائل کا موازنہ کرتا رہا مگر مجھے کچھ پتہ نہ چل سکا کہ معراج راستہ کونسا ہے۔ آخر میں نے استخارہ کر کے بارگاہِ ایزدی سے ہدایت کی دعا مانگی اور اس نے مجھے ان عقائد کی راہ دکھائی جو میں نے اپنی ان کتب میں ودیعت کر دی ہیں۔ میں نے معتزلی عقائد کے مجتہد کو اسی طرح اتار دیا جس طرح میں یہ کپڑا اپنے سے دُور پھینک رہا ہوں یہ کہہ کر آپ نے اپنی چادر جو اوڑھے ہوئے تھے دُور پھینک دی، محدثین و فقہا کی طرز پر چونکہ اپنی علمی باتیں وہ لوگوں کے سپرد کر دیں۔ ان میں آپ نے معتزلہ پر بڑے اعتراضات کئے تھے!“

امام اشعری اپنی کتاب الابانہ میں حمد و ثناء کے بعد لکھتے ہیں۔

”حمد و صلوات کے بعد بہت سے معتزلہ اور قدری ذاتی خواہشات کی بنا پر اپنے اسلاف و ائمہ

کے قائل ہیں۔ وہ قرآن حکیم کی ایسی تفسیر بیان کرتے ہیں جس کی خدا نے کوئی دلیل نہیں اتاری اور نہ کسی برہان سے اس کی وضاحت کی۔ نہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اور نہ متقدمین سے۔ صحابہ سے جس قدر روایات و احادیث باہری تعالیٰ کے ہائے میں منقول ہیں وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مختلف و متوار و آثار و اخبار اور روایات صحیحہ منقول ہیں۔ معتزلہ شفاہت رسول علیہ السلام کے منکر ہیں اور اس ضمن میں روایات سلف کا انکار کرتے ہیں۔ وہ عذابِ قبر اور تعذیب کفر کا بھی انکار کرتے ہیں حالانکہ صحابہ و تابعین کا اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ خلق قرآن کا عقیدہ گھڑا کہ وہ کفار کی طرح یہ کہنے لگے کہ اِن هٰذَا الْاَنْشُرُ ان کے خیال میں قرآن بھی انسانی کلام کی طرح حادث ہے۔ جو اس کی طرح وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر اور دوسرا خالق شر۔ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا کی مشیت ایسے کاموں سے بھی وابستہ ہو سکتی ہے جو جو وہیں نہیں آتے اور وہ بلا مشیت بعض چیزوں کو معرض وجود میں لے آتے ہیں۔ بخلاف ازیں تمام اہل اسلام کا اس پر اجماع ہے کہ خداوند تعالیٰ جو چاہتے ہیں وہی ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے "وَمَا تَشَاءُونَ اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللهُ"۔ اللہ تعالیٰ کی اس آیت کریمہ میں فرماتے ہیں کہ ہمیں اسی چیز کی چاہت اپنے اندر پیدا کرنا چاہئے جسے خداوند تعالیٰ ہم میں پیدا کرنا چاہتے ہوں۔ جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے :-

وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتُلُوا (البقرہ-۲۵۲) اگر خدا چاہتا تو وہ نہ لڑتے  
دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے :-

وَلَوْ شِئْنَا لَاقْتُلْنَا كُلَّ نَفْسٍ هٰذَاهَا (السمہ-۱۳) اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو ہدایت سے بہرہ و رکھ دیتے

حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا :-  
وَمَا لِكُمْ لَنَا اَنْ نَعُوذَ فِيهَا اِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبَّنَا (الاعراف-۸۹) کہ نہیں آسکتے  
جب تک خدا تعالیٰ نہ چاہے ہم اس میں لوٹ

یہی وجہ ہے کہ رسول علیہ السلام نے معتزلہ کو اس امت کے مجوس کہا ان کے اقوال و عقائد مجوس سے ملتے جلتے ہیں۔ مجوس کی طرح یہ بھی خیر و شر کے دو خالق تسلیم کرتے ہیں مجوس کی طرح ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ خدا کی مشیت کے بغیر شر عالم وجود میں آسکتی ہے اور یہ بھی سمجھتے تھے کہ نفع و ضرر کے مالک ہیں حالانکہ قرآن میں وارد ہے :-

«خُلِّ لَّا أَمَلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»  
 آپ یہ بات کہہ دیں کہ میں اپنے آپ کے لئے نفع و ضرر کا مالک نہیں جب تک خدا

(الاعراف - ۱۸۸) نہ چاہے۔

خلافت قرآن ہونے کے علاوہ یہ مسلمانوں کے اجماعی عقیدہ کے بھی خلاف ہے۔ معتزلہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے سوا بذات خود ان میں اعمال بجالانے کی قدرت باقی جاتی ہے، گویا اس معاملہ میں وہ خدا سے بے نیاز ہو گئے تھے۔ جس طرح مجوس کا نظریہ یہ ہے کہ وہ بلا قدرت خداوندی شر کے ارتکاب کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان دلائل و شواہد کی روشنی میں ثابت ہوا کہ معتزلہ فی الواقع مجوس امت تھے۔ کیوں کہ وہ ان کی راہ پر گام زن تھے اور انہی کے گمراہ کن عقائد و اقوال سے تمک کرتے تھے وہ لوگوں کو خدا کی رحمت سے مایوس کرتے اور کہتے تھے کہ گناہ گار ابدی چہنپی ہیں حالانکہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے :-

«رَبِّي يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ» (النساء - ۴۸) سب گناہ معاف کر دیتا ہے) جیسے چاہتا ہے وہ شرک کے سوا اس کے

اسی طرح امام ابو الحسن اشعری معتزلہ کے اقوال کا بطلان

**امام اشعری کے عقائد :-** ثابت کئے جاتے ہیں یا ان کی فیضیت کا راز ملشت ازبا کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے خود فرمایا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے آراء بیان کرتے ہیں جن کو اہل اندلس اسلامی عقائد تصور کرتے تھے اور اشعری کے مسلک و منبع کا خلاصہ سمجھتے تھے جیسا کہ امام اشعری کی ان عبارتوں سے واضح ہوتا ہے جو مسلک اعتزال کو چھوڑنے کے بعد انہوں نے تحریر کیا :-

۱۔ کتاب و سنت میں جو عقائد مذکور ہیں امام اشعری کی رائے میں ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کی تردید میں آپ بڑے نمکنت دلائل پیش کرتے تھے۔

۲۔ جن آیات سے خدا کی تشبیہ کا وہم پڑتا ہے آپ ان کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے تھے اور تشبیہ کی طرف نہیں جاتے تھے۔ مثلاً ان کا اعتقاد ہے کہ خدا کا چہرہ بھی ہے اور ہاتھ بھی مگر عام انسانوں کی طرح نہیں۔

۳۔ امام اشعری عقائد کے بارے میں وارد شدہ احادیث احاد سے احتجاج کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اخبار احاد کو حجت تصور کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ علانیہ کہتے تھے کہ خبر واحد سے عقائد کا اثبات ہو جاتا ہے۔

۴۔ امام اشعری اپنے افکار و آراء میں مبتدعین اور اہل اہواء کے عموماً اور معتزلہ کے خصوصاً خلاف تھے ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ مخبرین جن غلط عقائد میں مبتلا ہوئے ہیں ان سے بچ سکیں۔

**اشاعرہ کا مسلک اعتدال پر مبنی ہے۔** افکار و آراء مبالغہ آمیزی کرنے والوں کی

نیت مبنی بر اعتدال ہیں اور آپ کا مسلک و منہاج انتہا پسندانہ نظریات کے مقابلہ میں طریق مستقیم ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس عالم عظیم کی داستانِ حیات کا قاری طبری آسانی سے یہ معلوم کرے گا کہ آپ کا علوم کثیرہ اور اطلاعات واسعہ متوسط ہیں۔ اور انرا طر و تعریف سے پاک ہیں۔ آپ کی تصنیفِ طبیعت مقالات اسلامیین اس امر کی شاہد عدل ہیں کہ آپ بڑے وسیع العلم تھے اور فرقہ ہائے اسلامی کے تباین مذاہب و قیاعد مسالک کے باوصف ان کے معمولی فرق و امتیاز سے بھی آشنا تھے۔ آپ کے افکار و نظریات کا متلاشی طبری آسانی سے یہ معلوم کر سکتا ہے کہ آپ کے جملہ افکار و عقائد و صفات اعتدال سے موصوف تھے۔

۱۔ مثلاً صفات باری تعالیٰ میں آپ کی رائے معتزلہ اور جہمیہ کے بین ہیں ہے۔ یہ دونوں فرغے صفات باری مثلاً سبع و بمر اور کلام و حیات کی نفی کرتے ہیں۔

۲۔ اسی طرح آپ کا نظریہ خشریہ و جہنم کی نیت معتدل ہے جو خدا کو حادث سے تشبیہ دیتے ہیں۔ تعالیٰ اللہ عتایہو تون علوہ کینوا۔ (الاسراء۔ ۴۲)

۳۔ افعال العباد کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر جہمیہ اور معتزلہ کے درمیان ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کے احداث و کسب پر قادر ہے۔ جہمیہ کا قول ہے کہ انسان نہ احداثِ فعل پر قدرت رکھتا ہے اور نہ کسبِ فعل پر اس ضمن میں امام اشعری کا زاویہ نگاہ



یہ ہے کہ بندہ انفعال کے احداث و خلق پر قادر نہیں البتہ خدا نے بندے کو کسبِ مال کی قدرت سے بہرہ ور کیا ہے لہذا وہ اس پر قدرت رکھتا ہے۔

۴۔ مشتبہ کہتے ہیں کہ بروز قیامت خدا کو مکینت اور محدود شکل و صورت میں دیکھیں گے معززہ اور جہمیہ کا قول ہے کہ خدا کسی صورت میں دیکھے جانے کے قابل نہیں اشعری کا اختیار کردہ مسلک ان دونوں کے درمیان ہے وہ کہتے ہیں کہ بروز قیامت خدا تعالیٰ کی رویت ہوگی مگر ذات خداوندی نہ کسی میں حلول کرتی ہے نہ وہ حدود کی پابند ہے۔

۵۔ معززہ کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں "بِیَدِ اللّٰهِ" کا لفظ آیا ہے اس سے ظاہری ماخذ مراد ہے جو ایک عضو ہے۔ امام اشعری نے یہاں بھی درمیانی راستہ اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں "یَدُ اللّٰهِ" خدا کی صفت ہے جیسے سمیع و بصیر اس کی صفت ہے

۶۔ معززہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور مخلوق ہے۔ اس کے برعکس مشرک کہتے ہیں کہ حروف مقطعات نیز وہ اشیاء جن پر الفاظ قرآنی کو لکھا جاتا ہے جس روشنائی سے اس کے الفاظ کی کتابت کی جاتی ہے، الغرض جو کچھ ما بین اللہ فیقین ہے وہ سب کا سب قدیم ہے۔ اشعری کا اختیار کردہ مسلک یہاں بھی اعتدال پر مبنی ہے وہ کہتے ہیں کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور قدیم ہے نہ اس میں تبدیلی آسکتی ہے اور نہ مخلوق ہے البتہ حروف تہجی اجسام اور اصوات محدودہ مخلوقات اور مخترعات کے قبیل سے ہیں۔

۷۔ معززہ کا قول ہے کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والا ابدی جہنمی ہے۔ مگر جہت کہتے ہیں کہ با اِخْلَاصِ مَوْمِنٍ کُوکُبًا کَرِیْمًا سے کچھ نقصان لاحق نہیں ہوتا۔ اشعری کا مسلک ان دونوں کے درمیان ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صاحبِ توحید مومن جو گناہ گار بھی ہو اس کا معاملہ خدا کی مشیت پر ہے۔ اگر چاہے تو اسے معاف کر دے اور جنت میں داخل کرے۔ اور اگر چاہے تو گناہوں کے باعث اسے عذاب میں مبتلا کرے اور عہر جنت میں داخل کرے۔

۸۔ ردافض کا قول ہے کہ رسول علیہ السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہما اذنِ خداوندی کے بغیر لوگوں کی شفاعت کریں گے۔ اس کے برعکس معززہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شفاعت کسی حال

لے تیسرین کلاب المقتری علی ابی الحسن الاشعری ص ۱۵۰



ہیں نہ ہوگی۔ امام اشعری نے ان دونوں کے درمیان راستہ اختیار کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے اذن سے گناہ گار اور مستحق سزا و عذاب کی شفاعت کریں گے اور آپ کی شفاعت قبولیت سے آراستہ ہوگی مگر آپ کی شفاعت کا دائرہ انہی لوگوں تک محدود ہوگا جن کی شفاعت اللہ تعالیٰ چاہیں گے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے۔

مَا وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِحَيْثُ ارْتَضَىٰ " (الانبیاء - ۲۸)

خدا تعالیٰ پسند کرتے ہوں گے؟

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام اشعری کا طرز فکر و نظر اعتدال اور وسط پر مبنی ہے اور حق و صحت بھی عام حالات میں وسط ہی کے اندر محدود ہوتا ہے۔

امام اشعری کا طرز استدلال

**امام اشعری کے عقلی طرز استدلال کے اسباب:** عقائد میں عقلی ہے اور نقلی بھی

کتاب و سنت میں خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام کے جواہر و صفات مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں تسلیم کرتے ہیں۔ وہ ملائکہ، حساب و عقاب اور ثواب کا اثبات کرتے ہیں۔ صفات خداوندی کے اثبات میں عقلی اور منطقی براہین و دلائل پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں آپ ان فلسفیانہ تفسیہ جات اور عقلی مسائل سے مدد لیتے ہیں جو فلاسفہ و مناظر کا شیعہ ہے۔ اس کے اسباب درج ذیل ہیں:

پہلا سبب: اس کا پہلا سبب یہ ہے کہ اشعری معتزلہ کے ساختہ پر داختر اور تہمت یافتہ تھے، انہی کے چشمہ علم و فضل سے اپنی علمی پیاس بجھائی یہی وجہ ہے کہ آپ نے اثبات عقائد میں معتزلہ کے طرز استدلال کی پیروی کی اگرچہ نتائج میں ان کے خلاف تھے اور دونوں کے غایات و مقاصد بھی جدا گانہ نوعیت کے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ معتزلہ کا طرز استدلال منطقی و فلسفہ پر مبنی تھا۔

دوسرا سبب: امام اشعری معتزلہ کے خلاف بزور آتما ہوئے تھے لہذا یہ ضروری تھا کہ انہی کے اسلم سے ان کے خلاف مہر و جنگ و پیکار ہوئے۔ تاکہ ان کے شکوک و شبہات سے قطع نظر کر کے انہی کے پیش آمدہ دلائل سے انہیں خاموش کر سکیں۔

تیسرا سبب: اشعری فلاسفہ، قرامطہ، باطنیہ، اشویہ اور رواقض کی ترویج کے درپے تھے۔ ان میں سے اکثر ایسے تھے جو براہی قیاسات کے سوا کسی دلیل سے مطمئن نہ ہوتے تھے۔ بعض فلاسفہ تھے جن کے لئے وجہ اطمینان صرف عقلی دلائل تھے کسی اثر یا عقل

سے وہ مطمئن نہیں ہو سکتے تھے اور نہ ان کے بغیر معتزلہ کے اعتراضات کا منہ توڑ جواب دیا ہو سکتا تھا۔

**امام اشعری کی قدر و منزلت** — اعوان و انصار تھے۔ حکام نے بھی آپ کی تائید کا کوئی دقیقہ فریاد نہ کیا اور آپ کے اعداد و خصوم معتزلہ کو ہر جگہ ستایا جانے لگا۔ آپ کے تلامذہ و اتباع ہر طرف پھیل کر معتزلہ کے خلاف زبرداز ماہوئے اکثر علماء نے امام اشعری کو امام اہل السنۃ العلیا کے لقب سے ملقب کیا۔

وفات کے بعد امام اشعری کی قبولیت عامہ میں مزید اضافہ ہوا۔ تمام علم اسلامی میں مشرق ہو یا مغرب علماء ان کے حلقہ گروش ارادت ہو گئے۔ چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں تمام کمرہ ارضی کے مسلمان فہم عقائد میں آپ ہی کے مسلک کو دین اسلام تصور کرتے تھے۔ اس کے سوا جو مذہب بھی تھا وہ انحراف سے خالی نہ تھا۔ پھر جو مذہب اشاعرہ کے نقطہ نظر سے جتنا دور ہوتا جائے گا اس کے انحراف میں اضافہ ہوتا جائے گا اور اس سے جتنا قریب ہوگا اتنا ہی مسلک صدق و صواب سے قریب ہوگا۔ جو شخص اس مذہب سے نکل جائے گا، وہ علماء کی رائے میں دین اسلام کے بنیادی مسلمات سے نکل جانے والا ہوگا۔

**محدث ابن حزم اور امام اشعری** — چوتھی صدی ہجری کے آخر میں سرزمین اندلس میں ایک عالم منصف شہود پر جلوہ گرہا جس نے پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں بڑی شہرت حاصل کی اور اس صدی کے نصف بلکہ اس سے بھی زیادہ عرصہ تک لوگوں کو اپنے علم میں مشغول کئے رکھا۔ اس عالم نے امام اشعری کے افکار و آراء کو زینہ کیا اور نہ اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ قرار دیا بلکہ وہ اسے نصوص کتاب و سنت اور دین کے اساسی معتقدات سے منحرف تصور کرتا رہا۔ اگرچہ ان کے تسلیم کرنے والوں کو کافر نہیں سمجھتا تھا۔ یہ عالم ابو محمد علی بن حزم اندلسی تھا۔ ابن حزم نے اشعری پر کڑی تنقید کی اور انہیں جبریر قرار دیا۔ کیوں کہ اشعری کا نقطہ نظر یہ ہے کہ افعال خدا کے پیدا کردہ ہیں اور کسب بندے سے صادر ہوتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ بعینہ جبر کا عقیدہ ہے جس پر زرم انفا ظلی نہ چڑھی ہوئی ہے ابن حزم کے نزدیک اشعری کا یہ انداز تعمیر انہیں جبریر کہنے سے روک نہیں سکتا۔ کبیر کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں اشعری نے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے اس کی بناء پر

ابن حزم انہیں مرجعہ قرار دیتے ہیں۔ اشعری کہتے ہیں کہ مرتکب کباثر کا معاملہ خدا کے سپرد ہے ابن حزم کہتے ہیں کہ مرجعہ بھی یہی کہتے ہیں۔ صرف الفاظ سے اس عقیدہ کی پردہ پوشی کی گئی ہے۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ مرجعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مرجعۃ البدعت مرجعہ کی دو قسمیں۔ (۲) مرجعۃ السنن۔

مرجعۃ البدعت نہ مرجعۃ البدعت کا عقیدہ ہے کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت ضرر رساں نہیں ہے جس طرح عدم ایمان کی صورت میں طاعات و اعمال بے کار ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو بخلوص قلب کلمہ شہادت پڑھ لے اسے عذاب میں مبتلا نہیں کیا جائے گا۔

مرجعۃ السنن: بخلاف ازیں مرجعۃ السنن عذاب کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں کباثر کا ارتکاب کرنے والوں کا محاسبہ کر کے انہیں عذاب میں مبتلا کیا جائے گا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ خداوند کرم انہیں اپنی رحمتِ خصوصی کے دان میں چھپالیں اور ان کی معفرت ہو جائے۔ دونوں نظریات کا باہمی فرق واضح ہے۔ مرجعۃ البدعت سزا کے قائل نہیں مگر مرجعۃ السنن اسے درست تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے پہلو پہلو بخشش خداوندی کے امیدوار ہیں۔

اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتے ہیں:

وَلَيْضَٰذَٰلِكَ يُكْفَرُ (النور: ۳۰) (وہ اکثر لوگوں کو معاف بھی کر دیتا ہے)

شہرستانی اَلْفَلَّحُ وَالْغُلَّحُ میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مرجعۃ السنن میں سے تھے مگر میں (مصنف) کہتا ہوں کہ ائمہ اربعہ بھی کا یہی مسلک تھا۔ ابن حزم نے جو امام اشعری کو مرجعہ کہا ہے تو اس سے مراد مرجعۃ السنن ہے۔

بلاشبہ مثلہ زیر بحث میں ابن حزم اشعری سے متحد الثیاب نہ تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ معتزلہ کے ہمنوا تھے یا ان کا زاویہ نگاہ یہ تھا کہ کباثر کے مرتکب عذاب سے بچ نہیں سکتے البتہ وہ ابدی جہنمی نہ ہوں گے۔ جیسا کہ معتزلہ سمجھتے ہیں؟ بہر کیفیت ابن حزم کا مسلک اس ضمن میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے الگ تھلگ ہے۔ اپنے مقام پر ہم اس کی تفصیلات کا ذکر کریں گے۔

## خاتمہ

یہ ہے ابنِ حزم کی سرگزشت  
 حیات ان کا عرصہ و عہد، اخلاق و  
 عادات، خدا داد صلاحیتیں اور اسباب و محرکات جو ان کے مدد و معاون ثابت ہوئے۔ آپ نے  
 ایک معزز گھرانے میں آنکھ کھولی، عظمت و مجد کے ماحول میں پئے بڑھے اور آغاز کار ہی سے معمولی  
 باتوں سے منہ موڑ کر عظیم امور میں لگ گئے۔ ابنِ حزم نے دیکھا کہ ان کے والد بہ طرح اوصاف  
 قیادت سے بہرہ درتھے، وہ دولت مند تھے۔ انہوں نے اپنے ہاتھوں اپنے کنبہ کی عظمت و مجد  
 کا سنگ بنیاد رکھا۔ چنانچہ ابنِ حزم بھی ان کے نقش قدم پر چلنے لگے اور یہ گوارا نہ کیا کہ ان کے والد  
 نے خاندان کے عز و شرف کی جو عمارت استوار کی تھی اسے سہارا کر دیں۔ اتنا فرق ضرور تھا کہ ان کے  
 والد ایک ایسی سلطنت کے وزیر رہے جو بڑی مضبوط و مستحکم تھی، بجلافت انہیں ابنِ حزم کے سیاسی  
 حالات ہر لحظہ و گرگول رہتے تھے اور ان میں کوئی استحکام نہیں پایا جاتا تھا تا کہ آپ اپنے  
 والد کی شاہراہ پر گام زن ہو سکتے۔ ابنِ حزم کے والد کی زندگی کے آخری دور میں جو سیاسی اضطرابات  
 رونما ہوئے اور جن کے دوران ان کے والد اپنے خالق حقیقی سے جلتے انہوں نے ابنِ حزم  
 ایسے میخڑا بننا زبردہ کو حادثہ و آلام کی آگ میں جھلسنے کے لئے تنہا چھوڑ دیا۔ اس کا نتیجہ  
 یہ ہوا کہ زندگی کی یہ تلخیاں گوارا کر کے ابنِ حزم میں کمال تربیت قوت ارادی اور پختگی عزم کے  
 جوہر پیدا ہو گئے۔ ابنِ حزم اس طرح خاندانی عز و شرف اور تجربات حیات کا مرتع بن گئے  
 آپ نے زندگی کے تلخ و شیریں کا مزہ چکھا اور اس طرح شہد و حنظل دونوں کے ذوق آشنا  
 ہو گئے۔ آپ کو آئندہ زندگی میں اس کا یہ فائدہ پہنچا کہ آپ بڑے قوی المنفس ہو گئے۔ حادثہ  
 آلام پر غالب آجالتے اور گردش روزگار کے طوفان میں مطلقاً گھبرائے، آپ نے زندگی میں  
 ایسا بلند و بالا مقام پیدا کیا جو آپ کی محدود شرافت کے لئے موزوں تر تھا نہ لوگوں کی بھیڑ بھاڑ میں  
 گھسے نہ عمل کا بھنور میں پھنسا گوارا کیا نہ گزشتہ یا موجودہ کسی شخصیت میں گم ہونا پسند کیا بلکہ ایک

ایسی عظیم مثال یکتا شخصیت بننے میں کامیاب ہو گئے جو دوسروں پر اثر انداز ہوتی تھی مگر کسی سے مرعوب اور مستفید نہیں ہوتی تھی۔

ابن حزم کی زندہ جاوید یادگار۔ پایا تھو۔ چونکہ وہ اضطرابات سے دوچار تھے لہذا آپ اس سے کنارہ کش ہو کر نیک نیتی سے رضاء الہی کے حصول کی خاطر طلب علم کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنے آپ کو حقیقت کی تلاش میں گم کر دیا۔ چنانچہ آپ کتاب و سنت، عقل سلیم اور ذہانت و فطانت کی نیشنل لے کر حقیقت کی تلاش میں نکلے۔ اگرچہ آپ اپنے والد کی سیاسی وجاہت کو نہ پا سکے مگر ان کا نام زندہ جاوید ہو گیا اور لوگوں کے لئے یہ تلاش کردہ حقیقت اپنی یادگار چھوڑ گئے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ علم اور طلب حقیقت کے سوا ہر عز و مجد آخر فنا ہو جائے گی۔ ہر مادی چیز سایہ کی طرح رُو بَرُو ال ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس چیز کا تعلق فکر و نظر و روح اور حقائق سے ہے وہ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک انسان ادراکِ نہم سے بہرہ ور رہے گا اور دینِ اخلاق اور امورِ نفسیہ کے حقائق کی تلاش میں لگا رہے گا۔ علمی یادگار دنیا سے اس وقت تک مٹ نہیں سکتی جب تک متقدمین کے علم کے سمندر کی غواصی کرنے والی عقل انسانی دنیا میں موجود ہے اور جب تک انسان جدید علوم کا اضافہ کرتا رہے گا اور ایسے حقائق کی نشان دہی میں لگا رہے گا جن کا انکشاف آج تک نہ ہو سکا۔

ابن حزم کا انصاف الی العلم۔ ابن حزم خدا و اصلا جیتوں سے بہرہ ور تھے آپ نے حالات بھی سازگار پائے تھے۔ اسی لئے بہترین علم کی طرف متوجہ ہوئے۔ آپ سیاسیات میں مہمک رہ کر اپنے نورِ علم سے دین کی خدمت کرنا چاہتے تھے مگر سیاسی حالات مضطرب تھے۔ بہر طرف فسادات کا دور دورہ تھا۔ ظاہر ہے کہ فسادات فسادات ہی ہوتے ہیں۔ ان میں جو شخص کھڑا رہتا ہے وہ بیٹھنے والے سے بہتر ہوتا ہے اور جو بیٹھا رہتا ہے وہ چلنے والے سے افضل ہے اور چلنے والا بھاگنے والے سے اچھا ہے۔ چنانچہ آپ کو ہر طرف کھٹا ٹوٹا اندھیرا ہی اندھیرا نظر آیا اور بہر طرف شب و بجز کی طرح تاریک حوادث کی فتنہ سامانی دیکھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ سیاسیات کے اس بھر ظلمات سے نکل کر نورِ علم کی طرف آگئے۔ چونکہ نور ہمیشہ روشنی ہی کا

موجب ہوتا ہے لہذا آپ نور علم سے مستفیر ہو گئے اور اس کی روشنی میں چل نکلے۔ یہاں تک کہ صریح معنوں میں آپ اندلس کے یکتا عالم قرار پائے۔ گویا اندلس اور ابن حزم ایک دوسرے کا جزو لاینفک ہیں۔ جب ابن حزم کا ذکر آتا ہے تو اندلس کا ذکر بھی ناگزیر ہوتا ہے اور جب اندلس کے حالات پر روشنی ڈالنا مقصود ہوتا ہے تو علماء میں آپ کا نام نامی اور اسم گرامی ہر ذمہ ہوتا ہے۔

**عصر ابن حزم کی خصوصیات**۔ عصر ابن حزم اندلس کا علمی دور تھا۔ اس دور کے امراء میں سے بھی متعدد علماء ہوئے ہیں جو صاحب علم نہ تھے وہ بھی اس امر کے نئے کوشاں ہوتے تھے کہ ان کا گھر خزان العلوم ہو چنانچہ وہ کتابیں جمع کرتے اور ان سے اپنے محلات کو آراستہ پیراستہ کر کے اپنے لئے سرمایہ امتحان بناتے تھے۔ عصر ابن حزم سے پہلے مشرق علوم و فنون مغرب کی طرف منتقل ہونا شروع ہو گئے تھے۔ علماء و فضلاء اندلس کا رخ کرنے لگانے کے دیاں پھینتے سے قبل ان کی تصانیف دیاں پہنچ چکی تھیں۔ اسی طرح اندلس کے علماء اپنی علمی پائیں بچانے کے لئے مشرق کو جاتے۔ ابن حزم مختلف علوم و فنون پر مشتمل مبسوط، متوسط اور مختصر تصانیف سے استفادہ کر چکے تھے۔ آپ باسط علم کی طرف نکتہ رس عقل اور حقیقت شناس دل کے ساتھ متوجہ ہوئے۔ اپنے مطالعہ کے حاصل سے ایک ایسے فقہی مسلک کی بنا ڈالی اور ایک ایسے انداز فکر و نظر میں ممتاز ہوئے جس نے عرصہ و راز تک لوگوں کو اس میں مشغول کئے رکھا۔ اگرچہ اس فقہی مسلک کی اصل الہی کتب میں موجود تھی جن سے آپ نے استفادہ کیا۔ گویا آپ کا فقہی طرز و منہاج یکثیت مجموعی آپ کے مخصوص مزاج فکری کا ترجمان ہے آپ کے عہد و عہد میں جو بجا ولات و نزاعات پائے تھے۔ نیز جس طرح آپ جو روشد کائنات بنائے گئے اس سے آپ کی خفہ صلاحیتوں کے بیدار ہونے میں مزید مدد ملی۔ یہاں تک کہ یہ کہا گیا ہے کہ آپ کی اکثر تصانیف آپ کے خلافت بعض و عناد اور تشدد کی کرشمہ سازی ہے۔ جب آپ کی تصانیف آپ کے خلافت حقد و عدالت کا نتیجہ ہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کتب اس دور کے جدل و مناظرہ اور نزاعات باہمی کی عکاسی کرتی ہوں گی۔ ہمارے لئے اب مناسب ہے کہ آپ کی داستان جیات سے فارغ ہو کر آپ کے علم و فضل کا جائزہ لیں اور یہی دراصل ہمارا مقصد و غایت ہے۔ واللہ ولی التوفیق

# حصہ دوم حیاتِ امام ابنِ حنبلؒ

---

## حضرت امام کی فقہ اور ان کے افکار و آراء







## علوم ابن حزم

ابن حزم کی جامعیت - ابن حیان ابن حزم کے علم و فضل کے بارے میں فرماتے ہیں:-  
 "ابو محمد ابن حزم گوناگوں و بوقلمون علوم کے ماہر تھے مثلاً حدیث و فقہ جہل و نسب اور  
 متعلقات ادب اس کے پہلو بہ پہلو علوم قدیمہ مثلاً منطق و فلسفہ سے بھی پوری طرح  
 بہرہ ور تھے۔ انہوں نے ان فنون میں متعدد کتب تصنیف کی ہیں اگرچہ وہ اغلاط  
 سے متبرک نہیں جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ آپ ہی حرات سے علوم و فنون پر عملہ آور ہوتے  
 تھے۔"

یہ ہے ابن حیان کی رائے ابن حزم کے بارے میں! اس سے عیاں ہے کہ ابن حزم کا علمی  
 دائرہ خاص وسیع ہے۔ وہ صرف حدیث و فقہ کی تنگائی میں محدود نہ تھے بلکہ بھی علوم پر دجا و بول  
 دیتے تھے خواہ وہ علوم عقلی ہوں یا نقلی۔ اس پر آپ نے علوم ادبیہ اور فلسفہ کا پیش بہا اضافہ کیا۔  
 آپ منطق میں اجتہاد کے درجہ تک پہنچ گئے تھے۔ آپ نے اپنے عقلی معیار پر اس کے قیاسات  
 وضع کئے اور مشائخ کی منطق کے دائرہ میں محصور و مقید نہ رہے بلکہ اس کا موازنہ کیا اور اسے آزمایا۔  
 آپ صرف نقلی علوم کے ہی عالم بے بدل نہ تھے بلکہ اس سے بڑھ کر عقلیات میں بھی کما حقہ  
 بصیرت رکھتے تھے۔ بایں ہمہ وہ اعلیٰ درجہ کے تاریخ دان بھی تھے۔

ابن حزم کا علم و فضل صرف تلب و لسان تک محدود نہ تھا کہ  
ابن حزم کی تصانیف - صرف وہی تلامذہ اسے نقل و روایت کرتے جو آپ سے  
 فیض یافتہ تھے بلکہ انہوں نے اپنے علوم و فنون صفحات قرطاس پر بکھیر دئے تھے اور بڑی  
 بلیغ عبارت میں انہیں سپرد قلم کیا تھا جو آپ اپنی یادگار چھوڑ گئے اور تاریخ نے ہمیشہ کے

لہ معجم الادباء از یاقوت شرح ۱۲ ص ۲۳۷-

لئے انہیں اپنے اوراق میں سمیٹ لیا۔ یہ بیش قیمت علمی ذخیرہ اخلاف کے یہاں محفوظ رہا۔ جو دلائل و آثار فقہ و جدل اور اخلاق و فلسفہ کے رنگ میں اس کی یاد تازہ کرتے رہے۔ ان گن ہا تصانیف کے مخطوبات و شتملات سے ابن حزم ایسے عالم جلیل کی عظمت شان کا اندازہ ہوتا ہے ابن حیان ان کی بعض تصانیف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”شیخ ابو محمد ابن حزم نے ملعون یہود اور دیگر اہل مذاہب کے ساتھ بڑے مناظرے کئے جن کا حال کتب تاریخ میں محفوظ ہے۔ اس ضمن میں آپ کی تصانیف بہت مشہور و معروف ہیں۔ جدل و خلافیات میں آپ کی ان کتب نے زیادہ شہرت پائی۔“

(۱) انفصل بین اہل الآراء کا تخیل۔

(۲) کتاب الصادق والراذی۔

(۳) شرح موطا امام مالک۔

(۴) کتاب الجامع فی صحیح الحدیث۔

(۵) کتاب التخصیص والتخصیص فی المسائل النظریہ۔

(۶) کتاب منتقى الجماع۔

(۷) کتاب الامامة والياسة (یہ خلفاء کی سیرت اور مراتب کے بارے میں ہے)۔

(۸) اخلاق النفس۔

(۹) الایصال الی قم کتاب الخصال۔

(۱۰) کتاب کشف الالباس ما بین اصحاب النظاہر واصحاب القیاس۔

ان کے علاوہ آپ نے متعدد کتب اور رسائل تحریر کئے۔“

مذکورہ بالا بیان میں ابن حزم کی تمام تصانیف مذکور نہیں بلکہ آپ نے متعدد دیگر کتب تصنیف کیں۔

مثلاً روح ذیل کتب بھی آپ کی تصنیف ہیں جو ہمارے پیش نظر ہیں۔

(۱) جہرۃ الانساب۔

(۲) المفاصلتہ بین الصحابہ۔

(۳) الناسخ والمنسوخ۔

(۴) مداوۃ النفوس۔

(۵) نقط العروس۔

(۶) الأحكام فی أصول الأحكام۔

(۷) المحلّی

(۸) طوق الحمامہ

(۹) کتاب التقریب یہ ابن حزم کی ایک مستقل مگر غیر معروف کتاب ہے۔ ابن حزم نے اپنی کتاب الفصّل کی ابتداء اور اس کے دیگر اجزاء میں اس کا خلاصہ تحریر کر دیا ہے یہ کتاب ابن حزم کی دراسات شرعیہ و عقلیہ کا چمچ سمجھی جاتی ہے۔

ابن حزم کے بیٹے البوراقیہ الفضل فرماتے ہیں:

”میرے یہاں میرے والد کی ہاتھ کی لکھی ہوئی تقریب چار صد کتب جمع ہو گئی تھیں جو اسی نہار اوراق پر مشتمل تھیں“

تصانیف ابن حزم کی قدر و قیمت :- دجا معیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ انہوں نے

ہیں کسی سنان دیرانہ میں نہیں پھوڑا کہ ہم ان کے افکار و آراء کی قدر و قیمت کرتے ہیں حیران و ششدر ہوں اور ہمیں پتا نہ چلے۔ سیکے کہ ان کے پیش رو علماء کے مقابلہ میں ان کے علمی نظریات کس درجہ کے ہیں۔ اس کے برعکس انہوں نے اپنے افکار کو ہمیشہ قیمت کتابوں کے اوراق میں مدون کر دیا ہے تاکہ علمی البصیرت ہم ان کا مطالعہ کر سکیں اور موازنہ و مقابلہ کے بعد یہ دیکھیں کہ آپ جادوہ مستقیم پر کمازین گئے یا سیدھی راہ سے بھٹک گئے تھے۔

اگرچہ ہماری دراسات کا اولین اور بالذات موعود ابن حزم کی حدیث و فقہ ہے۔ تاہم سیرت نویسی کے واجبات کا تقاضا ہے کہ ہم ان کی علمی شخصیت کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لیں۔ کیونکہ فقہ و اصول کے ساتھ آپ کے کلامی آراء بھی باہم کھل مل گئے ہیں۔ نیز اس سے کہ خدمت

لعلم الادب و ازباقوت۔

فکری مسالک و مناہج کا منبع نفس انسانی میں ایک ہی ہے اور ان کے راستے مخلوط و متحد ہیں مزید برآں ان کی فقہ و عقائد سے متعلقہ کتب میں دوسرے مذاہب کے انکار و آراء پر تہنید کی گئی ہے۔ لہذا آپ کے طرزِ جدل و بحث سے آگاہ ہونا ہی ہمارا فرض ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے لئے ان کے تمام فکری مناہج کا جائزہ لینا انہیں ناگزیر ہے۔

حاصل کلام کسی عالم کی علمی شخصیت کا جائزہ لئے بغیر اس کے کسی خاص علمی پہلو کی نشان دہی کرنا بظاہر دشوار کام ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کاتب اس شخصیت کے مختلف علمی مظاہر نہ نظر خاطر دیکھے اور ہر پہلو پر مختصر تبصرہ کرے اور اپنی دراسات کے خاص موضوع کو نسبتاً زیادہ تفصیلات کے ساتھ بیان کرے۔

مذکورہ الصدر بیانات کی روشنی میں ہم پر علم الکلام تاریخ و دیگر موضوعات :- واجب ہو جاتا ہے کہ ہم ابن حزم کے کلامی

آراء کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حزم کا زاویہ نگاہ متعدد مسائل مثلاً صفات باری، انفعال، الانسان اور ترکیب کیا نہیں امام اشعری سے جداگانہ نوعیت کا ہے علم کلام میں آپ نے چند ایسے مسائل کا اتباع کیا ہے جو اس کتاب و سنت سے ماخوذ مستنبط ہیں۔ ان کے استنباط میں وہ نصوص کی صرف لغوی تفسیر کرتے ہیں جیسا کہ آیات متشابہات اور ان آیات میں جن سے خدا کی تشبیہ کا وہم پڑتا ہے۔ ابن حزم نے ان کی صرف ظاہری تفسیر و توضیح کی ہے۔ لہذا ہم افکار ابن حزم کے اس گوشہ کی جانب متوجہ ہوں گے مگر ایجاز و اختصار کے ساتھ طوالت سے اجتناب کریں گے۔

ابن حزم نے تاریخ کی طرف بھی توجہ دی تھی اور اس کے دقیق و عویص جزو کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا اور وہ — انسب — ہے۔ علم الانساب میں آپ اپنی طرزِ خاص کے موجد ہیں۔ پھر آپ نے تاریخ کے اس گوشہ پر بھی اظہارِ خیال کیا جس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے اور وہ صحابہ کلام کا باہم موازنہ و مواضع ہے۔ آپ نے اس موضوع پر ایک رسالہ بھی سپردِ قلم کیا جس کی بناء پر آپ پر نامی ہونے کا اتمام لگا۔ مختصراً اس پر روشنی ڈالنا بھی ضروری ہے تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ آپ بنو امیہ کی حمایت و عصیانیت کے جرم میں فی الواقع نامہبی ہو گئے تھے یا یہ محض بغضِ عدولت کی کرشمہ سازی ہے۔

ابن حزم نے فلسفیانہ دراسات سے بھی دلچسپی لی تھی۔ منطلق سے آپ کو خصوصی لگاؤ تھا۔ اس

میں آپ نے اپنی کتاب التقرب تصنیف کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کتاب میں آپ سے غلطیاں سرزد ہوئیں، اس کے منطقیانہ اصول ارسطو کے بھی خلاف ہیں۔ لہذا اس کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری ہے تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ آیا ارسطو کی مخالفت ہی کو ناقابل تصحیح خطا قرار دیا جاتا ہے۔ یا فی الواقع اس میں اغلاط موجود ہیں؟ اور کیا منطق میں ارسطو کی مخالفت کرنے والے آپ اولین شخص تھے یا پہلے بھی کسی نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہے؟

ابن حزم نے نفسیات و اخلاق کے علوم کو بھی موضوع نظر و فکر بنایا تھا۔ ان موضوعات اور ان کے اساسات و مناسبات کی تحقیق و تلاش بھی ضروری ہے جن پر آپ چلے اور ان نتائج کی نشان دہی کرنا بھی ہمارا فرض ہے جن تک آپ کو رسائی حاصل ہوئی۔ نیز یہ کہ علماء اخلاق کی نگاہ میں ابن حزم کے یہ نظریات کس قدر وقعت کے حامل تھے۔

بالاخر ابن حزم وہ عظیم فقیہ تھے جو اپنی فقہ کی راہ پر ایک بڑھتہ مستقل کی حیثیت سے گامزن رہے اگرچہ آپ نے فقہ ظاہری کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا تھا۔ تفصیل و تحقیق کا اصل مقام یہ ہے اور یہی ہماری دراسات کا مطلوب و مقصود ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم اپنی دراسات ظوہر نصوص سے احتجاج اور ابن حزم؛ فقہیہ میں ایک خاص طرز کے پابند دیتے تھے یا یہ کہ ان کے علمی مزاج کی بناء پر ایک خاص طریقہ انہیں پس آگیا تھا اور دل پر غلبہ حاصل کر چکا تھا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ عقائدی مسائل پر بحث کرتے ہوئے بھی آپ اپنے فقہی انداز سے باہر نکلنا گوارا نہیں کرتے۔ جن دراسات اسلامیہ میں آپ صرف اسلامی فرقوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے ہیں ان میں بھی آپ کا وہی طرز و منہاج نمایاں نظر آتا ہے۔ جب آپ معتزلہ کے عقلی قیاسات کی تردید میں قلم اٹھاتے ہیں تو ایسے محسوس ہوتا ہے جیسے برہانی عدلیات کا ماہر فلسفی صرف عقلی احکام کی مدد سے زور استدلال پیدا کر رہا ہو۔ اس کے ماسوا آپ کے تمام تضایح جن پر آپ کے عقائد مبنی ہوتے ہیں، صرف نصوص سے ماخوذ و مستنبط ہوتے ہیں۔ خواہ ان نصوص کا تعلق کتاب اللہ سے ہو یا سنت سے۔ خلاصہ کلام آپ عقائد و فروع میں ظاہری المسک ہیں اور آپ کا طرہ امتیاز نصوص و آثار سے استدلال کرتا ہے۔

جب آپ کا رویے سخن دیگر اہل مذاہب یا منکرین حدیث کی طرف ہوتا تو آپ محض

عقلی استدلال پیش کرتے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں حق بجانب ہیں کہ آپ کے دو منہاج تھے (۱) منہاج عقلی (۲) منہاج اسلامی۔ دراستہ مختلفہ میں ہر علم و فن پر بحث کرتے ہوئے آپ کا ایک خاص جزئی انداز ہوتا ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک طرز میں مل جاتا ہے آپ کے ہر طرز بحث میں علم سے وابستگی صاف نظر آتی ہے۔ مثلاً آپ کے دراستہ نفسیات، اخلاق جو خالص تجربہ و استقراء پر مبنی ہیں۔ تاریخ میں آپ کا طرز بحث و نظر، تدقیق و تفحص کی غمازی کرتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ابن حزم کے تمام منہاج و مسالک پر غور و فکر کرنا ہمارے لئے از بس ناگزیر ہے۔ پہلے ہم آپ کے دونوں عمومی منہاج فکری کا جائزہ لیں گے۔ پھر آپ کے طریق جدل و بحث اور انداز تسوید و تحریر کے متعلق اپنا نقطہ نظر واضح کریں گے۔



## ابن حزم کا عام عقلی منہج و مسلک

ابن حزم اپنے مجادلات میں چند ایک عقلی قیاسات کے ابن حزم کا عقلی منہج پایند تھے جن سے باہر نکلنا آپ کو گوارا نہ تھا۔ اگر خصم ان سے راہ فرار اختیار کرنے کی کوشش کرتا تو آپ بزور اسے ان قیاسات کی طرف کھینچ لاتے تھے اور اس کے حق میں ایسے تند تیز کلمات کہتے کہ اسے راہ راست پر آتے ہی بن آتی یا وہ ان قیاسات کو اس کے طعن و تشنیع کی اساس قرار دیتے۔ اگر اس کے ساتھ خطاب کرنا دشوار ہوتا تو لکھ کر اس کی تردید کرتے۔

ابن حزم نے اپنی کتاب التقریب میں اس منہج کی نشان دہی کی ہے جس کے وہ حدیثات کے دوران پایند رہتے ہیں۔ اپنی کتاب التفصیل میں انہوں نے اس کے ایک جزو کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ "الفضل" میں بیان کر رہے ہیں کہ جو اس منہج پر روشنی ڈالنے کے لئے کافی ہے لہذا ہم اسی پر اعتماد کریں گے۔

ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ انسان بحیثیت انسان بدیہیات اور نبی نوع انسان بدیہیات سے آگاہ ہے۔ وہ بدیہیات کو علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس لئے کہ ہر نفس سلیم از خود بلا تعلیم و تلقین بدیہیات سے آگاہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک بچہ بھی بدیہیات کو جانتا اور مانتا ہے۔ جس بات کو وہ ان بدیہیات سے متصادم سمجھتا ہے جن کا علم اس کی ذات میں راسخ ہو چکا ہے وہ اسے ٹھکرا دیتا ہے۔ ابن حزم بدیہیات کی نشان دہی کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جزو کل کی نسبت چھوٹا ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صغیر السن بچہ بھی اس کا ادراک کر سکتا ہے یہاں تک کہ سن تمیز کو پہنچنے سے قبل ہی وہ اس سے آشنا ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بچے کو ایک کھجور دیں تو وہ دوسری طلب کرتا ہے اور جب تیسری دے دیں تو وہ مزید خوش ہوتا ہے۔ پھر ابن حزم چند بدیہیات کا ذکر کرتے ہیں جن کا علم انسان

کی طبیعت میں واضح ہو چکا ہوتا ہے۔ مثلاً: بچہ اس حقیقت سے آشنا ہے کہ دو متضاد چیزیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اگر تم بچے کو زور کھڑا رہنے کا حکم دو تو وہ رونے لگے گا اور بیٹھنے کی کوشش کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے بخوبی معلوم ہے کہ اٹھنے اور بیٹھنے کے دونوں کام بیک وقت انجام نہیں پاسکتے۔ بچہ یہ بھی جانتا ہے کہ جسم واحد بیک وقت دو جگہوں میں مقیم نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ کسی جگہ جانا چاہتا ہو اور آپ اسے روک لیں تو روزانہ شروع کر دے گا اور کہے گا کہ مجھے جانے دیجئے۔ کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ جب تک وہ یہاں مقیم ہے اس جگہ نہیں پہنچ سکتا، جہاں وہ جانا چاہتا ہے۔ بدیہیات میں سے بچہ کو یہ بھی معلوم ہے کہ دو جسم یکجا نہیں سما سکتے۔ آپ دیکھیں گے کہ جہاں وہ بیٹھنا چاہتا ہے آپ سے لڑھکیگا کہ وہ جگہ حاصل کرے گا کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ اس جگہ میں اس کے ساتھ دوسرے شخص کی گنجائش نہیں۔ اگر تم بچے کو یہ کہو کہ دیوار پر جو چیز لٹری ہے ذرا پکڑ دیجئے جب کہ دیوار سے وہ چیز اٹھانے پر قادر نہ ہو تو وہ کہے گا کہ میرا ہاتھ وہاں نہیں پہنچتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے معلوم ہے کہ طویل چیز قصیر کے مقابلہ میں زائد ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ جو چیز حاصل کرنا چاہتا ہے اس کی طرف چل کر جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچے کو اس چیز کا بخوبی علم ہے کہ چلنے سے یہ فاصلہ طے ہو جائے گا اگرچہ وہ اپنے ان معلومات کے اظہار و بیان پر قادر نہ ہو۔

بچے کو یہ بھی معلوم ہے کہ غیب کی باتیں کسی کو معلوم نہیں۔ کیونکہ جب تم اس سے کوئی ایسی بات پوچھو جس سے وہ ناواقف ہو تو وہ انکار کرنے لگا اور کہے گا کہ مجھے علم نہیں۔ بچہ حق و باطل کے باہمی فرق سے بھی آگاہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ کوئی بات بتائے گا تو ممکن ہے بعض اوقات اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ جب تک کسی ذریعہ سے اس کی تصدیق نہ ہو جائے، جب اس کی تائید ہو جائے گی تو وہ مطمئن ہو جائے گا۔ پھر اس حقیقت سے بھی آگاہ ہے کہ ہر چیز کسی نہ کسی زمانہ میں ہوتی ہے۔ جب اس سے کوئی بات کہو تو وہ دریافت کرے گا کہ وہ کب وقوع پذیر ہوئی؟ بچہ جانتا ہے کہ ہر چیز کی ایک ماہیت اور طبیعت ہوتی ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتی، جب وہ کوئی ایسی چیز دیکھتا ہے جس سے ناواقف ہو تو پوچھتا ہے۔ یہ کیا ہے؟ جب اس کا نام ذکر کر دیا جاتا ہے تو خاموش ہو جاتا ہے۔

بچے کو معلوم ہے کہ فعل فاعل کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا جب کسی چیز کو دیکھتا ہے تو فوراً کہتا ہے اسے کس نے بنایا؟ اور کبھی اس پر قناعت گزین نہیں ہوتا کہ یہ چیز کسی صانع کے بغیر وجود میں آگئی۔ اسی طرح بچہ جانتا ہے کہ خبر سچی بھی ہوتی ہے اور بھوٹی بھی۔ اسی لئے وہ بعض خبروں کو مانتا ہے اور بعض کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ بعض میں توقعت کر دیتا ہے یہ تمام امور ایسے ہیں کہ سب لوگوں کی ابتدائی زندگی میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح ابن حزم ہدیمیات کی مثالیں ذکر کئے جاتے ہیں اور انہیں علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں انسان بخوبی جانتا ہے کہ غیب کے علم میں تعارض نہیں ہوتا جب ایک شخص آکر کوئی خبر بتائے پھر دوسرا شخص آئے جو پہلے سے نہ ملا ہو اور بعینہ وہی بات ذکر کرے تو اس پہلی بات کی تصدیق ہو جائے گی اور اگر دوسرے کی بات کسی ایک واقعہ میں بھی پہلے سے مختلف ہو تو دونوں میں سے کسی کی بھی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

"جس خبر کے روایت کرنے والے دو یا دو سے زیادہ اشخاص ہوں وہ الگ الگ ہوں اور کبھی ان کی ملاقات نہ ہوئی ہو اس کے باوجود وہ روایت کرنے میں یک زبان ہوں تو ایسی خبر حتمی اور قطعی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ قبل ازین وفات پا چکے ہیں ہم ان کی موت کی تصدیق کرتے ہیں اور جو پیدا ہوئے ان کی ولادت کی خبر کو بھی درست تسلیم کرتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس معزول شدہ لوگوں کی معزولی امراء کی امارت، مرئیوں کی علالت، تند رستوں کی صحت یا نبی، مصیبت زدہ کی مصیبت زدگی، بلاد بعیدہ، گذشتہ واقعات، سلاطین و ملوک، انبیاء علیہم السلام اور ان کے مذاہب و ادیان، علماء اور ان کے اقوال غلاسفہ اور ان کی حکیمانہ باتیں ہم ان سب کو بلا مشاہدہ صحیح تسلیم کرتے ہیں؟"

یہ ہیں وہ ہدیمیات  
**ہدیمیات معیارِ حق و صدق ہونے کے لحاظ سے :-** جن کو ابن حزم علم النفس کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اور جن کو اپنے عقلی مجادلات کی معیار قرار دیتے ہیں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ ہدیمیات ہیں جو علم انسان کی اساس اولین ہیں اور یہ عقل و شعور کی حمایت کا مظہر ہیں جس کی بناء پر انسان کو حیوانات کے مقابلہ میں افضل قرار دیا گیا ہے۔ ابن حزم کا

خیال ہے کہ انسان کو اپنی تفکیک عقلی کی چادر دیواری میں گم نہیں ہو جانا چاہیے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ وہ اپنے معلومات کو ان بدہمیات کی میزان میں تولتا رہے اور اس کسوٹی پر کتنا بے جو شبہات کی آمیزش سے پاک ہے۔ یہی درجہ ہے کہ ابن حزم کی رائے میں منطقی مقدمات کو بھی اسی معیار پر پرکھنا چاہیے۔

فکر انسانی میں جو غلطی واقع ہوتی ہے، یا علماء کے مابین اور اوقات عقلیہ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا منشا و مصدر بدہمیات کا اختلاف نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اختلافات میں بدہمیات سے بہت دور نکل جاتے ہیں۔ بعض اوقات مقدمات اس قدر طویل و قہمیر ہوتے ہیں کہ انہیں بدہمیات کی کسوٹی پر پرکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال گو یا صاحب ایسی ہے کہ اس میں جس قدر ہند سے زیادہ ہوں گے غلطی کا امکان بڑھتا جائے گا اور نتائج بھی مختلف ہوں گے۔ ہند سے جتنے کم ہوں گے اسی قدر غلطیاں کم ہوں گی اور نتائج میں بھی اختلاف رونما نہ ہوگا۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

ان مقدمات یعنی بدہمیات کے سوا استدلال کی کوئی صورت ہی نہیں اور کوئی چیز تبھی درست ہو سکتی ہے، جب ان کے معیار پر پوری اترتی ہو۔ ان مقدمات میں سے کوئی مقدمہ جس چیز کے حق میں محنت کی شہادت دے وہ صحیح ہے اور جس کے حق میں شہادت نہ دے وہ باطل اور ساقط عن الاحتجاج ہے۔ اتنا فرق ہے کہ بعض اوقات ان بدہمیات کی طرف قریب سے رجوع کیا جاتا ہے اور بعض اوقات دُور سے۔ جب قریب سے رجوع کیا جائے تو ہر شخص کے لئے اس کا سمجھنا آسان ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں جب مقدمات مذکورہ بعینہ ہوں تو استدلال کرنے میں دشواری کا سامنا ہوتا ہے اور اس میں غلطی بھی واقع ہو جاتی ہے۔ البتہ غیر معمولی فطانت و ذہانت سے بہرہ وہ اشخاص غلطی سے محفوظ و مصئون رہ سکتے ہیں۔ استدلال میں غلطی واقع ہونے کا یہ معنی نہیں کہ جس چیز کو ان مقدمات پر پرکھا جا رہا ہے وہ حائل حق و صواب نہیں یا وہ مقدمات نادرست ہیں۔ بلاشبہ وہ دونوں حق ہیں۔ اس کی مثال ہندسوں سے دی جاسکتی ہے۔ جب ہند سے کم ہوں تو ان کو جمع کرنا آسان ہے اور ان میں غلطی کا امکان بھی کم ہوتا ہے اس کے

برعکس جب اعداؤ زیادہ ہوں اور ان کے جمع کرنے میں زیادہ عمل کی ضرورت ہو تو انہیں جمع کرنا دشوار ہوتا ہے اور اس میں غلطی کا احتمال بھی زیادہ ہوتا ہے کوئی غیر معمولی ذہن کا حساب دان اگر ہو تو وہ الگ بات ہے۔ اس سلسلہ میں قریب و بعید مقدمات کی کوئی خصوصیت نہیں یہ دونوں ہی عاقل حق و صواب ہیں اور ان میں کسی ایک کو دوسرے پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اور نہ ہی کوئی مقدمہ دوسرے کے معارض ہوتا ہے۔

یہ بیانات اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ ابن حزم کے نزدیک بدہمیات عقیدہ مقدمات منطقیہ اور عام دراسات عقلیہ کے درمیان گہرا اور محکم رشتہ پایا جاتا ہے۔ ابن حزم مزید کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحاب فکر و نظر ان مقدمات میں جو مبنی پر بدہمیات ہوتے ہیں باہم متداخلینا ہتے ہیں مگر خطا اور اختلاف کے مورد و مصدر کارا ز در حقیقت فکری مسائل کے ان بدہمیات سے دور ہونے میں مفر ہے۔ ان دونوں میں باہم اس قدر توجہ پایا جاتا ہے کہ پیش پا افتادہ مثلہ یا حادثہ کو ان بدہمیات کی کسوٹی پر رکھنے میں بڑے طویل عمل کی ضرورت پڑتی ہے جس میں عقلی مقدمات کو استعمال کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے کہ جب کسی سلسلہ کے جملہ مقدمات قابل تسلیم نہ ہوں گے تو اختلاف اور غلطی کا مقام دراصل وہ ہے۔ البتہ اگر ایک مرتبہ بدہمیات تک رسائی حاصل ہو جائے تو مسلک حق و صداقت پوری تابانی و درخشانی کے ساتھ ابھر کر سامنے آ جاتا ہے۔

**بدہمیات سے انکار کے وجوہ و اسباب** — بھی ابن حزم کی رائے میں غلطی واقع ہو سکتی ہے۔ اور اس کی وجہ فساد فکر و نظر اور مقدمات کے سلسلہ کو بدہمیات کے ساتھ جوڑنے میں غلطی کرنا ہے۔ یہ فکری فساد و ضلال، ہواد ہوس، شہوات نفسانی اور کسی مذہب خاص سے تعصب کی بنا پر جرم لیتا ہے۔ چنانچہ یہ آفت فکر انسانی پر مسلط ہو کر اس کو غلطی میں مبتلا کر دیتی ہے اور اس طرح فکر انسانی بدہمیات تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ بعض اوقات یہ آفت اتنی زیادہ طاقت ور ہوتی ہے کہ مقدمات کے انکار پر مجبور

لہ کتب الضل لابن حزم ج ۱ ص ۷

کر دیتی ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

”کوئی شخص بقائمی پرش دجو اس اس امر میں مشبہ نہیں کر سکتا کہ بدہمیات کسی شک و شبہ کے بغیر صحیح ہیں۔ ان کو جاننے کے بعد صرف وہی شخص ان میں تہرزد  
 نہ سکتا ہے جو ماؤف الدماغ ہو اور عقل و تہیز سے بہرہ ور نہ ہو یا غلط خیالات  
 کا شکار ہو چکا ہو۔ جیسے صفراوی مزاج شخص شہد کو کڑوا سمجھتا ہے۔ یا جس  
 طرح بعض اشخاص کے حواس میں خرابی پیدا ہو جاتی ہے جس کی بنا پر ان کی  
 عقل میں فساد پیدا ہو جاتا ہے۔“

ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ افکار میں غلطی جس طرح مسائل زیر بحث کے بدہمی مقدمات  
 سے دور ہونے کی بنا پر واقع ہوتی ہے اسی طرح عقل کے ماؤف ہونے نیز ایسے ضعیف  
 لہجی جس کی بنا پر کوئی شخص پیش آمدہ امور کو اصول پر رکھ کر پکھنے سے قاصر ہو یا جمود و تعصب  
 کی وجہ سے بھی انسان غلطی کا شکار ہو جاتا ہے۔ لہذا طالب حقیقت کا اولین فریضہ  
 ہے کہ وہ اپنے فکری توائے کا امتحان کرتا رہے تاکہ کسی ایسی چیز میں نہ جا پڑے  
 جو اس کی استطاعت کی حدود سے خارج ہو۔ کیونکہ ہر انسان کے لئے وہی کام آسان  
 ہے جس کے لئے اس کی تخلیق عمل میں آئی ہو۔ طالب حق کے لئے یہ ضروری ہے  
 کہ وہ ان اشیاء سے کنارہ کش رہے جو پیش آمدہ امور کو اصول پر رکھ کر پکھنے سے مانع ہیں  
 ایسی حالت میں غور و فکر سے باز رہے۔ جب وہ کسی ایسی چیز سے متاثر ہو جو اسے امور و مسائل  
 کو بدہمیات اولیہ کی طرف لوٹانے سے روک رہی ہو۔ ہمیشہ غیر محدود نگاہ سے امور کا جائزہ  
 لیتا رہے تاکہ حق جہاں کہیں بھی ملے اسے سیدھی طرح سے پالے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محدود  
 نگاہ ہمیشہ صداقت سے منحرف رہتی ہے۔ فکر و نظر کی کجی کو تلاش کرتی رہتی ہے۔ حالانکہ  
 حق کی طرف پہنچانے والا راستہ ہمیشہ سیدھا ہوتا ہے جس میں نہ کجی ہوتی ہے اور نہ انحراف۔  
 غلطی بدہمیات پر یقین رکھنے اور انہیں حق و باطل کا معیار  
 حواس سے غلطی کا ہمدور۔ قرار دینے کے باوجود ابن حزم اس امر کا اعتراف کرتے

لہ کتاب الفصل لابن حزم ج ۱ ص ۶۱



ہیں کہ حواس سے غلطی بھی سرزد ہو جاتی ہے جیسا کہ سابقاً ذکر کردہ عبارت سے عیاں ہے۔ مگر غلطی حواس کی خرابی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے۔ محسوسات میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام عقلی احکام کو حواس پر یعنی قرار دینا درست نہیں کیوں کہ حواس غلطی بھی کر سکتے ہیں۔ اگر انھیں میں خرابی ہو تو دیکھنے والا ایک کو دوسرے سمجھتا ہے۔ اسی طرح اگر قوت ذائقہ میں کچھ خرابی ہو تو انسان کڑوی چیز کو بھی شیریں تصور کرنے لگتا ہے۔ ایسے شواہد و دلائل لاتعداد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء و امور پر صرف حواس کی بناء پر ہی حکم صادر نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کے کچھ اور بھی ذرائع ہیں۔ دیکھنے ایک سلیم النظر آدمی کو دوسرے کوئی چیز چھوٹی نظر آتی ہے اور قریب سے بڑی۔ اگر اشیاء پر صرف حواس ہی کی بناء پر حکم صادر کیا جاسکتا تو ایک ہی چیز کی جسامت قریب و بُد کے اعتبار سے مختلف ہوتی۔ بلکہ ایہ ضروری ٹھہرا کہ کسی چیز کی جسامت کا فیصلہ کرتے وقت کسی حسی یا فکری مقياس کو بھی پیش نظر رکھا جائے تاکہ حواس کا اختلاف عقل کے حکم صادر کرنے میں غلطی کا باعث نہ ہو۔

اگرچہ ابن حزم کو اس امر کا اعتراف ہے کہ حواس سے غلطی کا حقائق الاشياء اور ابن حزم احتمال ہوتا ہے اور محسوسات پر صرف حواس کی بناء پر حکم نہیں لگایا جاسکتا تاہم وہ حقائق الاشياء کا انکار کرنے والے سونسطائیہ پر حقائق میں شک و شبہ کرنے اور یہ کہنے کی بناء پر کہ اشياء کی حقیقت وہی ہوتی ہے جو کچھ سمجھنے والا اپنے اعتقاد میں اسے سمجھ لے شدید ترین تنقید کرتے ہیں۔

ابن حزم حقائق الوجود پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ اوصاف ہوتے ہیں جن کی بناء پر حواس و عقل دونوں ان کے پہچاننے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ البتہ صرف حواس کی مدد سے ان کی پہچان دشوار ہے۔ اگر حواس کسی چیز کی منظر کشی میں غلطی کرتے تو ان کا قصور ہے نہ کہ محسوسات کا۔ باقی رہا یہ مسئلہ کہ بعض اوقات حواس میں محسوسات کی صورت بدل جایا کرتی ہے۔ ابن حزم اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

«حواس اس امر کے شاہد عدل ہیں کہ ان میں محسوسات کی کوئی صفت صرف اس لئے تبدیل ہو جاتی ہے کہ حواس ماؤف ہوتے ہیں۔ اگرچہ محسوسات میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ یہ ایسا بدیہی اور مشاہدہ پر مبنی امر ہے کہ اس پر کسی



دلیل کا طلب کرنا درست نہیں ہے۔

طبیائع و عادات کا ناقابل تبدیل ہونا:۔ راہ پر گام زن ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو مکانات اور مخلوقات ارضی میں ایسے اصول منضبط کر رکھے ہیں جو یوں تو تبدیل نہیں ہوتے البتہ گاہے غارق عادت کے طور پر بندوں پر یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہی فاعل حقیقی صاحب ارادہ اور مختار کل ہے ان کو تبدیل بھی کڑیتے ہیں۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں۔

”تمام طبیائع و عادات خدا کی پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے انہیں پیدا کیا اور طبیعت میں یہ صفت و دیعت فرمائی کہ وہ قابل تبدیلی ہے اور ہر سلیم العقل انسان اسے تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً انسان کی طبیعت میں یہ بات رکھی گئی ہے کہ وہ سلیم العقل ہو، ماؤت الدماغ نہ ہو تو وہ علوم و صناعات میں دسترس حاصل کرتا ہے۔ گدھے اور فخر کی طبیعت میں یہ بات رکھی گئی ہے کہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں۔ اسی طرح گندم سے جو یا اخروٹ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تمام مخلوقات ارضی کا حال ہے۔ کبھی لوگ اس کا اعتراف کرتے ہیں اسی کا نام طبیعت ہے۔ کیوں کہ موصوف میں صفات ایسی ہوتی ہیں جو ذاتی ہوتی ہیں اور ان کے زوال کا کوئی امکان نہیں ہوتا الا یہ کہ ان صفات کا حامل مقصود ہو جائے اور ان کا نام باقی نہ رہے۔ مثلاً شراب کے اوصاف اگر زائل ہو جائیں تو اس کا نام سرکہ ہو جائے گا۔ اور اسے شراب نہیں کہیں گے۔ بہر حال جس چیز میں بھی کوئی ذاتی صفت پائی جاتی ہو۔ اس کا یہی حال ہے۔“

ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ اشیاء کے اوصاف ان کے خواص لازمہ ہیں اور خدا کے پیدا کردہ ہیں۔ یہ ابدی ہیں۔ لہذا ان میں تبدیلی کا کوئی احتمال نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس عالم ارضی تمام بنی نوع آدم اور کائنات ارضی کی ہر چیز کو کچھ طبعی عادات کے ساتھ پیدا کیا ہے

اور ان کا انکار صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو حقائق الاشیاء کا منکر ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم اشاعرہ پر شدید تنقید کرتے ہیں اور انہیں سوفسطائیہ سے تشبیہ دیتے ہیں، جو حقائق الاشیاء کا منکر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ طبائع و عادات کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابن حزم منکرین بحث میں اپنے کلام کو یہاں ختم کرتے ہیں:-

«اشیاء کے خواص و قوانین کے بارے میں یہ ہے حقیقت کلام! خواص الاشیاء کو نہ ماننے والے سوفسطائیہ ہیں جو کہتے ہیں کہ حقائق الاشیاء کو کوئی چیز نہیں!»

ابن حزم اپنے منہاج عقلی میں اسی طبائع الاشیاء استقراء سے معلوم ہوتے ہیں۔ شاہراہ پر جاری و ساری رہتے ہیں۔ وہ مقدمات کی جانچ پڑتال کے لئے ان کو ایسے بدیہیات کی طرف لٹھاتے ہیں۔ نظریات سلیم جن کا اثبات کرتی ہے۔ جسمات کا جائزہ لینے میں وہ صرف حواس پر اعتماد نہیں کرتے۔ وہ اشیاء کے حقائق ثابتہ پر یقین رکھتے ہیں اور ان کا انکار کرنے کی بناء پر سوفسطائیہ پر شدید نکیر کرتے ہیں۔ حقائق الاشیاء کو تسلیم کر لینے کے بعد وہ ان کے طبائع و عادات کا اعتراف کرتے ہیں؟ خداوند کریم نے ان میں ودیعت کر رکھے ہیں بغیر اس کے ارادہ یا قدرت کو محدود و مقید کر دیا جائے۔

کائنات عالم اور نفوس انسانی کے طبائع و عادات معلوم کرنے میں ابن حزم استقراء پر اعتماد کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص مخلوقات ارضی میں سُنن الہی کو معلوم کرنا چاہتا ہو۔ اور موجودات عالم میں ایسے قوانین کو تلاش کرنے کے درپے ہو جو یکساں طور پر ہر چیز میں موجود ہیں یا ایسی صفات کی طلب و تحقیق اس کا مطلوب و مقصود ہو جو اشیاء میں ربط پیدا کرتی ہیں اور ان کو حکم و احد میں جگر لڑتی ہیں حالانکہ اشیاء کے ذوات و اشخاص میں تعدد پایا جاتا ہے ایسے شخص کے لئے استقراء سے بہتر اور کوئی طریقہ نہیں۔

آپ کی کتاب طوق الحمار اور مداواة النفوس ابن حزم کے استقراء تام اور اس سے پیدا شدہ نتائج کی بہترین مثال ہیں۔

ابن حزم کی تاریخی تحقیقات تک پہنچنا چاہتا ہے استقراء اس کے لئے بے حد ضروری ہے۔ آپ کی تاریخی تحقیقات اس امر کا روشن ثبوت ہیں کہ آپ میں تلاش و تحقیق کی قدرت

کس حد تک پائی جاتی ہے۔ اس کی واضح ترین مثال آپ کا رسالہ نقطہ العروس ہے۔ یہ مختصر علمی تاریخی استقراء کا عمدہ ترین نمونہ ہے۔ اس رسالہ میں ابن حزم پہلے ان لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جن کو خلفاء نے اپنا ولی عہد بنایا تھا۔ پھر ان خلفاء کا ذکر کرتے ہیں جو انقباب سے ملقب ہوئے پھر ان خلفاء کے نام گناتے ہیں جو اپنے والد کے جین حیات خلیفہ قرار پائے۔ آپ اس سلسلہ میں مشرق سے لے کر مغرب تک کے خلفاء کی چھان بین کرتے ہیں۔ بعد ازاں انہوں نے ایسے خلفاء کے ناموں کی فہرست پیش کی ہے جن کے نام بالقب کے ساتھ دولت اُمت یا ملت کے الفاظ آتے ہیں۔ مثلاً سیف الدولہ، عضد الدولہ، غیاث الامت، سیف الملتہ۔ پھر سلسلہ کلام کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں۔

”پھر خلافت کی وہ شوکت و عظمت جاتی رہی اور مشرق و مغرب سے اس کا رعب اُٹھ گیا یہاں تک کہ منڈیوں کے دلال اور گھنٹیا قسم کے لوگ خلفاء کے ناموں سے موسوم ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ دکھانا منظور تھا کہ یہ وہ خلافت تھی جس کے بٹے وہ دوسروں سے رڑتے اور اسے اپنے بٹے سرمایہ کبر و غرور سمجھتے تھے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اور شاہِ گرامی کی صداقت ثابت ہوئی۔ آپ نے فرمایا۔

”حَقِيقُ الْأَيِّزِ نَجَّ النَّاسَ شَيْئًا إِلَّا دَوَّجًا جَسَّيْزًا كُفِّرْتَهُمْ خَلْقًا“  
 دَعْوَةُ اللَّهِ۔“  
 (نیچا کر دیتے ہیں۔)

اس سے حقیقت یہ واضح ہوئی کہ اصل کام خدا کی عبادت، عدل انصاف اخلاق جلیلہ اور لوگوں کو کتاب و سنت کی تعمیل پر آمادہ کرنا ہے۔ یہ وہ امورِ عظیمہ ہیں کہ کوئی سبک سر اور ضعیف طبع آدمی ان کو انجام نہیں دے سکتا۔ اسی سے طاقت و راد اور باہمت آدمی کی فضیلت ناکارہ لوگوں پر واضح ہوتی ہے۔ نام تجویز کر لینا کسی کے لئے باعثِ فضیلت نہیں کیونکہ یہ تو ہر کینہ اور ادنیٰ آدمی بھی کر سکتا ہے۔

لَنْ يَكْفُرَ الْكُفْرَانُ إِلَّا بِرِجَالٍ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَاللَّهُ يَخْتَارُ  
 اللَّهُ الْأَمْوَانَ مِنْ قَبْلُ دَرِمِنْ بَعْدُ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

ابن حزم اسی طرح دُلاۃ و حکام کے بڑے بڑے القاب و اَداب ذکر کئے جاتے ہیں اور پھر ان کا زوال و انحطاط ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان تحقیقات کے نتائج پر روشنی ڈالتے ہیں۔

**عقلی استدلال کے مواقع**۔ اب ہم ابن حزم کے عقلی استدلال کا تذکرہ کریں گے

دورانِ اختیار کرتے تھے جن میں وہ نصیحتوں کی کتاب و سنت اور آثارِ صحابہ و تابعین کو بالکل پیش نہیں کرتے تھے بلکہ صرف عقلی دلائل پر اکتفا کرتے تھے۔ یہ طرزِ استدلال آپ دو جگہ اختیار کرتے تھے۔

اول :- جب اعداءِ اسلام مثلاً یہود و نصاریٰ اور فلاسفہ اسلام کو ہدفِ طعن بنا تے تو ابن حزم ان کے خلاف عقلی تیر و تفتنگ کو استعمال کرتے اور ان کے بیان کردہ مقدمات کو عقلِ سلیم کی روشنی میں جانچتے پرکھتے۔ ابن حزم کی رائے میں حقائق کے فہم و ادراک کے لئے سب سے بہتر طریق یہی ہے۔ عقلی طرزِ تکلم کے علاوہ ابن حزم مخالفین کے اقوال میں تناقض ثابت کرنے اور انہی کے علماء و کاتب سے ان کی تردید کرنے کے الزامی طریق بدل و بحث اختیار کرتے تھے اور اس طرح انہیں خاموش کرا دیتے تھے۔

دوم :- ابن حزم کے عقلی طرزِ استدلال کا دوسرا مقام ان کے دراساتِ اخلاق، احوالِ نفوس اور ان کے امراض و معالجات ہیں۔ آپ ان میں عقل سے یوں کام لیتے جیسے کوئی طبیب ماذقِ جَبْڑی بوٹیوں کی شناخت کرتا ہے اور ان کا ٹھیلی و تجزیہ کرنے کے بعد ان بیماریوں کا علاج تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جن کے حالات سے پوری طرح بہرہ و درمقاہ پھر بیماری کا علاج کرنے کے بارگاہِ ایزدی سے شفاء کا طالب ہوتا ہے۔ ابن حزم کی حیثیت اس باب میں ایک محقق و مدقق ایسی ہے جو منتشر و پراگندہ اجزاء کو باہم ملاتا اور ان سے ایک اخلاقی اور نفسیاتی دولتیار کرتا ہے۔

سوم :- ابن حزم کے یہاں عقلی طرزِ استدلال کا ایک تیسرا مقام بھی ہے۔ جب مختلف اسلامی فرقے عقلی ہتھیاروں سے مسلح ہو کر ابن حزم کے خلاف صعوت اُرادہ ہوتے تو یہ بھی ان کے خلاف عقلی تیروں کو استعمال کرنے پہماتر آتے۔ مثلاً معتزلہ ان کے شاگرد

اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اول الذکر اسلامی فرقے عقلی طرز استدلال کے عادی تھے۔ اگرچہ وہ نصوص کتاب و سنت اور ضروریات دین کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ اشاعرہ اور ان کے برادر ماتریدیہ دلائل کتاب و سنت کی تائید مزید کے لئے معتزلہ کی طرح عقلی دلائل سے کام لیتے تھے۔ قطع نظر اس سے کہ شرعی دلائل سنت متواترہ سے ثابت ہوں یا بطریق اخبار و آحاد۔

جب ابن حزم معتزلہ و اشاعرہ دونوں کے خلاف بنو آزماتھے تو ان کے دلائل کا توڑ مہیا کرنے کے لئے عقلی طرز بحث و نظر کو اختیار کرنا از بس ضروری تھا تا کہ مخالفت کے خلاف انہیں ہتھیاروں سے بڑھا جائے جنہیں وہ استعمال کرتا ہے۔

## اخلاق و نفسیات اور ابن حزم

اخلاق و نفسیات میں ابن حزم کی ماہرانہ بصیرت :- یہ ہے ابن حزم کا عقلی اور تجرباتی طرزِ تحریر! آپ کے وہ مضامین جو اخلاق و نفسیات سے متعلق ہیں اسی استقرائی اور تجرباتی مسلک و منہج پر مبنی ہیں لہذا طرزِ استدلال کے بعد ہم اسے اپنا موضوعِ بحث بناتے ہیں۔

اگر ہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کو متشقی کر دیں تو ابن حزم واحد فقہ تھے جنہوں نے اخلاق و نفسیات کو اظہارِ خیال کا موضوع بنایا۔ اس ضمن میں آپ نے دو رسالے لکھے ہیں مدارۃ النفوس :- پہلا رسالہ مدارۃ النفوس ہے اس میں انہوں نے لوگوں کے اخلاق و عادات پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ اخلاق ذمیرہ کی اصلاح کیونکر ممکن ہے

بعض ناشرین نے یا خود ابن حزم نے علی اختلاف الروایات اس کا نام مدارۃ النفوس رکھا۔

طوق الحماہم :- نفسیات کے متعلق آپ کا دوسرا رسالہ طوق الحماہم ہے ان دونوں رسالوں پر تنقید و تبصرہ ہم اپنا اولین فریضہ سمجھتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ اگر دونوں رسالوں کے علاوہ ابن حزم اور کوئی کتاب نہ لکھتے تو بھی علماء میں آپ کو بلند مقام حاصل ہو جاتا یہ دونوں رسالے قلیل الجملہ ہونے کے باوجود مصنف کی عقلِ رسا اور اس مقام رفیع کی نشاندہی کرتے ہیں جس پر آپ فائز تھے۔

رسالۃ الاخلاق :- یہ قلیل الجملہ رسالہ آپ کی طرف منسوب ہے اہم و ثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ ابن حزم نے اسے کب لکھا البتہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ زندگی کے آخری حصہ کی تصنیف ہے یا کم از کم آپ نے پختہ عمر میں سرد و گرم کو آزمانے کے بعد لکھا جو انی میں یا آغازِ زندگی میں نہیں لکھا۔

اس رسالہ کا قاری قدم قدم پر محسوس کرتا ہے کہ ابن حزم نے اس میں اخلاقیات کے

ان مسلمہ اصولوں پر اعتماد کیا ہے جو یونان کا ورثہ تھا اور دیگر کتب کی طرح عربی زبان میں منتقل ہوا۔ اس رسالہ میں ان عملی اخلاق کا تذکرہ بھی پایا جاتا ہے جو فارس و ہند میں عام طور سے معروف تھے اور جن کی وجہ سے ہندی لوگوں کے نفوس چمک اٹھے تھے ایسے اخلاق کا تذکرہ ”کلیلہ و دمنہ“ نیز عبد اللہ بن مقفع کی ادب الصغیر اور ادب الکبیر میں ملتا ہے ابن مقفع کی یہ دونوں کتابیں فارسی انکار سے ماخوذ ہیں اور فارسی انکار ہندی نظریات کا پتھر ہیں۔ رسالہ ہذا کا قاری اس تاثر کو نمایاں طور پر محسوس کرتا ہے۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا اعتماد اخلاقیات میں صرف مذکورہ الصدر کتب پر ہی نہ تھا بلکہ آپ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اخلاق کا استقرا اور تتبع کیا تھا۔ ان سے ملے جلے ان کے نفوس کی گہرائی میں اتر کر دیکھا اور آزمایا یہ واضح ہے کہ عالم شباب میں ایسا کرنا تقریباً ناممکن ہے۔

**فضائل و رذائل کے اصول :-** بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ رسالہ کا مواد علم کے دو چشمہ ہائے صافی سے ماخوذ ہے۔

۱:- وہ فلسفیانہ تعلیمات جو عقل پر مبنی تھیں۔

۲:- آپ کے وہ خصوصی تجربات، جن کی بنیاد استقرا پر رکھی گئی ہے۔

قسم اول رسالہ سے صاف نمایاں ہے کیونکہ انہوں نے اسطو کے وضع کردہ ضابطہ کو فضیلت و رذیلت کا معیار قرار دیا ہے ضابطہ کا خلاصہ یہ ہے کہ فضیلت و رذائل کے وسط میں ہوتی ہے چنانچہ ابن حزم بڑی دقیق عبارت میں اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :-

”فضیلت افراط و تفریط کے درمیان ہوتی ہے افراط و تفریط کی دونوں طرفیں مذموم ہیں اور فضیلت ان دونوں کے وسط میں ہوتی ہے لہ، پھر افراط عقل کو اس کلیتہ سے متشنی قرار دیتے ہیں کہ وہ مذموم نہیں فرماتے ہیں :-

”عقل اس تاعدہ سے متشنی ہے کیونکہ اس میں افراط نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ احتیاط میں غلطی کرنا ضائع کرنے میں غلطی کا شکار ہونے سے افضل ہے“

لے رسالہ مذکورہ ص ۲۲۔



ابن حزم اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ افلاطون کی طرح اصول فضائل کو چار امور میں محدود و محصور قرار دیتے ہیں اگرچہ بعض اصولوں سے انہیں اختلاف بھی ہے۔  
 فرماتے ہیں :-

» فضائل کے اصول چار ہیں ہر فضیلت انہی سے ترکیب پاتی ہے وہ یہ ہیں :-

- ۱:- عدل (۲) فہم (۳) شجاعت (۴) سخاوت۔
- اسی طرح رذائل کے اصول بھی چار ہیں ہر رذیلت انہی سے مرکب ہوتی ہے، یہ مذکورہ اوصاف کی ضد ہیں وہ یہ ہیں :-
- ۱:- ظلم (۲) جہل (۳) بزدلی (۴) بغض
- علاوہ ازیں عفت و امانت عدل اور سخاوت کی دو قسمیں ہیں لہٰذا ابن حزم پھر تفصیلاً بیان کرتے ہیں کہ جملہ فضائل مثلاً حکم، صبر، دینہ، انہی اصول چہارگانہ سے ماخوذ ہیں۔

ابن حزم یونانی افکار کے ناقل محض نہ تھے۔۔۔ بلاشبہ یہ بیانات اس امر کی غماز بنا کرتے ہیں کہ فلاسفہ لیونان نے علم

الاخلاق کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا اس سے آپ کلیتہً آگاہ تھے اگرچہ ابن حزم بعض اوقات ان کا نام ذکر نہیں کرتے تاہم ابن حزم کے تحریر کردہ مضامین سے اتنا ضرور پتا چلتا ہے کہ آپ فلاسفہ لیونان کے اقوال سے باخبر تھے اور ان سے مستفید ہو چکے تھے۔ مگر ابن حزم ان کے اقوال کو اندھا دھند نقل نہیں کر دیتے بلکہ حسب عادت انہیں جانچتے پرکھتے اور ان میں سے پسندیدہ اقوال منتخب کر کے ان میں ذاتی طور پر اضافہ کرتے ہیں لہٰذا یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ کی حیثیت صرف ایک ناقل کی ہو بلکہ آپ دوسروں کے اقوال اخذ کر کے انہیں اپنی ذات میں گم کر دیتے تھے اور ان پر اپنا شخصی اثر ڈال کر انہیں ظاہر کرتے تھے صرف ان کے دہرانے پر اکتفا نہیں کرتے تھے لیونانی افکار پر ابن حزم کو جو اعتماد تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے اخلاق کا مطالعہ

عقلی اور تجرباتی حیثیت سے کیا خالص دینی نقطہ نظر نہیں البتہ تمام ادیان سماوی ، اخلاق فاضلہ کی دعوت دیتے ہیں اسلام خاص طور پر اخلاق کی اہمیت واضح کرتا ہے اسکا کی نگاہ میں سب سے بہترین انسان وہ ہے جس کے اخلاق پسندیدہ ہوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ” اگر تم لوگوں کو اپنے مال سے نہیں جیت سکتے تو حزن اخلاق سے انہیں اپنا بنا لو نیز فرمایا میری بعثت اس لئے ہوئی ہے کہ میں اخلاق مجلیلہ کی تکمیل کر دوں“

یہ ایک طے شدہ بات ہے مگر رسالہ مذاوۃ النفوس میں ابن حزم کا اعتماد زیادہ تصرف عقل پر ہے ان کی رائے یہ ہے کہ عقل و معرفت ، تہذیب و اخلاق کے اصول و ضوابط و فضائل مسلم کے قواعد نفسیاتی طریق علاج اور نیک چلنی کے قوانین ان جملہ امور کی معرفت و واقفیت انسان کو عبادہ مستقیم کی طرف لے آئے کی ذمہ دار ہے اسی لئے ابن حزم نصیحت کرتے ہیں کہ جو شخص اس قسم کی قدرت عقیدہ اور علاجیہ سے محروم ہو اسے صرف دینی امور کا اتباع کرنا چاہیے وہ اس بیش قیمت رسالہ میں فرماتے ہیں :-

” جو شخص فضائل سے نا آشنا ہو اسے چاہیے کہ وہ کتاب و سنت کے اوامر کی پیروی کرے کیونکہ وہ تمام فضائل پر مشتمل ہے لہ“

نصوص کتاب و سنت سے عقلی احکام کی تائید - اس سے یہ سمجھا جائے کہ ابن حزم

میں صرف عقل و تجربہ پر ہی اعتماد کرتے ہیں اور دینی اصولوں کی مطلقاً پروا نہیں کرتے بخلاف ازیں وہ نصوص کتاب و سنت سے عقلی احکام کی تائید و تصدیق کرتے ہیں پہلے عقلی اور تجرباتی تغنیاً پیش کرتے ہیں پھر قرآن یکم کے بیان کردہ احکام و وعبر سے اس کی توثیق کرتے ہیں یا کتاب و سنت کے بیان کردہ اوامر و احکام بیان کرتے ہیں مثلاً جہاں انہوں نے ادراک فضائل کی بناء پر عقل کی فضیلت بیان کی ہے اور یہ ذکر کیا ہے کہ رذائل انسان سے اسی وقت وقوع میں آتے ہیں جب اس کی عقل سلیم غفلت کا شکار ہو چکی ہو اسے ثابت کرنے کے لئے وہ قرآن مجید کی آیت پیش کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ کفار بروزقیامت کہیں گے۔

"لَوْ كُنَّا نَسْمِعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي (اگر ہم سنتے یا سمجھتے ہوتے تو آج دوزخ میں داخل  
أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملك - ۱۰) نہ ہوتے)

ابن حزم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے قول پر ہمہ تعدیق مثبت کر دی ہے اور اس کی تردید نہیں فرمائی گویا اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقل سے کام نہ لینا کفار کا بدترین جرم ہے اس کے آگے قرآن میں ارشاد ہوا۔

"لَا تَعْلَمُوهُ إِلَّا سَمْعًا (اگر تم اسے نہ سنی ہو، تو اسے نہ جانتے ہو، سوائے سنانے کے) (الملك - ۱۱) دوزخ والوں کے لئے دوری ہے۔

ابن حزم اس سے بڑھ کر یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ عقل دراصل وہی ہے جو طاعات و فضائل میں مشغول کر دے اہل معاصی کے یہاں دنیوی سیاسیات، تدبیر معاش اور دنیاوی کاموں کے بارے میں جو سوچ بوجھ پائی جاتی ہے اسے چالاکی، چابکدستی اور ہوشیاری تو کہہ سکتے ہیں البتہ عقل سے تعبیر نہیں کر سکتے کیونکہ عقل کا مقام اس سے بلند تر ہے عقل نام ہے حق کے سامنے جھک جانے کا اور دنیوی سیاست پر باریں طور عمل کرنے کا کہ وہ آخرت کی کھیتی بن جائے۔

ہم ان بیانات کی روشنی میں حکما یونان و ایران و اسلام سے کسب فیض :- یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ

فلاسفہ یونان و ایران اور حکماء اسلام مثلاً حضرت حن بصری کے اقوال کی صورت میں ابن حزم کے پاس علم کا ایک چشمہ صافی موجود تھا جس سے سیر ہونے کا موقع آپ کو ملا۔ یہ الگ بات ہے کہ آپ نے ان اقوال میں اپنی شخصیت گم نہیں کی رسالہ کے بعض مندرجات سے اس کی تائید ہوتی ہے اس سے بڑھ کر ابن حزم بعض علماء الاخلاق کے نام بھی ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں :-

"علوم ناقصہ کا شغف و اظہار عقل کو مزید جلا بخشتا اور ہر آفت سے بچانا ہے مگر کزدر عقل کے انسان کو اندر میں صورت اپنی جان بچانا مشکل ہو جاتا ہے بعض لوگ جنون کی گہرائی میں اتر کر اس کی کنہ دریافت کرنے کے درپے ہو جاتے

ہیں حالانکہ اگر وہ عقل کے سمندر میں غواہی کرتے تو حضرت حسن بصری افلاطون یونانی اور بزرگ جہر ایرانی سے بڑے فلسفی ہوتے۔

یہ عبارت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ ابن حزم جب یہ رسالہ لکھ رہے تھے تو حضرت حسن بصری کے حکم و مواظبا اور افلاطون و بزرگ جہر کے اقوال و آثار آپ کے پیش نظر تھے جب صورت حال یہ ہے تو آپ نے لازمی طور پر ان سے استفادہ کیا ہوگا۔

علم کا دوسرا چشمہ جس سے آپ نے اپنی علمی پابلیکیشن بھائی آپ کے تجربات تھے چنانچہ رسالہ مذکورہ۔

تجربات زندگی سے استفادہ :-

کے شروع میں لکھتے ہیں :-

”میں نے اپنی اس کتاب میں بہت سے علوم کو جمع کر دیا ہے جو مجھے وہاب حقیقی نے مرور ایام اور تعاقب احوال کے طفیل ارزانی فرمائے مجھے خداوند تعالیٰ نے گردشِ دوران اور ان کے حالات کو جانچنے پر کھنے کا علم عطا کیا ہے میں نے اپنی عمر عزیز کا ایک گراں قدر حصہ اس کی خاطر صرف کیا زندگی کے ان تجربات کو لکھنے اور ان میں غور و فکر کرنے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے میں نے اسے ان تمام لذائذ کے مقابلہ میں ترجیح دی جن کی طرف اکثر نفوس انسانی جھکا کرتے ہیں، میں نے دنیوی مال جمع کرنے پر بھی اسے ترجیح دی، میں نے اپنے تجربات کو اس کتاب کے اوراق کی نذر کر دیا تاکہ خدا تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے اس کتاب سے نفع اندوز کرے جن کے لٹے میں نے مشقت اٹھائی اور عرصہ بھر سوز و بچار میں معروف رہا وہ خدا کا بندہ میری محنت کا ثمرہ بلا قیمت مجھ سے لے لے بڑی مسرت سے یہ ہدیہ میں اسے پیش کرتا ہوں جب وہ اس پر غور کرے گا اور اس سے استفادہ اس کے لئے آسان ہو جائے گا تو وہ اسے دولت کے خزانوں سے بھی افضل پائے گا، میں خدا کے بہت بڑے اجر کا امیدوار ہوں کیونکہ میری نیت خدا کے بندوں کو نفع پہنچانا ان کے اخلاق فاسدہ کی اصلاح کرنا اور ان کے روحانی امراض کا علاج کرنا ہے۔ **وَاللّٰهُ اَسْبَغُتُ**“

ذکر کردہ عبارت اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ ابن حزم نے قواعد کلیہ اور قضایا

یہ رسالہ مذکورہ



لئے گوشاں رہتے ہیں ازالہ غم کے سوا جتنی چیزیں ہیں ان لوگوں میں ان کو ناپسند کرنے والے ضرور موجود ہوں گے۔ مثلاً بعض لوگ بے دین ہوتے ہیں اور آخرت کے لئے کچھ نہیں کرنا چاہتے۔ بعض دنیوی مال کو پسند نہیں کرتے مگر آغاز آفرینش سے لے کر دنیا کے فنا ہونے تک ایک انسان بھی ایسا نہیں جو غم کو چاہتا ہو اور اسے دور کرنے کا متمنی نہ ہو جب مجھ پر یہ راز کھلا اور اس عظیم خزانہ سے مجھے آگاہی حاصل ہوئی تو ایسے ذرائع و وسائل پر غور کرنا شروع کیا جن سے غم دور ہو جاتا ہو کیونکہ یہی ایک ایسا نفعیہ مطلوب ہے جس میں تمام بنی نوع انسان عالم ہوں یا جاہل صالح ہوں یا طالح سبھی یک زبان ہیں، آخر کار میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ازالہ غم و غموم کا راز توجہ الی اللہ میں مضمر ہے لہٰذا

یونانی فلسفی ابقیور اور ابن حزم :- ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم نے فضیلت کے ناپ تول کے لئے جو پیمانہ مقرر

کیا تھا وہ دو اجزاء سے مرکب ہے اس کا اولین جزو وہ ہے جسے سب لوگ چاہتے ہیں اور اپنا مقصد و غایت تصور کرتے ہیں اور وہ غم کا دور کرنا ہے۔

اس کا دوسرا جزو وہ طریقہ ہے جس سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اور وہ توجہ الی اللہ ہے اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ فضیلت کا اصل معیار و معیاس رضائے الہی کی تلاش ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جزو اول یعنی ازالہ غم کا نفع رسانی کے مسلک و مذہب کے ساتھ گہرا رابطہ ہے جس کا قائل اور مؤجد یونانی فلسفی ابقیور ہے جس نے سنہ قبل مسیح میں وفات پائی۔ اس کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ خیر و شر کا معیار نفع رسانی ہے اگر کسی فعل کے انجام دینے سے فاعل کو فائدہ پہنچتا ہے تو وہ خیر ہے اور اگر تکلیف پہنچتی ہے تو وہ شر ہے پھر اس سے آگے بڑھ کر وہ معنوی منافع کو معیار قرار دیتا ہے اس کے خیال میں ان کا حاصل کرنا خیر ہے اور دفع کرنا شر ہے۔

پھر اس سے ایک قدم ترقی کر کے آرام تک پہنچتا ہے اور آرام و محن کو معیار بناتا ہے اس کی رائے میں ان آرام کو دور کرنا خیر ہے اور ان کو دعوت دینا شر ہے۔ بلاشبہ ازالہ غموم ایک معنوی نفع ہے کیونکہ غم ایک نفسانی الم ہے جو کہ شر ہو تا ہے لہٰذا اسے دور



کرنا خیر ہوگا۔

اس کے برعکس ابن حزم ایک مسلم فلاسفر ہیں اور زیادہ دیر تک یونانی فلسفی کا ساتھ نہیں دے سکتے چنانچہ اسے چھوڑ کر اسلام کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آلام شہر ہیں اور اسی بنا پر غم و حزن کے موجب ہیں ان کے ازالہ کا اصلی طریقہ توجہ الی اللہ ہے جب کوئی شخص خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے غم دور ہو جاتے ہیں فضائل اسی صورت فضائل ہوں گے۔

جب جانب خداوندی کا رجحان و میلان ان میں نمایاں ہوگا۔

ابن حزم اسی طرح فضائل کا تجربہ کئے جاتے ہیں پھر نفوس کا تجزیہ کرتے اور ذائل پر روشنی ڈالتے ہیں بعد ازاں ازالہ غم کے معیار کے پیش نظر توجہ الی اللہ اور طلبِ رضائے خداوندی کے ذریعہ نفوس انسانی کا علاج تجویز کرتے ہیں۔

اب اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ہمارا فرض ہے کہ ابن حزم و شتر کا معیار :-

اس نتیجہ تک پہنچے تھے کہ سب لوگوں کی اصلی غرض غم کا دور کرنا ہوتا ہے اور بس پھر آپ اسے خیر و شر کا معیار ٹھہراتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ علم الاخلاق کے علمائے قدیم و جدید کی نگاہ میں صرف وہی ضابطہ خیر و شر کا معیار بن سکتا ہے جو عام اور خاص دونوں کو یکساں یہ معیار ایک میزان کی حیثیت رکھتا ہے اور میزان وہی درست قیاس کی جاسکتی ہے جس میں وزن کر کے سب افعال کی قیمت معلوم کی جاسکتی ہو نہ کہ بعض کی۔ کیونکہ اخلاقی احکام عام ہیں اور جملہ انسانی افعال کو شامل ہیں انسان جو کام انجام دیتا ہے علم الاخلاق اس کے بارے میں فیصلہ صادر کرتا ہے کہ وہ خیر ہے یا شر۔

کیا ابن حزم کے اقوال باہم متعارض ہیں؟ :- پہلے فضیلت کی تعریف یہ کرتے ہیں

کہ وہ افراط و تفریط کے وسط میں ہوتی ہے یا یوں کہتے ہیں کہ ہر فضیلت دو ذائل کے درمیان ہوتی ہے، یہ ارسطو کا نظریہ ہے کبھی یہ کہتے ہیں کہ فضائل کے اصول چار ہیں یہ افراطوں کا قول ہے پھر کہتے ہیں کہ فضیلت کا انحصار نفع رسانی پر ہے اور نفع رسانی معنوی نفع میں محصور ہے اور معنوی نفع کا راز ازالہ غم میں مضمر ہے آخر کار اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ غم و ہتم کا ازالہ توجہ الی اللہ ہی سے ممکن ہے یہ صریح تعارض و تناقض نہیں تو اور کیا ہے؟



اس کا جواب اپنے موقع پر آئے گا حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم ان سبھی اصولوں کو معیارِ اخلاق مانتے تھے۔ البتہ اس سے یہ وہم ضرور برپا ہے کہ آپ نے جانچے رکھے بغیر فلاسفہ کے اقوال کو باہم مخلوط و مزوج کر دیا ہے مگر اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ ابن حزم فلاسفہ کے اقوال کو اپنے ذاتی نظریات کی حیثیت سے پیش نہیں کرتے تھے بلکہ ان اقوال کو صرف اپنے افکار کی تائید میں پیش کرتے تھے۔ کیونکہ یہ فلاسفہ بھی علم کی اس خاص نوع کے بارے میں اظہارِ خیال کر چکے تھے غور و فکر کے بعد آپ اس نتیجہ پر پہنچے کہ ازالہٴ عنہم ہی دراصل معیارِ اخلاق ہے بالفاظِ دیگر یوں کہتے کہ اہل منویٰ کو دور کر کے جو سبلی منفعت حاصل ہوتی ہے وہ معیارِ اخلاق ہے جہاں تک دوسرے دو امور کا تعلق ہے یعنی دور ذائل کے درمیان فضیلت کا ہونا اور اصولِ فضائل کو چار میں محدود کرنا تو یہ بھی کسی حد تک عملی معیار ہیں امر اول کی تائید استقراء و تفحص سے ہوتی ہے اور دوسری تقسیم بھی تقریباً جملہ فضائل پر مشتمل ہے۔

خلاصہٴ کلام ابن حزم اس رسالہ میں علمِ الاخلاق کی اصطلاحات ذکر نہیں کر رہے بلکہ جن معلومات کو بھی وہ اپنی عقل و فکر اور عمل و استقراء کی ترازو میں تول کر کریم تصور کرتے ہیں انہیں ذکر کر دیتے ہیں۔ لہذا انہوں نے یہ اقوال ذکر کر دے اگرچہ وہ ان کے پابند نہیں ظاہر ہے کہ یہ اقوال آپ کے مقصد و غایت سے بے آہنگ بھی نہیں۔

یہ ہے اس گرانقدر رسالہ کا لوگوں کی مدح و مذمت کے اثرات اور ابن حزم :- انداز و اسلوب اور یہ ہیں اس کے مصادر و ماخذ! اب قاری کے سامنے اس کے مندرجہ افکار و نظریات اور اس کے انداز بیان کا نمونہ پیش کرنے کے لئے ہم چند اقتباسات پیش کرنا چاہتے ہیں، اس ضمن میں ہم تین موضوعات کا انتخاب کرتے ہیں تاکہ علمِ ابن حزم کے بعض پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے۔ اور وہ یہ ہیں :-

(۱) لوگوں کے اقوال پر تنقید و تبصرہ

(۲) پابندی مذہب و مسلک

(۳) دین داری اور بے دینی۔

لوگوں کی رائے کے احترام یا عدم احترام پر تبصرہ کرتے ہوئے ارتام فرماتے ہیں:-  
 ”لوگوں کی بات کو اہمیت نہ دینے اور کلام ربانی کے ساتھ اعتناء و اہتمام کرنے کا نام عقل ہے اور اسی میں راحت انسانی کا سامان پایا جاتا ہے جو شخص یہ کہتا ہو کہ وہ لوگوں کے طعن و تشنیع سے محفوظ ہے وہ مجنون ہے جس شخص نے اپنے آپ کو حقائق کے رامن میں پناہ لینے کا عادی بنا لیا ہو.....  
 اگرچہ ابتداءً وہ اس کے لئے تکلیف کے موجب ہوئے ہوں..... اسے لوگوں کی مذمت سن کر ان کی مدح و ستائش کی نسبت زیادہ مسرت حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لوگ اس کی تعریف کرنے میں حق بجانب ہوں اور وہ فی الواقع مستحق مدح و ثنا ہو اور یہ تعریف اسے پہنچ بھی جائے تو وہ مغرور ہو جائے گا۔ اور اس کے فضائل جاتے رہیں گے اور اگر انہوں نے جھوٹ موٹ تعریف کے بل باندھے تھے تو وہ دروغ گوئی پر خوش ہوا اور یہ شدید نقص ہے جہاں تک لوگوں کی مذمت کا تعلق ہے اگر یہ درست ہے تو بسا اوقات اپنی برائی سن کر وہ اصلاح کی کوشش کرے گا یہ بڑی بات ہے اور کوئی ناقص آدمی ہی اسے حقیر تصور کرے گا اور اگر لوگ بلاوجہ اس کی مذمت کرتے ہیں اور وہ صبر کرتا رہتا ہے تو حلم و صبر کی بناء پر وہ اجر کا مستحق ہوگا۔ علاوہ ازیں اسے اور نائدہ بھی ہوگا کہ وہ بلاوجہ مذمت کرنے والے کی نیکیاں لے لے گا جس سے اسے دارالآخرت میں فائدہ پہنچے گا جب کہ اسے ایسے اعمال کے ذریعہ نجات حاصل کرنے کی بہت زیادہ ضرورت ہوگی جن کے انجام دینے کی زحمت اس نے گوارا نہیں کی اور یہ اتنے بڑے فائدہ کا موجب ہے کہ کوئی پاگل آدمی ہی اس کی ناقدری کرے گا اور اگر لوگوں کی مدح و ستائش اسے نہیں پہنچتی تو وہ نہ ہونے کے برابر ہے اگر لوگ اس کی مذمت کرتے ہیں اور اس کی مذمت اسے نہیں پہنچتی تو اس کا حال مدح گوئی سے مختلف ہے کیونکہ ہر حال میں اسے اجر ملے گا خواہ مذمت

لے رسالہ مذکورہ ص ۸۔

کی خبر اسے پہنچے یا نہ پہنچے اگر لوگوں کی مدح و ثناء کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشادِ گرامی نہ ہوتا کہ مومن کے حق میں یہ عاجلانہ بشارت ہے تو ہر سلیم العقل انسان سچی مدح کے مقابلہ میں جھوٹی مذمت کو ترجیح دیتا ہے ۱۱

یہ ہیں لوگوں کی مدح و مذمت سے بے اعتنائی کے بارے میں ابنِ حزم کے خیالات۔ وہ اس امر کی دعوت دیتے ہیں کہ مومن جس چیز کو حق سمجھتا ہے اسے اسی راہ پر گامزن رہنا چاہیے اور لوگوں کی مدح و مذمت کی طرف مطلقاً دھیان نہیں دینا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابنِ حزم کے یہ گراں قدر افکار ان کے تجربات کا پتھر ہیں وہ زندگی بھر دشمنوں کی مذمت و حفا کے جامِ نوش کرتے رہے لہذا اعلیٰ طور پر اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ مدح و ستائش کا نتیجہ بے اوقات یہ ہوتا ہے کہ آدمی فضائل سے محروم رہ کر عجز و نقص کا شکار ہو جاتا ہے بلکہ آنحضور کا ارشادِ گرامی اگر موجود نہ ہوتا تو وہ یہ کہتے کہ سچی تعریف کی نسبت جھوٹی مذمت بہتر ہے۔

رسالہ مذکورہ کا دوسرا قابل ذکر مسجحت فکر و عمل کی پابندی مذہب و ملک :- پختگی ہے ابنِ حزم کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں :-

(۱) وہ استقامت و ثبات جن کا باعث صحتِ عقد ہو۔

(۲) وہ استقامت جو اصرار و نزاع پر مبنی ہو۔

ان دونوں میں صرف وہی شخص فرق کر سکتا ہے جو کیفیتِ اخلاق سے آشنا ہو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قسم ثانی یعنی اصرار ہمیشہ باطل پر ہوا کرتا ہے جو کام آدمی باطل کی تائید و نصرت کے لئے کرتا ہے اسی قسم میں داخل ہے ایسے شخص پر بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ وہ باطل کا پرستار ہے یا کم از کم اسے اس کے صواب و فساد کی کچھ خبر نہیں یہ مذموم ہے اور اس کی ضد انصاف ہے۔

جو استقامت صحتِ عقد پر مبنی ہے وہ صرف حق ہی پر ہوتی ہے یا جسے آدمی حق تصور کرتا ہو اور اس کا بطلان اس پر واضح نہ ہو یہ قابلِ تعریف ہے اس کی ضد اضطراب ہے باطل پر اڑے رہتے اور کسی چیز کی حق و صداقت پر ایمان لا کر اس کی تصدیق کرنے

کے مابین یہ بڑا نازک فرق ہے جو ابن حزم نے کیا ہے وہ پہلی قسم کو ظلم قرار دیتے ہیں اور دوسری قسم کو حق کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان دونوں کے درمیان صرف ہنگامی جذبات ہوتے ہیں جو کہیں نہیں ٹھہرتے۔

**دینداری اور بے دینی کے بارے میں ابن حزم نے بڑے گرانقدر خیالات کا اظہار کیا ہے اس**

صحن میں ان کی تحقیق یہ ہے کہ متدین آدمی قابلِ اعتماد ہوتا ہے، خواہ وہ مسلمان نہ ہو بلکہ کسی اور مذہب پر ایمان رکھتا ہو اسی طرح بے دین آدمی اعتماد کے قابل نہیں ہوتا اگرچہ وہ مسلمانوں میں سے ہو۔

فرماتے ہیں :-

”متدین آدمی پر اعتماد کیجیے، اگرچہ وہ آپ کا ہم مذہب نہ ہو دین کی تحقیق کرنے والے پر بھروسہ نہ کیجیے، اگرچہ وہ آپ کا ہمنوا ہونے کا دعویٰ دار ہو جو دینی شعائر کو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھتا ہو اس پر کسی خطرناک معاملہ میں اعتماد نہ کیجیے“

یہ عالم جلیل ارقام فرماتے ہیں کہ دینی شعائر کو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھنے والا چونکہ عقل و دین دونوں کی حدود کو بھانڈ جاتا ہے اس لئے وہ اپنا اعتماد دکھو دیتا ہے لہذا جو شخص بھی خدا کی حرام کردہ اشیاء اور فضائل و رذائل کی طرف دھیان نہ دیتا ہو اس پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ متشرع آدمی بھروسہ کے لائق ہوتا ہے اگرچہ وہ مسلمان نہ ہو، کیونکہ وہ ایک فکری و دینی ضابطہ کا پابند ہے اور یوں بھی جملہ مذاہب و ادیان امانت کی ترغیب دینے اور خیانت سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

بلاشبہ ابن حزم ایسے متشدد مسلمان جو عمر بھر اپنے قلم کی تلوار سے یہود و نصاریٰ کے خلاف مصروفِ جدل و پے کار رہے یہ بڑی پراز مغز و حکمت بات کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ دیندار آدمی بے دین کے مقابلہ میں بہتر اور قابلِ اعتماد ہے۔ اگرچہ وہ مسلمان نہ ہو اسی طرح ایک بے دین آدمی بھروسہ کے لائق نہیں اگرچہ وہ حلق پھاڑ پھاڑ کر اپنے اسلام کا ڈھنڈ وراپیٹ رہا ہو۔

سے حوالہ مذکور ص ۱۸

ابن حزم نے مداوۃ النفوس نامی جو گرانقدر رسالہ تحریر کیا تھا یہ اس پر سرسری سا تبصرہ تھا اس کے سندرجات ابن حزم کے دقیق فلسفیانہ نظریات ان کے تجربات اور لوگوں کے احوال و اخلاق کے گہرے مطالعہ کی غمازی کرتے ہیں آخر کار وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فضائل کا علم حاصل کرنا انہیں ناگزیر ہے یا تو حکمت و فلسفہ اور تجربہ کے ذریعہ ان سے آشنائی پیدا کی جائے یا دین و مذہب کے مطالعہ سے انہیں سیکھا جائے وہ فرماتے ہیں۔

”علم ہر فضیلت میں حصہ دار ہوتا ہے اور جہالت ہر زفیلت میں شریکِ مہیم ہوتی ہے بے علم آدمی فضائل سے بہرہ ور نہیں ہو سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ غیر معمولی جماعتی صلاحیتوں کا مالک ہو اور یہ انبیاء کا خاصہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ہر بھلائی سے آگاہ کر دیا ہوتا ہے اور وہ لوگوں سے اس کا علم حاصل نہیں کرتے“

یہ دوسرا رسالہ ہے جس میں ابن حزم نے بنی نوع انسان کے جذبات طوق الحما مہ - الفتن و محبت کو موضوعِ سخن بنایا ہے یہ رسالہ آپ نے ایک دوست کے کہنے پر شاطبہ میں لکھا تھا ابن حزم خود لکھتے ہیں کہ جس تخط میں ان کے دوست نے یہ رسالہ لکھنے کی خواہش کا اظہار کیا تھا وہ انہوں نے مڑیہ کے شہر سے ان کے دارال سکونت شاطبہ میں ارسال کیا تھا۔

اگرچہ اتنا معلوم ہے کہ یہ رسالہ شاطبہ میں لکھا گیا مگر جس زمانہ میں لکھا گیا اس کی تعیین بڑی دشوار ہے البتہ اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ ۱۱۷۷ھ کے بعد کی تصنیف ہے کیونکہ اس میں بعض ایسے واقعات کا ذکر ملتا ہے جو اسی سال وقوع پذیر ہوئے مثلاً اس میں خیران مامری اور موفق البواہن مجاہد کی محرکہ آرائی کا ذکر ہے یہ واقعہ ۱۱۷۷ھ میں پیش آیا وہ واقعہ یہ ہے۔

”میرزا ایک دوست مڑیہ نامی شہر میں سکونت پذیر تھا، اسے شاطبہ جانے کی ضرورت لاحق ہوئی چنانچہ وہ شاطبہ آکر میرے ذاتی مکان میں مقیم رہا واپس مڑیہ جانے کی فکر اسے ہر وقت دامن گیر رہتی تھی اور اس وجہ سے وہ اکثر پریشان رہتا تھا اس کا خیال تھا کہ مڑیہ جا کر وہ فارغ البال ہو جائے گا اور میر جلد لوٹ

لے طوق الحما مہ ص ۱۶ طبع قاہرہ۔

کر شاہدہ آجائے گا ابھی شاہدہ آئے ہوئے اسے تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ الجزائر کا والی موفق البواحن مجاہد ایک لشکر جہاد لے کر مریہ پر حملہ آور ہوا اور وہاں کے حاکم خیران کو شہر سے نکال دیا اور اسے نیست و نابود کر دینا چاہا اس لڑائی کی وجہ سے راستے بند ہو گئے مسطراکوں کی نگرانی کی جانے لگی سمندر پر حفاظتی چوکیاں بٹھا دی گئیں مریہ کے راستے بند ہو جانے کی وجہ سے میرا دوست بڑا بے چین ہوا اور ہر وقت ہتم و عم کا شکار رہنے لگا لہذا،

مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ رسالہ سالہ ۱۹۸۶ء کے بعد لکھا گیا اس وقت آپ کی عمر نینتیس سال سے متجاوز تھی۔

ظن غالب یہ ہے کہ طوق الحمامہ نامی **طوق الحمامہ کس زمانہ کی تصنیف ہے؟**۔ کتاب انہوں نے اپنے شباب کے آخری دور اور آغاز کہولت میں تحریر کی اس کے مندرجات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ آپ کا مصنف حیات و قوت سے بھرپور ہے البتہ وہ پختہ سالی کی زندگی ہے اور وہ قوت بھی جوانی کی بھول بھلیوں اور سرستیوں سے اگلے دور کی ہے نیز یہ رسالہ آپ نے اس دور میں تحریر کیا جب آپ علوم حدیث و فقہ میں خاصی شہرت حاصل کر چکے تھے اس کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل :- ابن حزم صدر کتاب میں ارقام فرماتے ہیں :-

”میرے نظریات کے مخالفین نے مجھے برا بھلا کہا مگر میں نے پھر بھی وفاداری کا ثبوت دیا میں نے ایک طویل قصیدہ میں اس وفات شعاری پر فخر و مباحات کا اظہار کیا قصیدہ گوئی کا محرک یہ امر ہوا کہ میرے مخالفین نے میرے منہ پر میرا مذاق اڑایا اور مجھ پر یہ بہتان باندھا کہ میں باطل کی حمایت کرتا ہوں اصل حقیقت یہ تھی کہ حق کی تائید و حمایت میں میں نے جو دلائل دئے تھے وہ جب ان کی تاب نہ لاسکے تو بہتان طرازی سے کام لینے لگے۔“

دوسری دلیل :- اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس دوست نے ابن حزم کو

۱۔ طوق الحمامہ ص ۸۶ طبع تاہرہ -

۲۔ طوق الحمامہ ص ۸۲ -

عشق و عشاق کے بارے میں کتاب لکھنے کی فرمائش کی تھی اس کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں کہ ایسی تحریریں نفسِ انسانی کے لئے راحت کا موجب ہوتی ہیں۔ کتاب کے آغاز میں وہ اپنے دوست کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”میں جلد آپ کی آرزو کی تکمیل کر رہا ہوں اگر آپ مجھے اس کے لئے مامور نہ بھی کرتے تو بھی یہ بڑا ضروری کام ہے کیونکہ یہ فکر کا ایک جزو ہے ہماری عمر ہی کیا ہے ہمیں چاہیے کہ اسے ایسے کاموں میں صرف کر لیں جن سے بروز قیامت اچھے نتائج کی امید ہو حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ”اپنی جان کو ذرا باطل سے بہلایا کرو تا کہ تعمیلِ حق کی قدرت حاصل ہو سکے،“ اسی طرح سلف صالحین کا قول ہے :-

”جو قوت و شباب سے بہرہ ور نہیں وہ متقی بھی نہیں ہو سکتا،“  
بعض آثار میں ہے۔

”اپنی جانوں کو راحت بھی پہنچایا کرو کیونکہ وہ لوہے کی طرح زنگ آؤ ہو جاتی ہیں لے،“

اس کے زمانہ تصنیف آخر شباب اور اوائلِ کہولت کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہمیشہ حلاوطن رہے اور سفر ہی میں زندگی کے ایام کاٹتے رہے جیسا کہ ان کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے اسفار کے باب میں گزرا اب ہم اسے دہراتے نہیں۔

رحلات ابن حزم کے باب میں ذکر کردہ عبارت اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ آپ نے یہ رسالہ مغرب الوطنی کے دوران لکھا جب آپ اہل و عیال سے دور اور وطن سے مہجور تھے اس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لکھتے وقت ان حوادث پر ایک عرصہ مدید گزر چکا تھا اور اس وقت ان کا تذکرہ و تجدید کچھ زیادہ مناسب معلوم نہیں ہوتا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسا آخر شباب یا آغاز کہولت میں ہی ہوتا ہے لہذا ہمارا اندازہ



یہ ہے کہ آپ نے یہ رسالہ اس وقت تصنیف کیا جب آپ کی عمر چالیس کے لگ بھگ تھی۔

طوق الحمامہ میں عشق و عشاق کے طوق الحمامہ کے مصادر اور اسلوب بیان :-

بارے میں جو حوادث و احوال درج ہیں ہمیں ان کی تفصیلات میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ شعراء و ادباء کا محبوب موضوع ہے ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس رسالہ میں ذکر کردہ معلومات کا مصدر و ماخذ کیا ہے لہذا ہم حسب سابق اس رسالہ کے مصادر و ماخذ اور اسلوب بیان سے تعرض کریں گے اور میں :-

اس رسالہ کی تحریر کے دوران ابن حزم کا اعتماد زیادہ تر استقرائے متعجب پر رہا یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ یونانی فلسفہ سے بھی متاثر ہوئے تھے۔

**محبت کی ماہیت و حقیقت :-** ابن حزم نے جہاں محبت کی حقیقت بیان کی ہے اس سے صاف عیاں ہے کہ آپ یونانی فلسفہ سے متاثر ہوئے تھے اور یونانی افکار آپ میں رچ گئے تھے۔

اپنے حزم لکھتے ہیں :-

”محبت کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے اور علمائے اس میں طوالت سے کام لیا ہے اس ضمن میں میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ محبت اس اتصال کا نام ہے جو نفس انسانی کے اجزاء کے عنصر رفع میں پایا جاتا ہے یہ اتصال بایں طور ہوتا ہے کہ نفس کے مقرر حقیقی یعنی عالم علوی میں جو قوی تھے وہ باہم موافق و مطابق ہوں اور ہیئت ترکیبی کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہوں ہیں بخوبی علم ہے کہ مخلوقات میں تخارط و تباہین کا راز، الاتصال اور انفصال میں مضمر ہے ایک صورت اپنے جیسی صورت کو چاہتی ہے اور دو متماثل اشیاء باہم مل کر سکون حاصل کرتی ہیں جہالت و مشابہت کے اثرات و اعمال صاف نمایاں ہوتے ہیں تنافر اضداد میں پایا جاتا ہے اور موافقت و مطابقت ، نظائر و امثال میں ظاہر ہے کہ نفس انسانی اس سے کیونکر مختلف ہو سکتا ہے

حالانکہ یہ صاف و شفاف اور ہلکا پھلکا ہوتا ہے اس کا جوہر اوپر کو اٹھ جانے والا اور معتدل ہے اس کی طبیعت، روحان و میدان، اتفاق و انحراف اور شہوت و نفرت کو قبول کرنے کے لئے تیار ہے انسان کے تصرفات کی فطرت معلوم کر کے یہ سب کچھ معلوم ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

وہ خدا کی ذات ہی ہے جس نے ہمیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا پیدا کیا تاکہ وہ اس سے سکون حاصل کرے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

(الاعراف - ۱۸۹)

اس آیت میں سکون کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ اس کا ایک جزو ہے اگر محبت کی علت خوبصورتی ہوتی تو بد صورت سے کوئی محبت نہ کرتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ ادنیٰ چیز کو ترجیح دیتے ہیں باوجودیکہ وہ دوسری چیز کی فضیلت سے واقف ہوتے ہیں مگر ادنیٰ چیز کی محبت کو ترک نہیں کر سکتے اگر محبت کی وجہ اخلاقی موافقت و یکگانگت ہوتی تو ایک شخص کسی ایسے آدمی سے محبت نہ کرتا جو اس کا ہم خیال نہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ محبت ایک ایسی چیز ہے جو نفس کی ذات میں پائی جاتی ہے بعض اوقات محبت کا کوئی سبب ہوتا ہے اور سبب کے ختم ہونے سے محبت بھی جاتی رہتی ہے جو شخص تمہیں کسی خاص وجہ سے چاہتا ہو اس باعث و محرک کے تمام ہونے سے محبت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے لہٰذا

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم فلسفہ اور نصوص کتاب و سنت کو باہم مخلوط کر دیتے ہیں یہی فلسفہ کی روشنی میں محبت کی تعریف کرتے ہیں پھر قرآن کریم کی آیات سے اس کی تائید کرتے ہیں۔

اعراض و جواب :- ابن حزم اسی پر اکتفا نہیں کرتے کہ محبت کی اساس جسم انسانی

میں حلول کرنے سے قبل نفوس علویہ کی باہم مشابہت و مماثلت ہے بلکہ اس کا تجزیہ کرتے اور اعتراضات پیش کر کے ان کا جواب دیتے ہیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

«اس سے معلوم ہوا کہ استحسان روحانی اور اخلاط لطفانی کا نام محبت ہے اگر مومن کہے کہ اگر یہ بات درست ہے تو چاہئے کہ دونوں مماثل اشخاص یکساں طور پر ایک دوسرے کو چاہتے ہوں کیونکہ دونوں جزو اتصال میں برابر کے شریک ہیں اور ان کا حصہ مساوی ہے۔

ابن حزم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ اعتراض بجا ہے مگر اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ جو شخص اپنے محب کو نہیں چاہتا وہ گونا گوں مشکلات میں گھرا ہوا ہے اور طبائع ارضی کے پردے اسے گھیرے ہوئے ہیں لہذا اسے اس جزو کا احساس تک نہیں ہوتا جو اپنے جسم میں داخل ہونے سے قبل اس سے متصل تھی اگر وہ ان پردہ جات سے رہائی پائے تو اپنے محب کی طرح یہ بھی اسے چاہنے لگے اس کے برعکس محبت کرنے والے کا نفس ایسی مشکلات سے آزاد ہوتا ہے اور وہ جانتا ہوتا ہے کہ کون سی چیز اس سے متصل اس کی طلب گار اس کی متلاشی، طالب، ملاقات اور اس کے لئے اپنے اندر مقناطیسی کشش رکھتی ہے مثلاً مقناطیس کے جوہر کی قوت لوہے کے جوہر سے متصل ہوتی ہے مگر اس کے باوجود مقناطیس کی قوت جو حکم بھی ہوتی ہے اور صاف بھی مقناطیس کو لوہے کی طرف کھینچ کر نہیں لے جاتی حالانکہ دونوں ایک دوسرے کے ہم شکل اور ہم عنصر ہوتے ہیں اس کے برعکس لوہا اپنی شدت کی بنا پر اپنے ہم شکل مقناطیس کا قصہ کرتا اور اس کی طرف کھینچ جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت ہمیشہ اسی کی طرف سے ہوتی ہے جو قوی تر ہو پھر اس کے اُشاہ و اُشمال کا ذکر کرتے کہتے ہیں۔

«اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ہمیشہ انہی دو اشخاص کو باہم محبت کرنے والا پائیں گے جو باہم ملتے جلتے ہوں اور ان کے طبعی صفات میں مماثلت پائی جاتی ہو اگرچہ یہ مماثلت کم ہو مگر اس کا پایا جانا بے حد ضروری ہے مشابہت جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر محبت میں اضافہ ہوگا اور وہ پختہ ہو جائے گی اس پر غور کیجیے تمہیں صاف دکھائی دے گی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی اس کی تائید کرتا ہے ما آپ فرماتے ہیں:-

«عالم ارواح میں روحوں کے لشکر جمع تھے جو ایک دوسرے سے شناسا ہو گئے

ان میں محبت پیدا ہو گئی اور جو اجنبی رہے ان میں اختلاف رونما ہوا،  
کسی نیک آدمی سے یہ قول منقول ہے کہ:-

«مومنوں کی روحیں باہم شتتا سا ہیں»

یہی وجہ ہے کہ جب حکیم بقراط سے کہا گیا کہ ایک معمولی آدمی آپ سے محبت  
کرتا ہے تو اسے کوئی غم نہ ہوا بلکہ اس نے کہا کہ میرے اخلاق اس سے ملنے جلتے  
ہیں جبھی وہ میری تعریف کر رہا ہے لہذا،

ابن حزم کا ہے گا ہے اپنے فلسفیانہ تجزیہ کی تائید میں احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں  
اور کبھی بقراط کے قول سے استشہاد کرتے ہیں پھر افلاطون کے قول سے احتجاج کر کے یہ ثابت  
کرتے ہیں کہ محبت کی اساس مشاکلت و مماثلت ہے اور بغض و حسد صفات کے تضاد پر مبنی  
ہوتا ہے ابن حزم اپنی تائید میں تورات کی عبارتیں بھی پیش کرتے ہیں اور جیسا کہ ان کا عام  
دستور ہے کثرت معلومات اور زبردست قوت حافظہ کے بل بوتے پر سمندر کی طرح بے  
جاتے ہیں

یہ ہے وہ اولین اصل جس پر ابن حزم نے  
**طوق الحمامہ میں استقرار و تلبیح :-** رسالہ نہا میں اعتماد کیا ہے اور یہ اصل فلسفہ

اور متقدمین کے اقوال و آثار ہیں اصل ثانی استقرار اور تلبیح ہے جو رسالہ کے مطالعہ سے  
صاف عیاں ہے اس رسالہ میں ابن حزم جو بات ذکر کرتے ہیں اس کے ثبوت میں عینی مشاہدات  
یا شہیدہ مگر مصدقہ ثبوت پیش کرتے ہیں اس کے پہلو بہ پہلو اپنے ذاتی نظریات اور دعووں  
کے اقوال و ملاحظیات بھی پیش کرتے ہیں بلکہ یوں کہتے ہیں کہ تجربات و مشاہدات اس رسالہ میں  
بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ابن حزم اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

» میں نے اس کتاب میں اختصار کا التزام کیا ہے اور صرف وہی باتیں درج  
کی ہیں جو بذات خود دیکھیں یا قابل اعتماد لوگوں سے نقل ہو کر ٹھیک تک پہنچیں میں نے  
اعراب اور متقدمین کا تذکرہ اس لئے نہیں کیا کہ ان کا راستہ ہم سے الگ ہے اور ان  
کے واقعات بھی بہت زیادہ ہیں میری ہمیشہ یہ عادت رہی ہے کہ میں غیر کی سواری

لے طوق الحمامہ میں ہم لے حوالہ مذکور ص ۳۔

پر سوار نہیں ہوتا اور نہ مستعار زلیولرات سے اپنے آپ کو آراستہ کرنا چاہتا ہوں“  
رسالہ کے آخر میں لکھتے ہیں :-

”میں نے اپنے رسالہ میں صرف وہی حقائق معلومہ درج کئے ہیں جن کے سوا کسی  
حقیقت کا پایا جانا ممکن ہی نہیں“

میں نے اس ضمن میں بہت سی چیزیں ذکر کر دی ہیں اور یہی کافی ہیں۔

یہ ہے طوق الحمامہ کا طرز و انداز اور یہ ہیں وہ  
ماخذ و مصدر جن سے آپ نے یہ رسالہ

طوق الحمامہ کی خصوصیات :-

ترتیب دیا یہ رسالہ وقت تنظیم اور حسن تبویب میں اپنی مثال آپ ہے میرے خیال میں ابن حزم  
کی کوئی کتاب ترتیب و تبویب کے اعتبار سے اس کے ہم پلہ نہیں ہے ترتیب و تبویب سے قطع نظر  
میرا خیال ہے کہ اس کے مندرجات و محمولات کو کسی کتاب میں اس سے بہتر اسلوب بیان میں تحریر  
نہیں کیا گیا یہ رسالہ اتنا آسان ہے کہ نفس انسانی کی رگ و پے میں جاری و ساری ہو جاتا ہے اور  
اس کے الفاظ میں وہ نظم پایا جاتا ہے کہ گویا یہ موتیوں کی لڑی ہے جس کا کوئی دانہ بھی بے موقع  
نہیں ہے اس کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کا تجزیہ بڑی خوبی سے کیا گیا ہے پھر دینی روح ہے جو  
ساری کتاب پر چھائی ہوئی نظر آتی ہے اور کاتب کی عفت و عسمت اس کی مہارت نفوس  
انسانی اور انسان کے احوال و اشکال اور مظاہر و ادوار سے گہری واقفیت کا اعلان کرتی ہوئی  
نظر آتی ہے اور اس پر طرہ یہ کہ حلال کا ذوق شناس ہونے کے باوجود اس کا مصنف فواحش  
و منکرات سے الگ تھلگ رہا عشق و محبت پر اظہار خیال کرنے کے باوصف اس نے کبھی ایسا  
کام نہ کیا جو ان کے وقار کے منافی ہو وہ بڑے لطیف المزاج، نکتہ رس اور بہترین فہم و ادراک  
سے بہرہ ور تھے مگر گناہ سے آلودہ نہ ہوئے۔

وہ خود فرماتے ہیں :-

”خدا گواہ ہے کہ میں پاک دامن اور عقیف ہوں، میں خدا کی قسم کھا  
کر کہتا ہوں جس سے بڑی قسم دوسری کوئی نہیں کہ میں نے جب سے ہو جس  
سنجھا لا ہے کبھی زنا کاری کے قریب بھی نہیں مجھ کا خدا تعالیٰ مجھ سے زنا کاری  
کے ارتکاب کا حساب نہیں لیں گے“

۳۱۰۰ ذکر ص ۳

محبت کے انواع و مراتب طوق الحامہ کی روشنی میں :-  
 اب مناسب ہوگا کہ نمونہ کے طور پر ہم طوق الحامہ

کے چند اقتباسات پیش کریں ہم تین اجزاء کے نقل کرنے پر اکتفا کریں گے :-

(۱) محبت کے مراتب والنواع

(۲) حب واستتہاد کا باہمی فرق

(۳) محبت کے انواع و مراتب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”ہم جانتے ہیں کہ محبت کی کئی قسمیں ہیں سب سے افضل محبت وہ ہے جو رضائے خداوندی کے لئے ہو پھر یا تو وہ سعی عمل کی بنا پر ہوتی ہے یا اتحاد مذہب کی وجہ سے یا کثرتِ علم کے باعث -

پھر قربت داری، الفت اشتراک مقاصد، صحبت و معرفت اور احسان کی محبت ہوتی ہے جو آدمی کسی سے انجام دیتا ہے محبوب کے جاہ و منصب کے لئے بھی محبت کی جاتی ہے محرم راز ہونے کی بنا پر بھی دوستی باہم محبت کرنے لگتے ہیں ایسے راز کا پوشیدہ رکھنا ضروری ہوتا ہے لذت و قصد کے لئے بھی محبت کی جاتی ہے اس کے علاوہ عشق کی محبت بھی ہوتی ہے جس کا سبب صرف نفوس انسانی کا عالم علوی میں اتصال ہوتا ہے اس کے سوا اور کچھ نہیں محبت کے یہ تمام اقسام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں علت کے ختم ہونے سے ختم ہو جاتے ہیں اور اس میں اضافہ ہونے سے محبت بھی بڑھ جاتی ہے علت میں کمی واقع ہونے سے محبت کم ہو جاتی ہے علت کے قریب آنے سے پختہ ہوتی اور دور ہو جانے سے محبت نرم پڑ جاتی ہے البتہ عشق صحیح کی محبت موت ہی سے ختم ہوتی ہے انسان اس کو یاد کر کے اطمینان و سکون حاصل کرتا ہے عمر آدمی کو جب یہ محبت یاد آتی ہے تو مسرور و شادمان ہوتا ہے اور خوشی کے مارے بھومنے لگتا ہے لے ۱۱

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشقانہ محبت کی مداومت اور عدم القطاع کو وہ اپنے

لے :- طوق الحامہ ص ۷۷

سابقہ ذکر کردہ نظریہ پر مبنی قرار دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ عشق کی اساس عالم علوی میں نفوس انسانی کے باہمی اتصال پر ہے جو جسم میں حلول کرنے سے قبل ہوتا ہے ہم ان کی رائے پر تنقید و تبصرہ نہیں کرنا چاہتے کیونکہ ہمارا مقصد ان کے نظریات کو پیش کرنا ہے ان پر تنقید کرنا نہیں اس کا مقام الگ ہے اور اس کے ناقدین بھی وہ لوگ ہیں جن کا یہ موضوع ہے یہ ظاہر ہے کہ ہم ان لوگوں میں شامل نہیں ہیں۔

اب ہم ابن حزم کے افکار و آراء  
**محبت و شہوت کے مابین فرق و امتیاز:-** کے دوسرے نمونہ کو پیش کرتے

ہیں اور وہ تجربہ اور ماہیت کے اعتبار سے محبت اور شہوت کا باہمی فرق ہے۔  
 ابن حزم لکھتے ہیں :-

”نفس انسانی اس دنیا میں مجرب و مستور رہتا ہے اسے بہت سے اعراض اور طبائع ارضیہ نے گھیر رکھا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی اکثر صفات پس پردہ ہیں اندریں حالت اتصال حقیقی کی امید صرف اسی صورت میں کی جاسکتی ہے جب نفس اس کے لئے تیار اور مستعد ہو اپنے موافق و مشاغل سے شناسائی پیدا کرے اور اپنے خفیہ اوصاف کا محبوب کے اوصاف و طبائع سے مقابلہ کرے تب کہیں جا کر دونوں میں اتصال صحیح پیدا ہوتا ہے جس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی جہاں تک اس محبت کا تعلق ہے، جو فی الفور کسی کے جسم کو دیکھ کر یا اس پر نظر پڑنے سے جو صرف ظاہری رنگ تک محدود ہوتی ہے ہو جاتی ہے یہ دراصل شہوت ہے جب شہوت غالب آجائے اور اس سے متجاوز ہو جائے اور جہدائی کے دوران بھی اتصال نفسی باقی رہے جس میں طبائع باہم شریک ہوں تو اسے عشق کہیں گے یہی وجہ ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ مجھے دو شخصوں سے محبت ہے یا عشق ہے تو وہ غلطی پر ہے کیونکہ یہ عشق و محبت نہیں بلکہ شہوت ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا اس کو مجازاً محبت کہہ سکتے ہیں حقیقتاً نہیں جہاں تک محبت کے نفس کا تعلق ہے اس کے میلان خاطر میں کوئی خوبی ایسی نہیں پائی جاتی جسے وہ اسباب دینی یا دنیوی میں صرف کرے کسی دوسرے شخص سے محبت



کرنے کا مثلہ ہی جدا گانہ نوعیت کا ہے،

یہ ارقیاس اس امر پر روشنی ڈالتا ہے کہ ابن حزم محبت اور شہوت کو ایک چیز نہیں سمجھتے ان کی رائے میں محبت اس اتصالِ نفسی کا نام ہے جو اس دنیا میں آنے سے پہلے پایا جاتا تھا اس کے برعکس شہوت صرف ایک جسمانی تعلق کو کہتے ہیں محبت کا آغاز کبھی ظاہری حسن کو دیکھ کر بھی ہو جاتا ہے پھر ابن حزم عالمِ بالا کے اتصالِ نفسی پر روشنی ڈالتے ہیں شاید اس گراں بہا رسالہ میں جو مضمون

### عقیف مرد و عورت کی تعریف :-

وہ عقیف مرد اور عورت کی تعریف ہے چنانچہ ہم اسے نقل کرتے ہیں۔  
لکھتے ہیں۔

میں نے محسوس کیا ہے کہ لوگ لفظِ صلاح کا مفہوم بیان کرتے ہیں اکثر غلطی کا شکار ہوتے ہیں اس کی حقیقی تفسیر یہ ہے کہ صالحہ واصلہ وہ عورت ہے جو روکنے سے رک جائے اور جب برائی کے ذرائع کو منقطع کر دیا جائے تو وہ باز رہے اس کے مقابلہ میں فاسدہ وہ عورت ہے جو روکنے سے نہ رکے اور جب فواحش و منکرات کے ذرائع کو ختم کر دیا جائے تو وہ ان تک رسائی حاصل کرنے کے لئے چیلے تلاش کرنے لگے اسی طرح صالح آدمی وہ ہے جو اہل فسق کی صحبت سے کنارہ کش رہے خواہشاتِ نفسانی پیدا کرنے والے مناظر سے گریزاں رہے اور حین و جمیل صورتوں کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر نہ دیکھے ناستق وہ ہے جو کمینہ لوگوں میں بود و باش رکھتا ہو حینِ چہرہ کو گھور گھور دیکھتا ہو اذیت رساں مناظر کے درپے رہتا ہو اور خصلاتِ مہلکہ کا شائق ہو صالح مرد و عورت آگ کی اس چنگاری کی طرح ہیں جو صرف اسی وقت کسی کو جلاتی ہے جب اسے حرکت دی جائے اس کے برعکس ناستق مرد و عورت شعلہ زن آگ کی طرح ہر چیز کو جھسم کر کے رکھ دیتے ہیں جہاں تک بدکار مرد اور عورت کا تعلق ہے وہ دونوں ہلاک ہونے سے بچ نہیں سکتے یہی وجہ ہے کہ دینِ اسلام میں اجنبی عورت کے گانے سے محفوظ ہونا گناہ قرار دیا گیا ہے پہلی مرتبہ اچانک عورت کو دیکھنا روا ہے مگر دوسری دفعہ قصداً دیکھنا وبال جان ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں

”جو شخص روزہ کی حالت میں کسی عورت کو اس قدر غور سے دیکھے کہ اس کی ہڈیوں کی جسامت اسے معلوم ہو جائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے لے“

ذکر کردہ اقتباس اس عورت کیونکر پاک دامن رہ سکتی ہے؟ :- حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ

ابن حزم کی رائے میں صالحہ عورت وہ ہے کہ اگر اسے فواحش و منکرات کے ذرائع سے دور کر دیا جائے تو وہ خواہشات کی طرح مائل نہ ہو اسی طرح صالح آدمی وہ ہے جو شہواتِ نفسانی کے اسباب سے روگردان رہتا ہو۔ بنا بریں اگر آدمی جاہل مستقیم سے منحرف ہو گا تو اس سے باز پرس کی جائے گی کیونکہ عورت کی خواہشات میں وہی مبتلا کرتا ہے بخلاف ازیں اگر نیک عورت سیدھی راہ سے بھٹکے گی تو ان لوگوں سے باز پرس کی جائے گی جنہوں نے اسے نفسانی خواہشات کے محرکات سے دور نہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت طبعاً کمزور ہوتی ہے لہذا اس کے پاکدامنی کا راز اسی میں مضمر ہے کہ وہ آدمیوں سے دور رہے حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ عنہا سے روایت کیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا:-

عقۃ المرأة اذا شئ رجلًا  
اور نہ آدمی اسے دیکھے۔  
ولا یواھا رجلًا۔

ابن حزم مردوں کے مقابلہ میں عورت کی کمزوری پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”میں واشتکاف الفاظ میں ایک بات آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں اور وہ یہ کہ اگر عورت کسی جگہ محسوس کرتی ہو کہ وہاں کوئی مرد ہے جو اسے دیکھتا ہے یا اس کی باتیں سنتا ہے تو اس سے بیز معمولی اور خلاف دستور اقوال و حرکات صادر ہوتی ہیں وہ ایسی باتیں کرتی ہے جس کی ضرورت نہیں ہوتی اس کی حرکات اور انداز گفتگو پہلے سے مختلف ہوتا ہے عورتوں کو محسوس کر کے مردوں کی بھی یہی حالت ہوتی ہے عورتوں کی موجودگی میں زیب

وزینت کا اظہار کرنا، ناز و انداز سے چلنا اور عورت کو دیکھ کر مذاق  
بازی پر اتر آنا یہ تو ہر جگہ اظہار من الشمس ہے لہ،

یہیں معانی و مطالب اور قصص و اخبار  
طوق الحمامہ کے مندرجات :- کے بارے میں اس گراں بہار سالہ کے

اقتباسات! علاوہ ازیں اس کا انداز تحریر بے حد سہل و سادہ اور ترتیب بڑی دلنشین  
ہے ہمارے پیش کردہ اقتباسات کتاب کے مطالب و معانی کی صورت گری کرتے ہیں  
اس کتاب میں عشاق کی نفیات کا تجزیہ کیا گیا ہے اخلاقیات سے بحث کی گئی ہے و فاء  
اور صدق پر روشنی ڈالی گئی ہے اور کشف اسرار کا راز منکشف کیا گیا ہے علاوہ  
ازیں اس میں عنط و نصیحت اور عبرت پذیری کا سامان بھی ہے جو ابن حزم ایسے تجربہ کار  
فلسفی نے اس میں جمع کر دیا ہے۔

لہ طوق الحمامہ

## ابن حزم کا اسلامی مسلک و منہاج

اسلام کے اساسی معتقدات کے  
فہم و ادراک کیلئے عقل کی ضرورت

ہم ابن حزم کا عقلی اور تجرباتی طرز و انداز ذکر کر چکے  
اب ہم ان کے اسلامی مسلک کی تفصیلات کا ذکر کرتے  
ہیں آپ کی سیرت و سوانح کا قاری سرسری طور پر

یہ محسوس کرتا ہے کہ ابن حزم اپنے دراست اسلامیہ میں عقل پر زیادہ اعتماد نہیں کرتے مگر واقعہ یہ  
ہے کہ ابن حزم کے نزدیک عقل انسانی علوم اسلامیہ کے فہم و ادراک کی اساس ہے دین اسلام  
میں جو مسائل و معتقدات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں مثلاً عقلی براہین و دلائل سے وحدانیت کا  
اثبات نبوت عقلی جواز حقائق اسلامیہ پر ایمان و ایقان قرآن کی وجہ اعجاز اور دیگر اصولی مسائل  
ان کے معلوم کرنے کے لئے عقل اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے چنانچہ ابن حزم اپنی کتاب  
”الاحکام فی اصول الاحکام“ میں لکھتے ہیں :-

”حصول علم صرف دو ہی طریقہ سے ممکن ہے :-

- (۱) پہلا وہ علم جو عقلی بدیہیات اور محسوسات سے حاصل ہوتا ہے۔
- (۲) وہ مقدمات جو عقلی بدیہیات اور محسوسات کی طرف لوٹائے جاتے ہیں، ایک  
دوسرے موقع پر ہم نے اس کی تفصیلات ذکر کر دی ہیں لہذا ہم انہیں دہرائیں  
گے نہیں ہم نے یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ مقدمات صحیح ضروریہ کی بناء پر ہم نے  
توحید خداوندی نبوت محمدی آپ کے اقوال کی صداقت اور اس بات کو معلوم کر  
لیا ہے کہ قرآن جو آپ ہماری طرف لائے یہ خدا کا عہد ہے جو بندوں سے کیا گیا جو  
امور اس میں ضروری قرار دے گئے ہیں وہ ہم پر لازم ہیں اور ممنوع امور سے باز  
رہنا ناگزیر ہے اطاعت گزار کے لئے ابدی نعمتوں کا وعدہ کیا اور نافرمانوں کو عذاب  
شدید سے ڈرایا ان امور میں ہمیں آپ کی صداقت پر پورا پورا یقین ہے اور تمام  
واجب الاطاعت احکام میں ہم آپ کے مطیع فرمان ہیں قرآن میں جو باتیں مذکور ہیں

ہم ان کی صحت پر یقین رکھتے ہیں اور لوگوں کے ذکر کردہ معجزات کو سن کر جس پر صرف اللہ تعالیٰ ہی قدرت رکھتا ہے ہم قرآنی معلومات سے انحراف نہیں کرتے قرآن کریم اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ خدا کی طرف سے لائے تھے برحق ہے لہذا قرآن کا فہم وادراک حاصل کرنا اور اس پر عمل پیرا ہونا ہمارے لئے ضروری ہے قرآن اس بات پر متنبہ کرتا ہے کہ عقل وحواس کی مدد سے چیزوں کی جو حقیقت ہم معلوم کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر درست ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن سے ہم عقل وحواس کے مدارکات کا بیچ ہونا ثابت کرتے ہیں اور قرآن کی تصحیح سے پہلے ہم شک میں مبتلا تھے اگر ہم ایسا کرتے تو حقائق کو باطل ٹھہرانے والے ہوتے اور برہان دور کی راہ پر گامزن ہوتے جس سے قطعی طور پر کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی برہان دور کی صورت یہ ہوتی کہ اگر ہم سے پوچھا جاتا کہ تم نے قرآن کا حق وصدق ہونا کیسے معلوم کیا؟ تو ہم کہیں عقل وحواس کے مقدمات صحیح کی بنا پر ہمیں قرآن کا حاصل صدق و صواب ہونا معلوم ہوا پھر کہا جائے کہ عقل وحواس کی صحت نہیں کیونکہ معلوم ہوتی تو ہم کہیں قرآن سے ہمیں پتا چلا یہ فاسد استدلال ہے اور اسی کو برہان دور رکھتے ہیں

یہ عبارت اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ ابن حزم اثبات توحید و نبوت محمدی میں عقل پر اعتماد کرنا ضروری خیال کرتے ہیں یہ اثبات ان بدیہیات عقلیہ کی راہ سے ہو گا جو فطرت انسانی میں جاگزیں ہیں اور جن کا شمار انسان کے ان مدارکات میں ہوتا ہے جو تمام حیوانات کی نسبت اس کی عظیم ترین خصوصیت ہیں اور اسے دیگر حیوانات سے ممتاز کرتے ہیں جب معجزات اور عقل کے مقدمات اولیہ کے ساتھ ربط و تعلق کی بناء پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی صداقت ثابت ہو گئی تو آپ کے تمام احکام و فرامین کی اطاعت واجب ہوگی۔

پھر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اس امر پر متنبہ کرتے ہیں کہ عقلی بدیہیات کو اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب قرآن ان کی تائید و تصدیق کرتا ہو کیونکہ اس کا نتیجہ دور

کی صورت میں رونما ہوتا ہے استدلال کی شکل یہ ہوگی۔

قرآن کا حقیقی ہونا صرف عقلی بدہدایت سے معلوم ہوتا ہے اسی طرح عقلی بدہدایت کی صداقت قرآن سے معلوم کی جا سکتی ہے یہ طرز استدلال فاسد ہے اصل بات یہ ہے کہ عقلی بدہدایت انسانی عقلی کی فکری اساس ہیں اور یہ تمام انسانی علوم کی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں خواہ وہ علم عقلی محض ہو یا نقلی یا تجرباتی قسم کا ہو۔

اثبات توحید، صدق نبوت اور وجوہ اعجاز کے  
مسائل میں ابن حزم عقل پر اعتماد کرتے ہیں وہ یقین  
طلو اہر نصوص پر اعتماد :-  
رکھتے ہیں کہ قرآن کریم جن مسائل و احکام پر مشتمل ہے وہ خدا کے اوامر، نواہی، مباحات اور  
مستحبات ہیں۔

بعد ازاں ابن حزم نصوص پر اعتماد کرتے ہیں اور ظاہراً یا طناً انہی سے احتجاج کرتے ہیں  
وہ کسی تاویل و تلمیح کی بنا پر ان پر چھٹکارا حاصل نہیں کرنا چاہتے ابن حزم تلو اہر نصوص سے  
اخذ و احتجاج کرتے ہیں خواہ وہ عقائد کے بارے میں وارد ہوئی ہیں یا عملی احکام کے متعلق  
مطلقاً ان کی تاویل نہیں کرتے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-  
اَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اَشْرَافًا (طہ - ۵)

ابن حزم کہتے ہیں اس آیت سے مستفاد ہوا کہ خدا کا ایک عرش ہے جو اس کے شایان  
شان ہے وہ اس کی کوئی تاویل نہیں کرتے اسی طرح فرماتے ہیں کہ قرآن جب کوئی حکم صادر  
کرے گا تو علت معلوم کئے بغیر وہ ہمارے لئے واجب الاطاعت ہو گا اس کی وجہ یہ ہے کہ  
نصوص کتاب و سنت اللہ لطیف و خبیر کے اوامر ہیں اور ان کی اطاعت بالذات کی جائے گی نہ  
کہ ان کے علل کی بنا پر جب امور غیبی میں تاویل ناروا ہے اور شرعی احکام علل پر بھی مبنی  
نہیں تو ظواہر نصوص ہی سے استفادہ کیا جائے گا اور ان کے ماسوا دوسری کسی چیز کو معتبر نہیں  
سمجھا جائے گا اس لئے کہ دین اسلام نام ہے احکام قرآنی اور سنت نبوی کا نبی اکرم  
صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس وقت رخصت ہوئے جب آپ نے خدا کے تمام احکام بندوں  
تک پہنچا دیئے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں  
مَنْ كَفَرَ بَعْدَ مَا نَزَّلْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ عَرَبِيٍّ (الانعام - ۲۸)  
اہم نے قرآن میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑی۔

تیز فرمایا۔

”الْيَوْمَ اَكَلْتُمْ لَحْمَكُمْ دِينِكُمْ وَ اَنْتُمْ عَلَيْهِمْ نَهَيْتُمْ وَ دَرَيْتُمْ كَكُمُ الْمَلَامَ“  
(المائدہ - ۴)

آج کے دن میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا اپنی  
نعمت پوری کر دی اور اسلام کو ایک دین کے  
اعتبار سے پسند کر لیا۔

ارشاد ہوتا ہے :-

”اَيُّحُسِبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُشْرَكَ“  
شُدّی ” (القیامہ - ۳۶)

کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے مہل چھوڑ دیا  
جائے گا :-

خدا کے دین میں رائے سے کام لینا اور اس میں قیاس زنی کرنا بیان کردہ دلائل کے  
خلاف ہے۔

چونکہ ابن حزم صرف ظواہر نصوص پر اعتماد کرتے  
ہیں جن کی ولادت اپنے معنی پر بڑی واضح ہوتی

**حُرْمَتِ تَقْلِيدِ اَوْرَابِنِ حَزْمٍ :-**

ہے اس لئے ابن حزم خدا کے دین میں تقلید سے منع کرتے ہیں کیونکہ کتاب و سنت کے اسلامی  
اور نورانی دسترخوان تک ہر مسلم طالب حقیقت کی رسائی ممکن ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

”کسی شخص کے لئے کسی زندہ یا فوت شدہ آدمی کی تقلید کرنا روا نہیں ہر  
شخص اپنی طاقت کے مطابق اجتہاد کر سکتا ہے جو شخص کسی سے دین کی کوئی بات  
دریافت کرے تو سائل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دین میں اس کے فرائض و واجبات  
کیا ہیں اگرچہ وہ شخص سب لوگوں سے زیادہ جاہل ہے اس پر یہ فریضہ عائد  
ہوتا ہے کہ وہ لوگوں سے پوچھے اس شہر میں دین اسلام کا سب سے بڑا عالم  
کون ہے پھر اس کی خدمت میں حاضر ہو کر اس سے مطلوبہ مسئلہ دریافت کرے پھر جب  
وہ فتویٰ دے تو سائل اس سے پوچھے کیا خدا کا حکم یوں ہی ہے اگر منفی کہے گا کہ  
تو سائل بلا تامل اس پر عمل کرے اور اگر فتویٰ دینے والا یوں کہے کہ میری رائے یہ  
ہے یا یہ قیاس ہے یا فلاں کا قول ہے اور اس کے ساتھ کسی عالم فقیہہ یا قدیم



جدید کا نام ذکر کر دے یا مفتی خاموش رہے اور سائل کو ڈانٹ دے تو سائل کو ایسے شخص سے مسئلہ دریافت نہیں کرنا چاہیے بلکہ کسی اور سے پوچھے جو شخص اس بات کا دعویٰ کرے کہ عامی شخص کے لئے مفتی کی بات پر عمل کرنا واجب ہے تو اس نے باطل کا دعویٰ کیا اور ایک ایسی بات کہی جو کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کسی میں مذکور نہیں ہے اور جو بات ایسی ہو وہ باطل ہوتی ہے کیونکہ یہ بلا دلیل قول ہے لہٰذا

اس سے معلوم ہوا کہ ابن حزم قطعی طور پر تقلید سے منع کرتے ہیں وہ عامی کو بھی تقلید کا حق نہیں دیتے عالم کے لئے تو تقلید بلا اولیٰ منع ہوگی۔ عالم اور جاہل کے مابین فرق یہ پایا جاتا ہے کہ جاہل اپنی جہالت کی بنا پر علماء سے مسائل دریافت کرے گا جب وہ فتویٰ دیں گے تو ان کا قول اس وقت تک قابل قبول نہیں جب تک کتاب و سنت کی وہ اصل نہ بیان کریں جہاں سے انہوں نے وہ مسئلہ اخذ کیا اگر وہ اپنا ماخذ نہ بتائیں تو ان کا قول ترک کر دیا جائے اور کسی اور سے دریافت کیا جائے جو یوں کہے کہ خدا نے اس طرح فرمایا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جو صاحب علم علماء کی مدد کے بغیر کتاب و سنت سے مسائل اخذ کر سکتا ہو اس پر فرض ہے کہ کسی سے پوچھے بغیر کتاب و سنت کے احکام معلوم کرے البتہ اطمینان و سکون قلبی کی خاطر کسی عالم سے کوئی بات دریافت کرے تو کوئی حرج نہیں ابن حزم عالم کے بارے میں فرماتے ہیں:-

جو شخص بھی کسی عالم یا پیشوا کی تقلید کرتا ہے یا امام مالک، ابو حنیفہ رحمہ، امام شافعی رحمہ سفیان، اور اسمعی، احمد یا داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ کا مقلد ہے اسے معلوم ہونا چاہیے کہ یہ بزرگان دین دنیا و آخرت میں تقلید سے بیزاری کا اظہار کریں گے اور کہیں گے بار خدایا! ہم تو تیرے اور تیرے نبی کے کلام ہی کو حکم مانا کرتے تھے اپنے تمام اختلافات اور تنازعات میں خدا و رسول کے ارشادات ہی سے فیصلہ چاہتے تھے اور اس سے اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس نہیں کرتے تھے اگر روئے زمین کے لوگ اس بات پر ہم سے ناراضی ہو جائیں اور ہمارے خلاف نبرد آزاہوں تو ہمیں مطلقاً اس کی پروا نہیں

ہمارا اس پر ایمان ہے، ہمارے دل اس پر رضامند ہیں ہم اس پر بڑی خوشی کا اظہار کرتے ہیں اور اس میں کسی تردد و کاٹکا نہیں۔ جو اس کے خلاف ہے ہم اس کی بات تسلیم نہیں کرتے اور یقین رکھتے ہیں کہ وہ غلط کار ہے ہم حاملِ صدق و صواب ہیں اے اللہ ہمیں اس پر ثبات قدم رکھ اور ہمیں اس سے دور رکھ۔ اے اللہ ہمارے بیٹوں اور بھائیوں کو بھی اسی راہ پر چلا یہاں تک کہ ہم اسے تھامے ہوئے تیرے دربار میں حاضر ہوں اور تیرے یہاں پناہ لیں یا ارحم الراحمین اے،

ہم دیکھتے ہیں کہ یہ امام جلیل (ابن حزم) علماء اور عوام کو پیکار پیکار کر خدائے دین میں کسی کی تقلید کرنے سے منع کر رہا ہے اور اس بات سے روکتا ہے کہ نصوص کتاب و سنت کے بغیر کسی کا قول تسلیم کریں جہاں تک علماء کا تعلق ہے وہ شرعی احکام کو ان کے اصل منابع سے اخذ کرتے ہیں اور عوام علماء سے دریافت کرتے ہیں اگر کسی کا اتباع کرتے بھی ہیں تو صرف اسی حد تک کہ دینی مصادر کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔

**اعتقادی مسائل میں اخبارِ آحاد سے احتیاج :-** ابن حزم اصول و فروع دونوں میں نظروں سے اٹھانے سے احتیاج

کرتے اور عقائد میں بلا تاویل انہیں تسلیم کرتے ہیں وہ اعمال کی طرح عقائد میں بھی انہیں تسلیم کرتے ہیں استدلال کرتے ہیں اس ضمن میں اخبارِ آحاد ان کی رائے میں احادیث متواترہ کے مباری ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں وہ عقائد میں بھی اخبارِ آحاد سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ علماء کا یہ کثیر جماعت ان کے خلاف ہے ان کا خیال ہے کہ اعتقادی مسائل اخبارِ آحاد سے ثابت نہیں ہوتے خبر واحدہ ہوتی ہے کہ جس کو روایت کرنے والی ایک ایسی جماعت نہ ہو جس پر دروغ گوئی کا احتمال نہ ہو اور اسی طرح وہ مذہبی کیم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے ابن حزم کے مخالف علماء کا کہنا ہے کہ اعتقادی مسائل صرف اخبارِ متواترہ سے ثابت ہوتے ہیں اخبارِ متواترہ ان احادیث کو کہتے ہیں جن کو ایک جماعت دوسری جماعت سے روایت کرتی ہو اور وہ اسی کثرت کے ساتھ آنحضرت تک پہنچ جائیں ابن حزم کا زاویہ نگاہ ان علماء کے خلاف ہے۔

فرماتے ہیں :-

«دربو سلیمان حسین بن علی کراہیسی اور جارث مجاہسی کا قول ہے کہ خبر واحدہ

ہے جس کا راوی عادل ہو اور وہ عادل راویوں سے حدیث نقل کرتا ہو جب ایسی روایت آنحضرت تک پہنچ جائے تو اس پر علم اور عمل دونوں واجب ہیں ہم بھی یہی کہتے ہیں، امام مالک سے بھی اسی طرح منقول ہے اس کے برعکس احناف، شوافع تمام مالکی فقہاء، جمیع معتزلہ و خوارج کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خبر واحد علم یقینی کی موجب نہیں ہوتی ان سب کی رائے میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کذب کا احتمال ہے یا وہم کا۔ یہ تمام فرقے اس نظر میں یک زبان ہیں لے۔ چونکہ ابن حزم اعتقادات میں اخبار آحاد کو معتبر سمجھتے ہیں بنا بریں وہ بہت سے غیبی امور پر ایمان لانا واجب سمجھتے ہیں جو احادیث آحاد سے ثابت ہیں اور اخبار متواترہ سے نہیں مثلاً عذاب قبر، نزول عیسیٰ علیہ السلام، مسیح و جال کی آمد اور اس کے اوصاف یل صراط، حوض، بروز، قیامت شفاعت کی تفصیل نیز امت محمدی کے اہل کبائر کے لئے آنحضرت کی شفاعت یہ جملہ امور حق ہیں اسی طرح اور بہت سے مسائل میں جو صرف اخبار آحاد سے ثابت ہیں لے،

یہ ہے ابن حزم کا نقطہ نگاہ  
**احادیث آحاد علم اور عمل دونوں کی موجب ہیں** ان اخبار آحاد کے بارے

میں جو ثقافت اور عدول راویوں سے منقول ہوں بشرطیکہ تو اتر کی حد تک نہ پہنچیں ان کا نظریہ اس ضمن میں ائمہ اربعہ کے جمہور متبعین کے خلاف ہے جن کی رائے یہ ہے کہ احادیث آحاد عمل کی موجب تو ہوتی ہیں مگر یقین پیدا نہیں کرتیں ابن حزم ان پر یہ گزرتے ہیں کہ وہ عمل و اعتقاد میں تفریق پیدا کرتے ہیں علاوہ ازیں وہ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ خبر واحد کی بنا پر ان کے یہاں کسی کی جان لی جاسکتی ہے اور اس سے شرم گاہوں کو حلال بھی کہا جاسکتا ہے اگرچہ وہ یقین و اعتقاد پیدا نہیں کرتی! یہ کس قدر حیرت ناک ہے۔

ابن حزم کا یہ نظریہ اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک ایک ثقہ اور عادل راوی کی روایت میں کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

لے الاحکام ج ۱ ص ۱۱۹

لے عمالی جلد اول میں اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیے۔

فرماتے ہیں:-

”یہ بات یقین کی حد تک پہنچ چکی ہے کہ خبر واحد کا عادل راوی جب اپنے جیسے عادل سے روایت کرے اور اسی طرح یہ سلسلہ آنحضور تک پہنچ جائے تو یہ حدیث قطعی طور پر حقیقی ہے اور علم و عمل دونوں کی موجب ہے سہ ماہ،

عادل راویوں کی روایات کا اندازہ کرنے میں وہ اس قدر مبالغہ آمیزی سے کام لیتے ہیں کہ انہیں دروغ گوئی سے معصوم قرار دیتے ہیں اپنے مخالفین کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-  
 ”اگر مستشرقین اعتراض وارد کریں کہ تمہارے نظریہ سے تو راویوں کا بے خطا ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ دانتہ جھوٹ بولتے ہیں نہ وہ ہمیں پڑتے ہیں تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے جی ہاں! ہم یوں ہی کہتے ہیں اور ہمارا یہی اعتقاد ہے ہر عادل راوی جو آپ کے کسی قول و فعل کو روایت کرتا ہے، یہ دانتہ کذب بیانی سے معصوم ہے اور اس سے وہم بھی صادر نہیں ہوتا لایہ کہ اس کا کوئی ثبوت موجود ہو۔“

بلاشبہ احادیث احماد کے رواۃ کے بارے میں ابن حزم کا نظریہ اغراق و مبالغہ آمیزی سے خالی نہیں تھا مگر ابن حزم نے اسے اس لئے قبول کیا کہ ان کے نزدیک دین اسلام کی نقل و روایت میں وہم یا دانتہ دروغ گوئی کو کوئی دخل نہیں رہا۔

ابن حزم نے اپنی تصانیف میں جدلی طرز استدلال کو اختیار کیا ہے آپ ایک ایک کر کے مخالف کے دلائل پیش

کرتے ہیں پھر ان کی تردید کرتے۔ اپنے دعویٰ کو دلائل سے ثابت کرتے اور مخالف کے دعویٰ کا ابطال کرتے ہیں پھر جدل کے مراتب میں سے دوسرے مرتبہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ خصم کے اقوال ہی سے اس کی تردید کی جائے۔ گویا آپ التزام و انعام کی راہ پر گامزن ہوتے ہیں جب کہ پہلے محبت و برہان کے راستہ پر جاہد پیما تھے۔

فریق اول:- علماء کے قدیم ہی سے دو فریق چلے آتے ہیں ایک فریق حمایت حق کا فریضہ ادا کرنے میں جدل کے جواز کا قائل تھا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما

تعلق اسی گروہ سے تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان سے ایسے بیش بہا مناظرات منقول ہیں جن میں انہوں نے اپنے مخالفین کو دندان شکن جواب دیئے تھے۔

**فریق ثانی :-** دوسرا فریق دین میں جدل کو ناروا خیال کرتا تھا کیونکہ جدل حقائق کو دور کر دیتا ہے جب مجاہدین باہم لڑتے بھگڑتے ہیں تو ایمان بالحق رختِ سفر باندھ لیتا ہے۔ اس فریق کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ مناظروں میں جو کھینچا تانی ہوتی ہے اس سے حقیقت پارہ پارہ ہو کر رہ جاتی ہے اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب کوئی بڑا بھگڑا لوشخص آجاتا ہے جو دوسرے پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے تو وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا مرتکب ہوتا ہے اس فریق کے رئیس اعظم حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

چونکہ ابن حزم پہلے فریق سے وابستہ تھے جو دین میں جدل کو جائز سمجھتا تھا بلکہ اس سے بڑھ کر اس کے وجوب کا قائل تھا لہذا ہم جدلیات کے بارے میں آپ کے زاویہ نگاہ اور طرز منہاج پر روشنی ڈالتے ہیں۔

## جدل و مناظرہ اور ابن حزم

جدل و مناظرہ کا باہمی فرق :- بعض علماء جدل اور مناظرہ کے مابین فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مناظرہ اس تبادلہ افکار کا نام ہے جس کا مقصد حق و صداقت تک رسائی حاصل کرنا ہو اس کے برعکس جدل کا مقصد صرف خصم پر غالب آنا اور اسے خاموش کرانا ہوتا ہے نہ کہ حق کی طلب و تحقیق۔

جدل کی دو قسمیں :- یہ بعض علماء کی متذکرہ اصطلاح ہے مگر ابن حزم جدل کے لفظ کو عام معنی میں استعمال کرتے ہیں اس سے وہ تبادلہ افکار بھی مراد لیتے ہیں جس کی غرض طلب حق ہوتی ہے تو یہ تبلیغ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں اور خصم کے انجام و الزام کی خاطر بھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں :- پہلی قسم :- پہلی قسم کا جدل وہ ہے جو مدوح و ماجور اور اس شخص کے لئے واجب الادا ہے جو اثبات حق اور حجت اسلامی کو قائم کرنے کی قدرت سے بہرہ ور ہو اسی جدل کا حکم اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں دیا ہے۔ فرمایا :-

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْحَقِّ  
هِيَ آخِرُهُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ  
(الصنکیبوت - ۴۴)

اس آیت کریمہ میں حکم دیا گیا ہے کہ ترمی سے مناظرہ کیجیے، زبان درازی اور درشت کلامی سے احتراز کریں البتہ اہل کتاب میں سے اگر کوئی اس کا آغاز کرے تو اس کے حق میں تلخ کلامی روا ہے۔

دوسری قسم :- جدل کی دوسری قسم جدل مذموم ہے یہ وہ جدل ہے کہ مجادل اس میں بلا حجت

دورانِ بحث کرنے پر اترتا ہے یا ظہورِ دلیل و حجت کے بعد بھی جھگڑنے سے باز نہیں آتا۔  
 ابنِ حزم جہلِ مذموم کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں:-  
**جہلِ مذموم کی دو قسمیں:-** ابنِ حزم لکھتے ہیں:-  
 جہلِ مذموم دو قسم کا ہوتا ہے۔  
 (۱) جو بلا علم مجادلہ کرتا ہے۔

(۲) جو برہان کے ظاہر ہونے کے بعد باطل کی پشت پناہی کے لئے ملمع سازی کے طریقے سے لڑتا جھگڑتا رہتا ہے قرآنِ کریم انہی مجادلین کے بارے میں فرماتا ہے  
 "أَلَمْ تَرَ أَنِي أَلْزَمْتُكَ فُجُورًا فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنِّي لَأُصِرُّ فَؤُونًا" (غافر- ۶۹)  
 کیا آپ جہل کرنے والوں کو دیکھتے نہیں کہ وہ کس طرح بہکائے جا رہے ہیں۔  
 نیز فرمایا:-

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ" (الحج - ۳)  
 ارشاد ہوتا ہے:-  
 اور لوگوں میں سے وہ بھی ہیں جو علم کے بغیر ہی جھگڑتے رہتے ہیں اور کس شیطان کے فرماں بردار ہیں:-

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ" (الحج - ۸)  
 دوسری جگہ فرمایا۔

خدا کی آیات میں صرف وہی لوگ جہل سے کام لیتے ہیں جو کافر ہیں ان کا شہرہ میں چلنا پھرنے آپ کو دھوکا میں نہ ڈال دے قبل ازیں حضرت نوح علیہ السلام کی قوم نے اور دیگر گروہوں نے اس کی تکذیب کی اور ہر گروہ نے اپنے رسول کو پکڑ لیتے کا ارادہ کر لیا اور حق کو دبانے

مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَخُرُّونَ تَتَابِعُهُمْ فِي الْبَلَدِ كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ وَالْأَخْزَابِ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوا وَجَادِلُوا بِالْبِاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ



فَاَخَذَتْهُمُ فَكَيْفَ كَانَتْ  
عِقَابٌ -  
کے لئے وہ جھوٹ موٹ جھگڑتے رہے  
بس میں نے ان کو پکڑ لیا پھر دیکھیے میں  
نے کتنی سخت سزا دی۔ (المؤمن - ۴-۵)

ان آیات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حرام وہ جہاد ہے جس سے باطل کی نفرت  
و تائید کی جائے اور حق کو کسی علم کے بغیر جھٹلانا منظور ہونے،

جب کوئی جہاد حق سے آشنا ہو اور استدلال و اثبات کے  
صحیح طریقوں سے حق تلاش کرنا چاہتا ہو تو ابن حزم کی نگاہ میں

جہاد واجب ہے کیونکہ جہاد کے اس طریقہ سے خدا کی حجت قائم ہوتی خدا کا پیغام اس کے بندوں  
تک پہنچتا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم  
علیہ السلام نے مزود کے خلاف قوی ترین طرز استدلال اور نفرت حق کے لئے الزام و انعام کا طریقہ استعمال  
کیا تھا یہ آیت مطالعہ کیجیے :-  
ارشاد ہوتا ہے :-

اَلَمْ نَشْرَاكَ اِلٰهًا الَّذِي كَانَ اِبْرٰهِيْمُ  
فِيْ مَرْبِّهٖ اَنْ اَتَاَهُ اللّٰهُ الْمَلٰٓئِكُ اِذْ قَالَ  
اِبْرٰهِيْمُ رَبِّىُّ الَّذِىُّ يُجِىُّ بِمِثِّىْ  
قَالَ اَنَا اَجِىُّ وَاُمِّىٓتُ قَالَ  
اِبْرٰهِيْمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَأْتِى  
بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ  
فَاَنْتَ بَهَا مِّنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ  
الَّذِىُّ كَفَرُوْا وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى  
الْقَوْمَ الضّٰلِّىْنَ  
(البقرة - ۲۵۸)

کیا آپ اس شخص کو جانتے نہیں جو اپنے  
رب کے بارے میں حضرت ابراہیم  
علیہ السلام سے جھگڑا تھا صرف اس  
لئے کہ خدا نے اسے تخت و سلطنت سے  
بہرہ ور کر رکھا تھا ابراہیم نے کہا میرا  
رب تو زندہ کرتا اور مارتا چھاس نے  
کہا کہ میں بھی زندہ کر سکتا اور مار سکتا  
ہوں ابراہیم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو  
کو مشرق سے لاتا ہے تو اسے مغرب سے  
منمواد کر تب کافر حیران و ششدر رہ  
گیا اور اللہ تعالیٰ ظالم قوم کو کبھی کامیابی  
سے ہمکنار نہیں کرے۔

ابن حزم کی رائے میں جدل محمود وہ ہے جس سے حجت و برہان کی روشنی میں حق کو بلند کیا جائے۔ یہ جہاد فی سبیل اللہ ہے کیونکہ اس سے حق کا کلمہ بلند ہوتا ہے وہ اس میں حدیث نبوی پیش کرتے ہیں۔  
 ”اپنی جان و مال اور زبان سے مشرکین کے خلاف جہاد کیجئے“

ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ صحیح حدیث ہے اس میں مناظرہ کو جہاد اور انفاق فی سبیل اللہ کی طرح جزوری قرار دیا گیا ہے لہٰذا،

ابن حزم جدل محمود کے وجوب کو عمل صحابہ  
 سے ثابت کرتے ہیں مہاجرین و انصار اور  
**جدل محمود کے وجوب کے دلائل :-**

جمع صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آپس میں جھگڑا کرتے تھے حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ کے حکم سے خوارج کے ساتھ بحث و جدل میں حصہ لیا تھا صحابہ میں سے کسی نے بھی  
 طلب حق میں جدل و بحث کرنے سے انکار نہیں کیا۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

”جو شخص جدل و بحث کے طریقہ ہی سے اس کا بطلان ثابت کرنا چاہتا ہے

اور مناظرہ کو ناسد قرار دینے میں تکلف سے کام لیتا ہے میں اس کے سامنے  
 مجز و نیاز کا اظہار نہیں کرنا چاہتا کیونکہ وہ اپنے غلط کارہونے کا خود معترف  
 ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دلیل جیسے وہ پیش کر رہا ہے ان دلائل کا ایک جزو ہے  
 جن کے ابطال کے وہ درپے ہے اور اس کا یہ فعل خود جدل ہے اور اس راہ پر تو  
 کوئی جاہل بیک سر یا معاند ہی چل سکتا ہے۔ ہم جس جدل کے داعی ہیں وہ ایسا  
 جدل ہے جس سے حق کی تائید و نفرت ہوتی ہو اور باطل کی دھجیاں فضا ئے آسمانی  
 میں بکھری جاتی ہوں جو شخص حق کا طالب ہونے کے باوجود باطل کی عمارت کو  
 سمار نہ کرنا چاہے وہ ملحد ہے اور اسے اہل باطل میں سے ہی شمار کرنا چاہیئے،  
 باطل کی حمایت کے لئے جھگڑنا وہی ہے جس کے بارے میں آنحضرت کا ارشاد ہے :-

”بغض الرجال ابی اللہ  
 الا المخصوص“

جدل کی ضرورت و اہمیت کے اسباب :- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابن حزم

جدل اور مجادلین کی یہ پشت پناہی کس بنا پر کرتے ہیں جس کی انتہا یہ ہے کہ دین کی حمایت میں جہاد نہ کرنے والوں کو وہ ٹھکر قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ حمایتِ حق کا فریضہ ادا نہ کر کے باطل کی اعانت کرتے ہیں۔

میرے خیال میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم چونکہ بذاتِ خود ایک ممتاز عالم تھے اس لئے وہ حمایتِ دین کے سلسلہ میں جہاد کو واجب خیال کرتے ہیں آپ کے معاصر مالکی فقہاء و حنبلیہ آپ کے مناظرہ کی تاب نہ لاسکتے تو یہ کہہ کر خلاصی حاصل کرتے کہ ابن حزم ایک جہاد شخص ہے اور یہ حق و صداقت کی بنا پر غلبہ حاصل نہیں کرتا بلکہ اپنی جدلی قوت کی بنا پر سب کو پچھاڑ دیتا ہے پھر جہاد کی مذمت میں امامِ مدینہ منورہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول پیش کرتے کہ جب کوئی بڑا جھگڑالو شخص آتا ہے تو دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کرتا ہے۔

ابن حزم کی تمام تصانیف اس بات کی زندہ گواہ ہیں کہ آپ مناظرہ میں تیز زبان واقع ہوئے تھے آپ کے معاصر علماء اس بات سے بخوبی آگاہ تھے یہاں تک کہ مناظرات میں تشدد کا اظہار کرنے سے قبل بھی وہ آپ کی زندگی کے اس پہلو سے آشنا تھے ابن حزم طوق الحمامہ میں قیروان کے زمانہ اقامت کے ایک مناظرہ کا ذکر کرتے ہیں قیروان کے رہنے والے ایک عالم ابو عبد اللہ محمد بن کلیب زبانِ دراز تھے اور تمام علوم میں سوال کرنا جانتے تھے انہوں نے ایک مرتبہ ابن حزم کو مخاطب کرتے ہوئے کہا۔

”آپ تو ایک جدلی آدمی ہیں اور محبت کے سلسلہ میں کوئی قابل ذکر مجادلہ نہیں ہوتا

“ (یعنی محبت کے سلسلہ میں تحریر کردہ آپ کے مضامین دلچسپ نہیں ہو سکتے۔)

ابن حزم پر جملہ آراء ہونے سے قبل معاصر فقہاء ان کو یہ الزام دیا کرتے تھے جب ان کے خلاف مکمل طور پر صرف آراء ہوتے تو اس امر کو ابن حزم کی توہین کا باعث تصور کرنے لگے تب ابن حزم ان کی تردید کے لئے کمر بستہ ہوئے اور انہیں بتایا کہ جہاد محمودانہ نہیں ضروری ہے اور متدین شخص اسے ترک نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے رسالتِ محمدیہ کی تبلیغ کا فریضہ ادا ہوتا ہے اور دینِ اسلام کی نصرت و حمایت ہوتی ہے۔

بہر کیف ابن حزم ایک جدلی الطبع عالم دین تھے لہذا آپ کے مجادلات کی تفصیلات بیان کرتا اور یہ بتانا کہ آپ کے جہاد کا طرز و انداز کیا تھا ہمارے لئے بے حد ضروری ہے۔

## ابن حزم کا طرزِ جدل و بحث

تعصب سے اجتناب اور ابن حزم :- یہ ہے کہ آپ حق کے طلب گار ہوتے تھے

اور صرف مخالف پر غلبہ حاصل کرنے یا زبانِ قلم کی کاٹ دکھانے کے لئے میدانِ مناظرہ میں نہیں اترتے تھے آپ کا مقصد رضائے خداوندی کی خاطر حق کا تلاش کرنا اور خدا کے دین کی کھری اور اصلی بات کو معرضِ ظہور میں لانا ہوتا تھا اور بس جیسا کہ خود انہوں نے اس امر کی صراحت کی ہے وہ یہاں تک کہہ دیا کرتے تھے کہ اگر مخالف کی بات کا قرینِ صدق و صواب ہونا مجھ پر واضح ہو جائے تو میں اس کی بات تسلیم کرنے کے لئے تیار ہوں، کیونکہ تعصب طالبِ حق کو حق و صداقت کی تلاش سے باز نہیں رکھ سکتا خواہ حق کہیں بھی ہو جدلِ نمود کی تائید میں آیاتِ قرآنیہ پیش کرنے کے بعد ابن حزم کھنپتے ہیں۔

”ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں بحت و مناظرہ کے دوران عدل و انصاف کی تعلیم دی اور وہ یہ ہے کہ جو شخص واضح دلیل پیش کرے اس کے قول کو تسلیم کر لینا چاہیے ہم بھی امرِ خداوندی کی تعمیل میں یہی کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنے مذہب کے بارے میں کوئی شبہ لاحق ہے یا ہمیں یہ خطرہ درپیش ہے کہ کوئی شخص اس میں خرابی پیدا کر دے گا۔ بلکہ اس کے برخلاف ہمیں کامل وثوق ہے کہ کوئی شخص ان کا معارضہ نہ کرے پر قدرت نہیں رکھتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری عمر کا اکثر حصہ اسی بحث و تخیص اور حُج و دلائل کی تصحیح میں گزرا اور ہم بتوفیقِ ربانی جاہدہ مستقیم پر گامزن ہوئے خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہمیں ایمان و ایقان کی دولت سے بہرہ ور کر رکھا ہے جب کہ طبقہٴ جہلاء اور مقلدین تردّد کا شکار رہتا ہے ہمارا قول یہی ہے اور اس کا اعتراف کرنے میں ہمیں کوئی چیز مانع نہیں ہے کہ جس ملک

پر ہم گامزن ہیں اگر اس سے بہتر مسلک و مذہب ہیں میسر آیا تو ہم بلا تامل اسے تسلیم کر لیں گے اور اپنے طریقہ کو ترک کر دیں گے۔

اپنے مسلک پر اذعان و ايقان :- کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم جہل و بحث

میں مخلصانہ طور سے حصہ لیتے تھے اور دشمن کو نیچا دکھانا آپ کا مقصد نہ تھا بلکہ آپ حق کا بول بالا کرنا چاہتے تھے اور اپنے قول کو چھوڑ کر مخالف کے مسلک کو اپنانے کے لئے بھی تیار رہتے تھے بشرطیکہ مخالف کے یہاں ایسا حق پایا جاتا ہو جو باطل کی آمیزش سے پاک ہو اس سے آپ کے جہل و بحث میں مخلص ہونے کا ثبوت ملتا ہے اتنی بات ہے کہ مندرجہ اقتباس سے جہاں آپ کے اخلاص کا پتا چلتا ہے وہاں یہ حقیقت بھی ابھر کر سامنے آتی ہے کہ آپ آسانی سے دوسرے شخص کی بات کو تسلیم کرتے کے لئے تیار نہ تھے آپ کی رائے کے عدم تغیر کا پتا دو باتوں سے چلتا ہے۔

امراؤں :- پہلی بات یہ ہے کہ انہیں اپنے افکار و آراء کے بارے میں کوئی شبہ لاحق نہ تھا وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ ان کے مخالفین کے پاس سرے سے کوئی دلیل موجود ہی نہیں آپ مناظرہ میں مشغول ہوتے تو اس اذعان و یقین کے ساتھ کہ مخالف کا دامن دلائل سے یکسر خالی ہے۔ ظاہر ہے کہ اندریں صورت دوسرے کی بات کو تسلیم کرنا بڑا دشوار ہے کیونکہ دوسرے کی رائے تب قبول کی جاسکتی ہے جب نفس انسانی میں اس کا گزر ممکن ہو مگر ابن حزم کے یہاں اس کے سب دروازے بند تھے کیونکہ انہیں اپنے مسلک پر سو فیصد یقین تھا اور وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ مخالف دلائل سے عاری ہے لہذا مخالف کی رائے کو ابن حزم کے دل و دماغ تک پہنچنے کے لئے دو گھٹیوں سے گزرنا پڑتا تھا۔

(۱) اول ان کا یہ اعتقاد کہ خصم کے دلائل باطل کا ایک انبار ہیں اور اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

(۲) دوم یہ کہ ان کا کلام حق ہے اور شک و شبہ کی اس میں کوئی گنجائش نہیں۔

بلاشبہ جہل ابن حزم کی یہ خامی آپ کے اخلاص کو بڑی حد تک مشتبہ کر دیتی ہے بلکہ اپنے فکر و نظر میں اس قدر غلو و تعصب، اخلاص میں کمی پیدا کر دیتا ہے کیونکہ تعصب سے حق تک

پہنچنے کی سب شامہاں مسدود ہو جاتی ہیں اور اس سے بلاشبہ اخلاص میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ طلبِ حق و صدق میں جو اخلاصِ رضائے خداوندی کے لئے ہونا چاہیے تھا وہ اپنے فکر و نظر میں محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور آدمی یہ سمجھتا ہے کہ حق بس اسی کا نام ہے اس ضمن میں امام ابن حزم اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان جو بہری فرق پایا جاتا ہے حالانکہ امام موصوفِ جہل و مناظرہ میں شہرہٴ آفاق تھے۔ واقعہ یہ تھا کہ کسی سائل نے آپ سے دریافت کیا، کیا آپ کا یہ قول ہی بلا ریبِ مظہرِ حق و صدق ہے؟ آپ نے جواباً فرمایا مجھے کیا معلوم ہی قولِ باطل کا آئینہ دار ہو اور اس کے باطل ہونے میں کوئی کلام نہ ہو فقہاءِ مذہب کا بھی یہی دستور ہے کہ وہ اپنے مسلک کو صحیح قرار دیتے ہیں اور دوسرے مسالک کے متعلق یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ وہ مبنی برخطا ہیں تاہم ان میں صدق و صواب کا احتمال موجود ہے۔ گویا فقہاءِ مذہب میں بھی اتنی وسعتِ خیال پائی جاتی ہے کہ وہ دوسروں کے مسلک میں صواب کے احتمال کے قائل ہیں۔

بخلاف ازیں ابن حزم اپنے اقوال میں خطا کا احتمال تسلیم کرتے ہیں اور نہ مخالفین کے آراء میں احتمالِ صدق و صواب کو درست خیال کرتے ہیں لہذا ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ وہ متعقب تھے اور دوسروں کے اقوال کو تسلیم نہیں کرتے تھے ظاہر ہے کہ اس سے طلبِ حق میں آپ کا خلوص مشتبہ و مکدر ہو کر رہ جاتا ہے۔

امر ثانی :- دوسری بات جس کی بناء پر ابن حزم کے لئے مخالفین کے اقوال کو تسلیم کرنا دشوار تھا ان کا یہ اعتقاد تھا کہ فقہاءِ اہل الطواہر بڑے محقق ہیں جو کسی مسئلہ کو تسلیم کرنے سے قبل دلائل کو خوب جانچتے پرکھتے ہیں اور اس کی طلب و تحقیق میں عمر میں کھپا دیتے ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ظاہری فقہاء دلائل کی پیروی کرتے ہیں اور دلیل سے قبل کسی بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس اعتقاد کا مطلب یہ ہے کہ ابن حزم بڑے بلند مقام پر کھڑے ہو کر بنگاہِ حقارت دوسروں کو جھانکتے ہیں اور ان کے افکار و آراء کو اپنی طرح نہیں سمجھتے دوسروں کے افکار کو آسانی سے قبول کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ خصم کو بھی اپنے جیسا عالم دین تصور کیا جائے اگر اسے اپنے سے گھٹیا فرض کر لیا جائے تو اس کی بات کبھی دل میں جاگزیں نہیں ہو سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانوں کی



طرح انسانی افکار کے لئے بھی نیچے سے اوپر کو چڑھنا دشوار ہے مگر اوپر نیچے  
اترنا مقابلتہً سہل ہے۔

اپنے مسلک سے وابستگی :- مندرجہ بالا حقائق سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ابن

حزم اگرچہ دینی مسائل کی تحقیق میں بڑے مخلصانہ  
واقعہ ہوئے تھے تاہم اپنے مسلک کے ساتھ انہیں جو وابستگی تھی اس کے پیش نظر وہ مخالفین  
کے نظریات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

اسی بنا پر ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابن حزم جدل و بحث کے دوران مسئلہ  
زیر بحث پر اس اعتبار سے خیال آرائی نہیں کرتے تھے کہ فریقِ ثانی کے ساتھ مل کر مسئلہ کا حل تلاش  
کریں کیونکہ وہ ایک دینی مسئلہ ہے اور طلبِ حق و صدق کا پہلو اس کی ہر بات میں نمایاں  
ہونا چاہیے۔ بلکہ ابن حزم ہمیشہ جانبدارانہ نقطہ نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ یہی وجہ ہے  
کہ ان کی نظر ہمیشہ محدود ہوتی ہے اور ایک محقق اور طالبِ حق کی نگاہ نہیں ہوتی۔ بلاشبہ  
یہ نقص آپ کے جدلیات کا طرہ امتیاز ہے شاید یہی وجہ ہے کہ معاصر فقہاء کو آپ سے نفرت  
ہو گئی تھی نفرت و حقارت کی مزید وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کے افکار و آراء فقہاء کے اسے  
نظریات سے متصادم تھے جن سے وہ بڑے مانوس ہو چکے تھے اس کے علاوہ آپ کبر و غرور  
کے اظہار میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے جیسا کہ قبل ازیں ہم نے اشارہ کیا ہے یہی وجہ  
ہے جن کی بنا پر معاصر فقہاء آپ کے شدید دشمن بن گئے۔

یغیر مذاہب سے ابن حزم کے مناظرات :- یہ تھے مجاہدات ابن حزم کے دو پہلو

جو ان پر نمایاں تھے ان سے ابن حزم  
کے جدل و مناظرہ کی اصلی صورت نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ جدل  
ابن حزم کا مقصد اپنے افکار کی تائید تھی اور یس۔ اگرچہ اپنے افکار پر آپ کا ایمان  
بڑا پُر غلوں تھا اور انہیں وہ ایسا حق تصور کرتے تھے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں اس  
سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ آپ محدود نگاہ سے مسائل پر غور و فکر کرتے تھے اور آپ  
کو صرف انہی دلائل کی تلاش ہوتی تھی جن سے ان کے نظریات کا اثبات ہوتا ہو ہم جب  
آپ کے طرزِ جدل و بحث میں نقصان کی نشاندہی کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ان کے  
صرف وہ مجاہدات ہیں جو انہوں نے مسلمان علماء سے کئے جہاں تک آپ کے ان مناظرات



کا تعلق ہے جو آپ نے غیر مسلموں سے کئے ان کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ وہ آپ کے کمالِ جبل اور سلامتِ ذہن و عقل کی دلیل ہیں نہ کہ باعثِ تنقیص و تحقیر۔ کیونکہ اعداءِ اسلام کے خلاف مناظرہ کرتے وقت آپ اسلام کی مدافعت کا فریضہ انجام دیتے تھے۔

ظاہر ہے کہ اسلام حق ہے اور دوسرے مذاہب اس کے مقابلہ میں حق نہیں لہذا ابنِ حزم جب مذاہبِ باطلہ یا زنادقہ کے خلاف نبرد آزما ہوں تو اس وقت یہ بات کہنا بے جہد مناسب ہے کہ ان مذاہب کے یہاں بھی حق موجود ہے جس کی پشت پناہی کا فریضہ وہ انجام دے رہے ہیں یا اس کا اعلان کر رہے ہیں۔ بخلاف ازیں وہ اسلامی حقائق کو بگاڑنا اور اسلامی عقائد کو خراب کرنا چاہتے ہیں یا ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ افکارِ ناسدہ کو مسلمانوں میں پھیلا دیا جائے اور ان کی تشہیر کی جائے۔ اسلام دشمنی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اسلام کا وقار انہیں ایک آنکھ نہیں بھاتا اور وہ ہمیشہ فساد کے درپے رہتے ہیں لہذا ان کے آثارِ ایلِ باطلہ کی تردید اور اسلامی افکار و معتقدات کا تحفظ ایک اہم دینی فریضہ ہے اور اس پر مخلصانہ ایمان لانا ضروری ہے۔

**دیگر مذاہب سے مناظرات اور ان کی خصوصیات :-** غیر مذاہب سے مناظرہ کرتے وقت ابن حزم کا

طرزِ جبلِ علماءِ اسلام کے مناظرات سے طوطیِ استدلال کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ البتہ شکل و صورت اور تعبیر و بیان کے نقطہ نظر سے ان میں جہاں فرق نہ تھا۔

فلاسفہ سے مناظرہ کرتے وقت ابن حزم صرف عقلی دلائل پیش کرتے تھے۔ مثلاً فلاسفہ کا یہ قول کہ عالم کا ہر دور خدا کی ذات سے اسی طرح ہوا ہے جس طرح علت معلول سے وجود میں آتی ہے۔ اس کی تردید میں ابن حزم ان بدیہیاتِ عقلیہ پر اکتفا کرتے ہیں جن کا اثباتِ منطقی اور عقلی مقدمات سے ہوتا ہے یہود و نصاریٰ کے خلاف مناظرہ میں حصہ لیتے ہوئے ابن حزم عقلی بدیہیات بھی پیش کرتے ہیں اور ان کو خاموش کرانے کے لئے الزامی طریقہ کے مطابق وہ نصوص پیش کرتے ہیں جن کو ان کے یہاں بنظرِ احترام دیکھا جاتا ہے پھر عقلی دلائل کی روشنی میں ان کے عقائد کا بطلان ثابت کرتے ہیں اعداءِ اسلام کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہوئے آپ صرف حمایتِ اسلام کا فریضہ ہی انجام نہیں دیتے بلکہ ان پر تاثر توڑنے کے لئے بھی تورات کی عبارتوں کو پیش کر کے ایک دشمنیہ رس کی طرح ان کا تجزیہ کرتے اور

ان کے مصادر و موار د بھی بتائے جاتے ہیں اور ساتھ ہی بڑے مکمل طریقہ سے ان کے اخبار و احوال پر روشنی ڈالتے ہیں۔

مثلاً یہود شیخ کو باطل قرار دیتے اور تورات کے بیانات کی روشنی میں بدلاء کو جائز سمجھتے تھے۔ (بداء کے معنی یہ ہیں کہ جب خدا کے علم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے تو وہ اپنا ارادہ بھی تبدیل کر لیتا ہے) ابن حزم تورات کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے وعدہ کیا کہ میں بنی اسرائیل کو ہلاک کر کے آپ کو ایک اور امت عطا کروں گا موسیٰ علیہ السلام ہمیشہ یہ التجا کرتے رہے کہ ایسا نہ کیا جائے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ دُعا قبول فرمائی اور یہ ارادہ ترک کر دیا۔ ابن حزم فرماتے ہیں اسی کا نام بداء اور دروغ گوئی ہے جس سے خدا کی ذات پاک ہے۔

یہ ایک مختصر اشارہ تھا، جو شخص فلاسفہ اور یہود و نصاریٰ کے تردید میں ابن حزم کے بیانات پڑھنے کا شائق ہوا سے کتاب الفصل کی جلد اول و ثانی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ وہ ایسے بیانات سے لبریز ہے جن کی روشنی میں دیکھا جاسکتا ہے کہ ابن حزم مختلف ادیان سے مذاہب کے اخبار و عقائد سے کتنی وسیع واقفیت رکھتے۔

یہ غیر مذاہب کے خلاف ان کے مناظر کا کلامی فرقوں سے ابن حزم کے مناظرات :- کا حال تھا جہاں تک علماء اسلام

اصحاب مذاہب اور مقلدین کے ساتھ ان کے مباحثات کا تعلق ہے اس کے دو طریقے تھے اور دونوں کا طرز و منہاج ایک دوسرے سے جداگانہ نوعیت کا تھا جب آپ کلامی فرقوں مثلاً معتزلہ، اشاعرہ، شیعہ اور خوارج کے خلاف جہل آزما ہوتے تو ان کا طرز استدلال محدثین و فقہاء کے مناظرات سے مختلف ہوتا معتزلہ کے خلاف آپ کا طرز استدلال خالص عقلی انداز کا ہوتا کیونکہ وہ عقلی مسائل کے درپے اثبات تھے۔ مثلاً خدا کی قدرت و ارادہ کے مقابلہ میں انسان کا ارادہ صفات باری تعالیٰ ان کا غیر ذات یا عین ذات ہونا ان مسائل میں آپ کا طرز فکر و نظر خالص عقلی انداز کا ہے۔ آپ اپنے دعویٰ کو بدہیات کے اصولوں کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں اور ان کے مخالف اقوال کو نیز اسلامی قرار دیتے ہیں اس ضمن میں آپ

حب عادات تشدد پر بھی اتر آتے ہیں۔  
 اشاعرہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کی بنا پر عالم اور قدرت کی بناء پر تبارہ ہے۔  
 ابن حزم اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

» اس قول کی تردید میں صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ یہ شرک مجرّد ہے اور اس سے توحید کا ابطال ہوتا ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی چیز ہو جو اس کے ساتھ لگی رہی ہو تو اس سے خدا کی وحدانیت کا باطل ہونا لازم آتا ہے بلکہ ازلی ہونے میں کوئی اور چیز بھی اس کی شریک ہوگی اور یہ صریح کفر اور عن عیسائیت ہونے کے علاوہ دعویٰ بلا دلیل بھی ہے۔ تیسری صدی ہجری کے بعد اس فرقہ کے سوا اہل اسلام کے کسی فرقے نے یہ بات نہیں کہی۔ یہ اعتقاد یقینی اجماع کے خلاف بھی ہے میں نے بعض اشاعرہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا جب تم تسلیم کرتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی الٰہ تم کی چیز اس کے ہمراہ رہی ہے تو نصاریٰ کا عقیدہ تثلیث کی بناء پر ان کی تردید کیوں کرتے ہو؟

اسی طرح وہ اشاعرہ سے عقلی مناقشہ کرتے ہیں تاہم وہ گھوم بھیر کر اس مناقشہ کا رخ ایک ایسے مسلم تاعدہ کی طرف پھیرتے ہیں جو مسلمانوں کا اجماعی عقیدہ ہے اور وہ توحید ہے ان کا نقطہ نظر کہ اشاعرہ خدا کے علم کو مغزوات قرار دے کر نصاریٰ سے مماثلت پیدا کرتے ہیں حالانکہ یہی وہ غلو و اغراق ہے جو ان کے مناظرات کا طرہ امتیاز ہے۔

یہ کلامی فرقوں سے ابن حزم  
 معاصر علماء سے مناظرات اور ان کا طرز و انداز کے مناظرات کا ذکر و بیان

تھا ابن حزم نے محدثین و فقہاء سے جو مناظرات کئے ان کا انداز مختلف ہے ان مباحثات میں آپ عقل سے بہت تھوڑا کام لیتے بلکہ اس کے برعکس نصوص و اشار اور فقہی استنباط کے قواعد و اصول بیان کرتے اور ان اقوال مختلفہ کی تردید میں احادیث نبویہ اور آیات قرآنیہ کا انبار لگا دیتے ہیں ابن حزم بحت کا آغاز اس طرح کرتے ہیں کہ پہلے کھل کر مسئلہ زیر بحث کی توضیح کرتے اور بڑی دقت نظر سے اس کا تجزیہ کرتے ہیں یہاں تک کہ متنازعہ فیہ مسئلہ میں مطلقاً اہتمام

باقی نہیں رہتا گویا اس ضمن میں ان کی رائے حکم سقراط سے ملتی جلتی ہے جن کا قول ہے کہ مقام نزاع کی وضاحت سے اختلاف رفع ہو جاتا ہے خواہ وہ کتنا ہی زیادہ ہو۔

سنو پرنسٹ کو واضح کرنے کے بعد ابن حزم مخالف کے دلائل پر روشنی ڈالتے ہیں کبھی طوالت سے کام لیتے ہیں اور کبھی مختصراً ذکر کرتے ہیں مگر اجمال و تفصیل کے دورانِ خصم کے دلائل کا مختصراً ذکر کرتے ہیں اور خصم کی کسی دلیل کو ذکر کئے بغیر نہیں چھوڑتے۔ خصم کے دلائل ذکر کرنے کے بعد آپ ایک ایک دلیل کی پر زور تردید کرتے ہوئے اس میں شدت کا طریقہ اختیار کرتے مخالف کے دلائل کا بطلان ثابت کرنے کے بعد اپنے دلائل پیش کرتے ایسا بہت کم ہوتا کہ مخالف کے دلائل کی تردید سے قبل اپنے دلائل پیش کریں۔

مخالف نظریات کی تردید میں ایجابی پہلو اختیار کرتے، جس میں آپ کا اعتماد دین کے مسلمہ اصول و قواعد پر ہوتا پھر الزامی طریقہ اختیار کر کے مخالف کو دندان شکن جواب دیتے مخالف جو اقوال پیش کرتا آپ ان کی تردید میں اسی کے وہ اقوال پیش کرتے جو اس نے کسی دیگر موقع پر کہے ہوتے اور اس کے خالیہ اقوال سے متصادم ہوتے۔

ابن حزم مخالفین کی تردید میں بعض اوقات ایک ایسا انداز اختیار کرتے جو قبل ازیں ذکر کردہ طریقہ سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ آپ خصم کے دلائل کو یکجا ذکر نہیں کرتے بلکہ الگ الگ بیان کرتے ہیں اس کی ایک دلیل ذکر کر کے اس کی تردید کرتے اور پھر دوسری دلیل لاتے ہیں اور اسی طرح یکے بعد دیگرے اس کے دلائل کی وجہاں فضا ئے آسمانی میں بکھرتے چلے جاتے ہیں پھر اپنے دعویٰ کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں آپ نے ان علماء کی تردید میں جو ذرائع کا سدباب کرنے کے لئے مشتبہات حرام قرار دیتے ہیں اسی طرز کو اختیار کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تردید دلائل کا پہلا طریقہ موزوں تر ہے آپ دوسرا طریقہ اس وقت اختیار کرتے تھے جب مخالف ایک اہم دلیل پیش کرتا اور اس کے دیگر دلائل صرف دلیل اول کے مؤید و معین ہوتے اور اکثریوں ہی ہوا

منوہ کے طور پر ہم آپ

احتجاج بالرای کے موضوع پر ابن حزم کا ایک مناظرہ :- کے ایک مناظرہ کا ذکر

کرتے ہیں جو ایک ایسے موضوع سے متعلق ہے جو ابن حزم کی خصوصیات میں سے ہے اور وہ استنباط بالرای کا مسئلہ ہے ابن حزم اسے منوہ سمجھتے ہیں جب کہ جمہور اہل اسلام اسے درست تصور کرتے ہیں آپ مجوزین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے آغاز سخن کرتے ہیں سکتے ہیں۔

رانے کو جائز سمجھنے والے ان آیات سے استتہاد کرتے ہیں،

۱- دُشَاوِدُهُمْ فِي الْأَمْرِ (الاعلان - ۱۵۹) آپ امور کے بارے میں ان سے مشورہ کیجئے

۲- فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (الاعلان - ۱۵۹) جب آپ پختہ ارادہ کریں تو خدا پر بھروسہ رکھیں

۳- وَأَصُوهُمُ شُرَكَائِي بَيْنَهُمْ (الشورى - ۲۸) وہ اپنے امور شوریٰ سے ملے کرتے ہیں۔

(۱) نیز مجوزین استتہاد بالرائی اس حدیث سے احتجاج کرتے ہیں جس میں یہ ذکر آتا ہے کہ اذان کا حکم نازل ہونے سے قبل نمازوں کے اوقات معین کرنے کے لئے آپ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا کہ اس سلسلے میں کیا کرنا چاہیے بعض نے آگ جلانے کا مشورہ دیا بعض نے کہا ناقوس بجا یا جائے۔

(۲) امام زہری سے مروی ہے کہ آنحضرت نے حدیبیہ کے دن لڑائی کرنے کے بارے میں صحابہ سے مشورہ کیا امام زہری کا قول ہے کہ

(۳) حضرت ابو ہریرہ کہا کرتے تھے میں نے کسی شخص کو نہیں دیکھا جو اپنے اصحاب سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ مشورہ کرتا ہو۔

(۴) وہ عبدالرحمن بن ابی حنین کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت سے دریافت کیا گیا کہ حزم احتیاط کسے کہتے ہیں آپ نے فرمایا حزم اس چیز کا نام ہے کہ کسی داناسے مشورہ طلب کیجئے اور پھر اس کی رائے پر عمل کریں۔

(۵) نیز عبد اللہ بن عمر بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کرتے ہیں انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا کہ دو شخص جھگڑتے ہوئے بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے آپ نے فرمایا عمرو! ان کا فیصلہ میں نے عرض کیا حضور آپ مجھ سے بہتر فیصلہ فرما سکتے ہیں، آپ نے فرمایا تاہم آپ فیصلہ کریں میں نے عرض کیا حضور! کیونکہ فیصلہ کروں؟ آپ نے فرمایا اگر تمہارا فیصلہ درست ہو تو مجھے مس نیکیاں ملیں گی اور اگر اجتہاد میں غلطی ہوئی تو ایک نیکی

(۶) وہ اس روایت سے بھی احتجاج کرتے ہیں جسے حصص کے رہتے والے حضرت معاذ بن

تامذہ بیان کرتے ہیں کہ جب آنحضرت نے حدیبیہ میں بھیجنا چاہا تو وہ دریافت فرمایا آپ فیصلہ کیونکر

صادر کریں گے؟ حضرت معاذ بن عمرو نے عرض کیا کہ کتاب اللہ کی روشنی میں! فرمایا اگر کتاب اللہ میں

وہ مسئلہ مذکور نہ ہو تو؟ عرض کیا کہ آپ کی سنت کے مطابق۔ آپ نے پھر پوچھا اگر سنت میں بھی موجود

نہ ہو؟ تو حضرت معاذ نے جواباً کہا میں اجتہاد کروں گا۔ اور اس میں کوئی کمی باقی نہیں چھوڑوں گا۔ آنحضرت

نے ان کا سینہ ٹھونکا اور فرمایا خدا کا شکر ہے جس نے رسول خدا کے فرستادہ کو توفیق عنایت فرمائی

کہ وہ انہیں راضی کر سکے۔

(۷) وہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی روایت کو بھی پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے آنحضرت سے عرض کی بعض اوقات ایسا واقعہ پیش آتا ہے جو نہ کتاب اللہ میں مذکور ہوتا ہے اور نہ سنت رسول میں اس کا کوئی نشان ملتا ہے اس ضمن میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا اصحاب علم مومنین اور ایک روایت میں ہے کہ اہل عبادت مومنین کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیجیے اور کسی ایک شخص کی رائے پر عمل نہ کریں لے

اسی طرح ابن حزم مجوزین احتجاج بالرائی کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور پھر ان پر تنقید کرتے ہیں اختصار پلندی کی بنا پر ہم آپ کے پیش کردہ تمام دلائل ذکر نہیں کرتے وہ لکھتے ہیں۔

”یہ ہیں رائے کو جائز قرار دیتے والوں کے پیش کردہ مصنوعی دلائل! ان کے سوا ان کے یہاں دوسری کوئی دلیل موجود نہیں ہمارا خیال ہے کہ ان میں سے کوئی دلیل ان کے مفید مطلب نہیں ہے پھر ایک ایک کر کے تمام دلائل کی تردید کرتے ہیں آیت کریمہ ”أَمْ لَهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ“ اور شوریٰ سے متعلق احادیث نبویہ ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ ان کا دینی مسائل سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ دنیوی امور کے بارے میں وارد ہوئی ہیں یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ نماز اور اس کے احکام زکوٰۃ اور اس کے فروعیات فرائض و مورثیت اور درختہ پانے والے اصحاب کا فیصلہ شوریٰ کی بنا پر کیا جائے پھر کہتے ہیں کسی مسلمان کے دل میں آخر اس جتن کا گزر کیونکر ہو سکتا ہے۔

جب کہ یہ آیت موجود ہے:

خوب جان لو کہ تمہارے درمیان خدا کا رسول  
موجود ہے اگر اکثر باتوں میں وہ تمہاری  
اطاعت کرنے لگ جائے تو تمہیں بری مشقت  
کا سامنا ہو۔

كَاذِبًا مِّنْكُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا اللَّهَ كَذِبًا  
يَطِيعُوا فِي كَثِيرٍ مِّنْ أَلْمَامِ لَعَنَهُمْ  
(الحجرات - ۷)

ایک عاقل کی عقل میں آخر یہ بات کیونکر سما سکتی ہے کہ آنحضرت پر صحابہ کی اطاعت لازم تھی



یہ تو واضح کفر اور بڑی کم عقلی کی بات ہے۔ اس کے مبتنی بر حجت ہونے کے وجہ دباب بڑے روشن ہیں کوئی ان سے پوچھے کہ اگر صحابہ کسی شرعی مسئلہ میں آپ سے اختلاف رائے کرتے تو آپ صحابہ کی اطاعت کیونکر کرتے؟ اس دلیل کی تردید کو آپ ان الفاظ کے ساتھ ختم کرتے ہیں۔

یہ امر یقینی طور پر صحیح ہے کہ آپ کو صرف انہی امور میں صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا جن میں وہ اپنے حسب مرضی تصرف کر سکتے تھے مثلاً آپ ان امور میں صحابہ کرام سے مشورہ فرماتے تھے کہ فلاں قبیلہ پر کسے والی بنایا جائے اور جنگجو قبائل کے خلاف نبرد آزمائی کے لئے کون سا زیادہ آسان ہے،

اسی طرح ابن حزم مشورہ پر دلالت کرنے والی تمام احادیث کا باری باری جواب دیتے ہیں ان میں بعض احادیث کی شد متقبل نہیں ہے اکثر ضعیف ہیں سب سے قوی تر اس باب میں حدیث معاذ رضی ہے آپ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-

« جہاں تک حضرت معاذ رضی کی روایت کردہ حدیث کا تعلق ہے وہ راقط الاحتماج ہے کیونکہ وہ صرف حارث بن عمرو کے طریقہ سے مروی ہے اور حارث مجہول ہے اور کسی شخص کو معلوم نہیں کہ وہ کون ہے۔ مزید برآں اس کو روایت کرنے والے محض کے چند اشخاص ہیں جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں اس سے بڑھ کر یہ کہ اس روایت کو نہ عہد صحابہ میں کوئی جانتا تھا نہ دور تابعین میں صرف ابو یعون نے اس روایت کو کسی ایسے شخص سے اخذ کیا جس کے متعلق انہیں کچھ معلوم نہیں کہ وہ کون ہے۔ اصحاب الرائی نے اس روایت کو شعبہ کے یہاں پالیا تو اسے لے اڑے اور اس کی تشہیر و اشاعت کا کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا حالانکہ یہ روایت قطعی طور پر بے بنیاد ہے،

ابن حزم پھر اس تردید پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس حدیث کی صحت فرض کر کے «اجتہاد ہی کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ «میں کو شش کر کے کتاب و سنت کے دائرہ میں حق کو تلاش کروں گا اور اس کی طلب و تحقیق میں کوتاہی سے کام نہ لوں گا»

ابن حزم کا یہ قول محل نظر و تامل ہے جیسا کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

پھر اس سے تجاویز کر کے ابن حزم الزامی طرز بحث کو اختیار کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اصحاب الرائی خود اس حدیث پر عمل پیرا نہیں اس حدیث کا مستقلاً یہ ہے کہ آیت قرآنی کی موجودگی



میں سنت نبوی پر عمل نہ کیا جائے مگر اصحاب الرائی اس کے برخلاف بعض اوقات حدیث نبوی کی بنا پر قرآنی نص کو ترک کر دیتے یا حدیث سے اس کو مقید کرتے ہیں لہٰذا اس طرح ابن حزم الزامی جو ابیات دے کر مخالفین کو خاموش کرنا چاہتے ہیں۔

ایک ایک کر کے خصم کے دلائل کا توڑ مہیا کرنے اور رائے کی مذمت پر دلائل :- بطریق الزام و افحام اس کے منہ پر مہر سکوت لگانے کے بعد ابن حزم اپنے دعویٰ کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں چنانچہ رائے کی مذمت میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر بیان کرے وہ دروغ میں اپنا گھر بنائے،“

پھر رائے کی مذمت میں اقوال صحابہ پیش کرتے اور فرماتے ہیں کہ ہم یہ اقوال احتجاج و استدلال کے طور پر پیش نہیں کرتے۔ کیونکہ احتجاج تو صرف حدیث نبوی یا ایسے یقینی اجماع سے ہو سکتا ہے جس کا کوئی مخالف نہ ہو۔ ہم اقوال صحابہ کو صرف الزام دینے کے لئے پیش کرتے ہیں اور یہ انہی کے لئے لازم ہے کیونکہ وہ ایسے اقوال سے احتجاج کرنے کے عادی ہیں۔ جو شخص ایک مقام پر کسی چیز کو دلیل بنانا ہو دوسرے موقع پر بھی اسے حجت ٹھہرانا اس کے لئے لازم ہے اور اگر وہ ان اقوال پر عمل نہیں کرتا تو دین اسلام میں تناقض پیدا کرنا چاہتا ہے اور ایک بے دلیل بات کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا اس جگہ ہم ابن حزم کے پیش کردہ دلائل ذکر نہیں کرنا چاہتے کیونکہ ان کا اپنا ایک جہاد کا مقام ہے وہاں ہم انہیں تفصیلاً ذکر کریں گے۔

یہ ہے ابن حزم کی بحث و جدل ابن حزم کی تصانیف میں نازیبا الفاظ کا استعمال :- کا ایک نمونہ جس میں انہوں نے مخالفین کے دلائل کی تردید کی ہے جب ان کے اور فقہاء کے مابین سخت معرکہ آرائی ہو رہی تھی تو ابن حزم کے مناظرات کا رنگ عموماً یہی ہوا کرتا تھا یہ آقباسات اس حقیقت کی آئینہ داری کرتے ہیں کہ آپ درشت الفاظ مثلاً سخف (سبکی عقل) جہول حماقت اور جہالت کے الفاظ استعمال کرنے سے بھی دریغ نہ کرتے تھے اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ بھی استعمال کرتے اور انہیں

یہ ایک مخالفت کے منہ پر پتھر کی طرح دسے مارتے۔ جیسا کہ ابن حبان کا بیان ہے۔ آپ کے پیش کردہ دلائل و براہین میں جو زور بیان اور قوت استدلال پائی جاتی ہے حقیقت یہ ہے کہ ان رکیک الفاظ کی موجودگی میں اس کی قدر و قیمت بڑی حد تک کم ہو جاتی ہے۔ ہم پورے دُتوق سے کہتے ہیں کہ اگر ابن حزم کی تصانیف کا دامن الفاظ کے ان دھبوں سے بے داغ ہوتا تو ان کی قدر و قیمت کو چار چاند لگ جاتے۔

ابن حزم کے طرزِ جدل و بحث کی تفصیلات بیان کرنے کے بعد ہمارا فرض ہے کہ ان کے اُسلوبِ نگارش پر روشنی ڈالیں چنانچہ ہم اس کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

## ابن حزم کا اسلوب

اسلوب ابن حزم پر ایجاز و اختصار کے علی الرغم طوالت تکرار و طوالت اور ابن حزم کا غلبہ ہے۔ طوالت کلام کے بغیر ان کی طبیعت سیر نہیں ہوتی۔ یسا اوقات وہ تکرار سے بھی کام لیتے ہیں۔ اور جہاں ضرورت ہوتی ہے سابقہ مضامین کو دہرا دیتے ہیں وہ اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے کہ ایک ہی کتاب کے مختلف متعدد مواضع پر ایک ہی مضمون بیان کر دیں۔ جب مضمون واحد سابقہ باب کے علاوہ کسی دوسرے باب کا مقدمہ ثابت ہو سکتا ہو تو ابن حزم صرف اشارہ کرنے کو کافی خیال نہیں کرتے بلکہ اس کا خلاصہ بیان کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی تصانیف انظار مطالب میں بڑی واضح ہیں اور ان میں ابہام و اجمال کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ مطلوب و مقصود ان میں صاف دکھائی دیتا ہے اگرچہ آپ کا قلم اس وقت حقائق و دقائق کے سمندر میں غواہی کر رہا ہوتا ہے۔ اسی طوالت کا نتیجہ ہے کہ ابن حزم کے معانی قاری کے ذہن نشین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ مطالب کو قاری کے دل و دماغ تک پہنچانے میں ان کا اعتماد زیادہ تکرار ہی پر ہوتا ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں اس خطیب کی طرح ہیں جو بار بار اپنی بات کو اس لئے دہراتا ہو کہ وہ سامعین کے ذہن نشین ہو جائے مگر اس کے پہلو پہ بہت تعمیر و بیان کا حسن و جمال بھی ضائع نہ ہونے پائے۔

اس موقع پر بتا دینا ہمارے لئے بے حد ضروری ہے کہ اسلوب تحریر کی دو قسمیں :- ابن حزم کے اسلوب تحریر کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) علمی طرز تحریر جس میں انہوں نے اپنی کتابیں تحریر کیں۔

(۲) ادبی طرز نگارش جو فنی نثر کی ایک نفیس قسم ہے۔

ابن حزم کے ادبی طرز تحریر کی طرف اشارہ کرنا ہمارے لئے ضروری ہے۔ اگر ہماری کتاب کا علمی انداز تحریر اس کی اجازت دیتا تو ہم آپ کی شاعری پر بھی اظہار خیال کرتے مگر افسوس کہ

یہاں اس کی گنجائش نہیں۔ البتہ نثر فنی کو زیر بحث لانے کی گنجائش موجود ہے اور ہم اس کے متعلق اپنا نقطہ نظر واضح کریں گے۔ پھر ان کے چند اشعار بھی پیش کریں گے جن سے ان کی شاعری کا پتہ چل سکتا ہے۔

نثر فنی سے مراد وہ انداز تحریر ہے جو علم اسلوب کے مد مقابل ہے۔ نثر فنی کو لکھتے وقت کاتب کے پیش نظر یہ ہوتا ہے کہ ان بیانی طور و اشکال کو معرضِ ظہور میں لائے جن کی تکوین و تخلیق ان ادبی قطعات سے ہوتی ہے جن میں جمال عبارت اور لطیف اشارت نمایاں ہوتا ہے۔ غرضیکہ اس کی تخلیق میں ادبی فن اور ذوق الفاظ و معانی مل جل کر حصہ لیتے ہیں۔

ابن حزم کی نثر فنی :- نہایت بلند مقام پر واقع ہے۔ اس میں الفاظ کا انتخاب بڑا پاکیزہ ہے۔ ہر لفظ دوسرے کے ساتھ مربوط و متصل ہے اس کی صورت اور موضوع میں بھی گہرا رابطہ پایا جاتا ہے۔ اسلوب تحریر آسان ہونے کے باوجود بڑا دلفریب اور سہل ممتنع کے قبیل سے ہے جس میں سرے سے کوئی کجی یا اضطراب نہیں پایا جاتا اس میں تکلف اور آورد کا نام نہیں بلکہ بڑا دل دل وال ہے جس کے شیریں نغمے سامعین کو نواز دیتے ہیں دلیلیں اسلوب اور الفاظ صحیحہ کے علاوہ ان کے معانی و مطالب بھی باہم مربوط و متصل ہوتے ہیں اور ان کی صورت بیانہ خیال کو غذا بہم پہنچاتی ہے جس سے ذہن انسانی میں ایسے خیالات کی کرینیں چھوٹنے لگتی ہیں جو موضوع زیر بحث سے ملتے جلتے ہوتے ہیں اور فکر انسانی ان میں اپنی بولائی کا پانی کے جوہر دکھاتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ ابن حزم اپنی نثر فنی کے اعتبار سے اپنے دور کے بہت سے اُدباء پر فوقیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ آپ کی بات قاری کے دل نشین ہوتی چلی جاتی ہے اور اس میں تکلف و تصنع کی آمیزش نہیں ہوتی۔

ابن حزم کی نثر فنی کا نمونہ ان کی کتاب طوق الحمار اور ان کے مکتوبات نثر فنی کا نمونہ :- میں ملتا ہے ہم طوق الحمار سے تھوڑی سی عبارت نقل کرتے ہیں جہاں ہوں نے ایک باغ کی تعریف کرتے ہوئے لکھی۔

رقطازہ ہیں :-

میں چند ادباء و شرفاء کی رفاقت میں ایک باغ کی سیر کے لئے گیا۔ یہ باغ

میرے ایک دوست کی ملکیت تھا۔ تھوڑی دیر تک ہم ادھر ادھر گھومتے پھرتے رہے۔ پھر ایک ایسی جگہ بیٹھ گئے جس جیسی جگہ کبھی نہ دیکھی تھی۔ ہم ہرے بھرے باغات اور کشادہ زمین میں لیٹ گئے آنکھ جھک چاہتی اٹھ سکتی تھی اور نفس جہاں چاہتا سیر و سیاحت کے مزے لے سکتا۔ صاف شفاف پانی کی ندیاں چاندی کی صلابوں کی طرح اپنی چمک دکھا رہی تھیں۔ پرندے ایسے جان نواز نغمے بنا رہے تھے جو معبد اور غریب ایسے معنی بھی نہ سنا سکیں۔ پھلوں کے گچھے لٹک لٹک کر کھانے والوں کو صلائے عام لے رہے تھے۔ لمبے لمبے سائے تھے جن کے درمیان سے آفتاب ہمیں یوں نظر آ رہا تھا جیسے منقوش و مزین کپڑے پر شطرنج کے مهرے دھرے ہوں۔ آبِ شیریں تھا کہ لذتِ حیات کی طرح مزے دار تھا۔ ندیاں ساپنوں کی طرح بل کھاتی جا رہی تھیں۔ ان کی آواز میں عجیب قسم کا زیر و بم پایا جاتا تھا۔ گوناگوں دبو قلموں شکوئے تھے۔ جنہیں بانسیم حرکت دے رہی تھی۔ ہوا معتدل تھی نہ گرم اور نہ سرد۔ ہم نشینوں کے اخلاق ان سب اشیاء پر فروغیت رکھتے تھے۔ موسم ربیعِ اپنی بہار دکھا رہا تھا آفتاب جلوہ گر تھا مگر ہلکا پھلکا بادل اس پر سایہ فلک تھا۔ بادل کے پردہ سے کبھی آفتاب یوں نمودار ہوتا تھا جیسے شرمیلی نازنین پردہ سے باہر آ کر اپنے عاشق کے سامنے آ موجود ہوتی ہے اور جلد ہی رقبوں کے ڈر سے پس پردہ غائب ہو جاتی ہے۔ ہم میں سے بعض یوں سرنگوں بیٹھے تھے جیسے کسی دوسرے شخص سے مشغول کلام ہوں۔

یہ ایک بہترین مین کی عمدہ ترین منظر کشی ہے، جس سے بہتر تقریر  
دوسرا نمونہ: شاید الفاظ میں نہیں اتاری جاسکتی۔ اب دیکھئے ایک حین کی تقریف  
 آپ کن الفاظ میں کرتے ہیں۔  
 "عالم شباب میں مجھے ایک لوندی سے محبت ہو گئی جس نے ہمارے گھر میں

تربیت پائی تھی۔ وہ لوٹھی حسن و جمال عقل و فکرِ عفت و طہارت، لطافت مزاج اور شرمیلے پن میں اپنی مثال آپ تھی۔ نہ وہ کسی کا مذاق اڑاتی نہ بلا ضرورت خرچ کرتی وہ عجیب حسن و جمال کی مالک بڑی پردہ دار تھی گفتگو کم کرتی، کوئی اس کی مذمت بیان نہ کرتا۔ نگاہیں نیچی رکھتی بڑی پرہیزگار عیوب سے پاک، پیشانی پر شکن ڈالے رکھتی۔ اس کا روٹھ جانا بھی بھلا دکھائی دیتا اور اس کے انقباض میں بھی لذت محسوس ہوتی۔ اس کا اعراض بڑا دلربا وہ بڑی سنجیدہ اور باوقار تھی اس کی نفرت بھی دل کشی سے خالی نہ ہوتی کوئی شخص اس کی طرف طبع کی نگاہ سے نہ دیکھ سکتا۔ اس کا چہرہ دیکھنے والوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا اس کا حال اس کی طرف آنے والوں کو شکار کر لیتا تھا۔ وہ بخل و اساک میں اتنی جین دکھائی دیتی کہ دوسرے سخاوت میں بھی اس طرح دکھائی نہیں دیتے، وہ سنجیدہ رہنے کی عادی تھی اسے ہر دلیب سے مطلقاً لگاؤ نہ تھا۔ اتنی بات ہے کہ وہ سرنگی بہت اچھی بجاتی تھی۔ چنانچہ میں اس کی طرف مائل ہو گیا اور اسے بے حد چاہنے لگا۔ میں نے تقریباً دو سال کوشش کی کہ وہ مجھے کسی بات کا جواب دے اور میں اس کے منہ سے کوئی ایسا کلمہ سنوں جسے کوئی دوسرا نہ سن سکے۔ مگر اس نے کوئی ایسی بات نہ کہی جسے میں لکھ سکوں۔

قادی کیم دیکھ سکتا ہے کہ اس عجیب و غریب اور بلیغ نثر میں جمالِ حسن اور جمالِ نفس دونوں کی تعریف پائی جاتی ہے۔ اس لوٹھی کا جسم حسن و جمال سے آراستہ تھا اور اس کا نفس زیورِ عفت و طہارت سے مزین تھا۔ گویا اس میں جمال بھی تھا اور جلال و کمال بھی۔

ہم آپ کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جو آپ کی طرزِ زندگی کے آئینہ دار ابن حزم کے اشعار۔ ہیں اور جن سے واضح ہوتا ہے کہ معاصرین سے آپ کے تعلقات کی نوعیت کیا تھی اور ان میں احساسِ علم و فضل کس حد تک پایا جاتا تھا۔ چنانچہ وہ فخریہ انداز میں کہتے ہیں:-

اشعار

(۱) اَنَا الشَّمْسُ فِي جَبْوِ الْحِلْمِ مُنِيكَوْتٌ      وَ لَكِوْتٌ حَبِيْبِي اَنْتَ مَطْلَعِى الْكَوْتِ  
میں علم کی نضا میں ایک آفتابِ درخشاں ہوں مجھ میں صرف یہ عیب ہے کہ میں مغرب سے

نودار ہوا ہوں۔

(۲) وَلَوْ اَتَيْتَنِي مِنْ جَانِبِ الْمَشْرِقِ طَارِعٌ لَجِدُّ عَلَى مَا صَاحَّ مِنْ ذِكْرِى التَّهْمِ  
اگر میں مشرق سے طلوع پذیر ہوتا تو میری جو شہرت ضائع ہو چکی ہے اس پر مزید غارت لگنا  
شروع ہو جاتی۔

۳۔ وَفِي نَحْوِ الْكِنَانِ الْعَلَقِ صُبَابَةٌ وَلَا عَزْوًا أَنْ يُشَوِّحَنَّ الْكَلْبُ الْفَسِيَّةَ  
میں عراق کے اطراف و جوانب سے نبت کرتا ہوں اور عاشق ناز کا وحشت زدہ ہو  
جانا کچھ تعجب نیز نہیں۔

۴۔ فَمَا نَاكَ بِتَوَلَّى الْبَحْرِ رَحْلِي بَيْنَهُمَا  
اگر خداوند کریم مجھے ان کے درمیان رہنے کا موقع عطا کرے تو اس وقت تلق و طلاق  
خود ظاہر ہو کر رہے گا۔

۵۔ خَصَالِكَ يَدْرِي أَنْ لَبَّغْتِ عَصَةَ  
وَأَنْ كَسَادًا لَعَلِمَ أَتَتْهُ الْعَرَبُ  
تب پتا چلے گا کہ دور رہنا آدمی کے لئے کس قدر تکلیف کا موجب ہوتا ہے اور علم  
کی کسادبازاری کی وجہ مغرب میں سکونت پذیر ہوتا ہے۔

۶۔ فَوَ عَجِبًا مَنْ غَابَ عَنْهُمْ تَشَوُّؤًا  
كُهُ وَرَوَّافًا مَرَمٍ مِنْ دَلَاهِمَ ذَنْبٍ  
تعجب کا مقام ہے کہ لوگوں سے جو غائب ہو جاتا ہے اس کے مشتاق ہو جاتے  
ہیں حالانکہ درہم و دینار کے قریب جانا گناہ کے موجب ہوتا ہے۔ یعنی انسان کے قریب جانا  
اور اس کی صحبت میں رہنا گناہ کا باعث نہیں مگر لوگوں نے یونہی سمجھ رکھا ہے۔

۷۔ ذَاتٌ مَكَانًا صَاقِي عَيْتِي لَصِيْقِي  
عَلَى أُنْتِ فَيْحٌ مَنَّا هَيْهَاتُ سَهْبِي  
جو مقام میری وجہ سے تنگ ہو چکا ہے اسے تنگ ہی کہنا چاہئے۔ اگرچہ وہ جگہ کشادہ  
ہے اور اس کے راستے بڑے لمبے ہیں۔

۸۔ ذَاتٌ رِجَالًا صَبِيحِي لَصِيْقِي  
ذَاتٌ رَمَانًا كَمَا أَلَكُ خَصِيْبِي سَفِي  
جن آدمیوں نے مجھے ضائع کر دیا وہ ضائع ہو جانے کے لائق ہیں اور جس زمانہ کی زرخیزی  
اور شادابی سے میں تے فائدہ نہیں اٹھایا وہ بھوکا ہے۔

۹۔ وَكَلْبِي فِي فِي كِبُوسَمَتِ خَيْمِوْا شَوْرَةَ  
وَكَلْبِي عَلَى سُنِّ بَالِئِي اعْتَنَى ذَنْبِي  
مگر میرے لئے حضرت یوسف علیہ السلام کی ذات میں بہترین نمونہ موجود ہے اور جو شخص نبی



کی پیروی کرتا ہے اس پر کوئی گناہ نہیں۔

۱۰۔ اَلْحَقُّ وَالْقَدْرُ الَّذِي حَفِظَ عَلَيْهِ مَا عَلَى صَادِقٍ عَقْبٌ  
حضرت یوسف علیہ السلام نے سچ فرمایا تھا کہ میں صاحب علم اور دیانت وار ہوں اور  
راست باز شخص پر کوئی عتاب نہیں۔

جہاں تک آپ کے علمی اسلوب  
اسلوب ابن حزم کی وضاحت و صراحت :-  
تحریر کا تعلق ہے وہ عربیت کے  
اعتبار سے تحریر کی عمدگی اور نفاست کا بہترین نمونہ ہے۔ اس کے الفاظ مربوط اور طرز  
نگارش علمی انداز تحریر کا آئینہ دار ہے۔ آپ کے طرز تحریر کی بڑی نوبی سلاست بیان ہے  
جس کی وجہ طوالت تحریر نہیں بلکہ اس کی ذاتی وضاحت و صراحت ہے۔ اس کے تین ایسا ب  
ہیں۔

پہلا سبب :- اسلوب ابن حزم کی وضاحت کی پہلی وجہ اس کی طوالت ہے۔ طوالت  
کی بنا پر قاری عبارت کا مطلب بڑی آسانی سے سمجھ جاتا ہے۔ اور اس کے فہم و شعور  
میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔

دوسرا سبب :- صراحت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حزم جن موضوعات پر لکھتے ہیں ان پر  
انہیں انتہائی عبور حاصل ہے اور وہ ان پر اس شخص کی طرح اظہار خیال کرتے  
ہیں جس نے ان مسائل کو سمجھا ہو اور اس میں وہ رچ گئے ہوں۔ طرز تحریر میں الجھاؤ اور  
پیچیدگی کے دو اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) پہلا یہ کہ کاتب - محبت کی بنا پر وضاحت پر قاصر نہیں ہوتا۔

(۲) دوسرا یہ کہ موضوع زیر بحث پر چنداں دسترس نہیں ہوتی یا اس کا صحیح فہم و شعور نہیں ہوتا  
مگر ابن حزم میں یہ دونوں باتیں نہ تھیں۔ نہ وہ لسان و قلم کے اعتبار سے غبی تھے۔ اور  
نہ موضوع زیر بحث سے بیگانہ۔ بخلاف ازیں وہ زیر قلم عنوانات میں ماہرانہ بصیرت رکھتے  
تھے اور اس کے تمام پہلوؤں سے آگاہ تھے۔

تیسرا سبب :- وضاحت کی تیسری وجہ ابن حزم کی حُسن تقسیم حصہ موضوعات اور ان کا تجزیہ و تحلیل  
ہے۔ وہ موضوع زیر بحث میں نہ کسی بیرونی مسئلہ کو داخل کرتے ہیں نہ اس میں کوئی ایسا ذکر  
چھپاتے ہیں جو دوسرے موضوع کا جزو ہو اور موضوع کلام سے اسے کوئی واسطہ نہ ہو۔ جب

کسی مسئلہ کا تعلق دو مختلف موضوعات سے ہو تو اسے دونوں جگہ ذکر کر دیتے ہیں۔ پہلے میں تفصیلاً اور دوسرے میں اجمالاً۔ تاکہ ہر موضوع قائم بالذات اور اپنی جگہ پر بلا کسی اجمال و ابہام کے واضح ہو۔ خلاصہ کلام ابن حزم کا علمی اسلوب ان کی ذات اور ان کے طرز فکر و نظر کی طرح تائیاں و درخشاں ہے۔

ایک بات جو عام طور سے ابن حزم کے ابن حزم کی تلخ فرائی اور اس کے اسباب :- متعلق مشہور ہے اس کی طرف بھی اشارہ ناگزیر ہے۔ اور وہ اخلاقی مسائل میں آپ کی تلخ بیانی ہے۔ بلاشبہ دوسروں کے افکار بیان کرنے میں آپ کا اچھتیز و تندہ ہے یا ان کے اپنے الفاظ میں بک سری اور خفت کا منظر ہے مثلاً جہاں تکلیف کا موقع نہیں ہوتا وہاں وہ دوسروں کی تکلیف سے گریز نہیں کرتے۔ جو بک سری نہیں ہوتا اسے وہ اس عیب سے داغ دار کرتے ہیں اور دوسرے فقہاء کی نسبت ایسی تعبیرات سے احتراز نہیں کرتے۔

اس میں شبہ نہیں کہ ابن حزم کی تلخ کلامی بعض اوقات درست اور اپنے حل پر ہوتی ہے مگر اکثر دفعہ یہ بے موقع ہوتی ہے اور معقول حدود سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جیسا کہ آپ کے مناسبات سے واضح ہے۔ یہاں پہنچ کر قاری کے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ اس حدت و شدت کے اسباب کیا تھے؟ ہمارے خیال میں اس کے تین اسباب تھے۔

پہلا سبب :- اس کا پہلا سبب مرض تھا۔ ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ آپ ایک شدید بیماری میں مبتلا ہوئے تھے جس کی بنا پر ان کے مزاج میں چڑھا چڑھا پن تنگ ظرفی اور قلت صبر کے عوارض پیدا ہو گئے تھے۔ اس بیماری کے بعد انہوں نے اپنی طبیعت میں یہ تغیر محسوس کیا تھا۔  
 بے شک ابن حزم نے حیات اپنے متعلق کہی ہے وہ درست ہے۔ کیونکہ ہر شخص اپنی حالت دوسروں سے بہتر جانتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا سبب تندی و تیزی صحت اسی ایک بات پر یعنی تھی؟ بیشک بیماری کا پیدا ہونا تغیر مزاج کا ایک جوہری سبب ہے مگر تنگ ظرفی کا عارضہ جب کسی شخص کو لاحق ہوتا ہے تو اس کے آثار و محرکات کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہوتے۔ جب محرکات ظاہر ہوں تو نفس چر سکون رہتا ہے۔ لہذا اس کے ساتھ کسی دوسرے سبب کا پایا جانا ضروری ہے۔

**دوسرا سبب :-** جن سے آپ کو جہم کیا گیا۔ قوم نے آپ سے تعلقات منقطع کر لئے۔ آپ پر مظالم ڈھائے گئے آپ کی ناقدری کی گئی آپ کو زادیہ گنہامی میں ڈالنے کی کوشش کی گئی بلکہ حد سے تجاوز کر کے آپ کے عزائم فکر (تصانیف) کو علانیہ شہیلیہ کے شہر میں نذر آتش کر دیا گیا بڑے سے بڑا مرد بار آدمی بھی کسی تاب نہیں لاسکتا۔ چہ جائیکہ ایک ایسا شخص اسے برداشت کر سکتا جو مبتلائے مرض ہونے کی بنا پر اپنے علم کو کھو چکا تھا۔ اور اس میں تنگ ظرفی اور نفرت مبر کے عوارض پیدا ہو گئے تھے۔ یا بقول ابن حزم کے ان میں خفت عقل نے جہم لے لیا تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ابن حزم بڑے قوی اطرس اور ادراک تھے۔ آپ دوسروں سے اُفت کرتے دوسرے آپ کو چاہتے۔ جیب آپ سے ننگ و لانہ سلوک کیا گیا تو یہ ایک ایسی نفسانی علت تھی جو آپ کی جسمانی بیماری سے بھی بڑھ کر تھی۔ اگر ایک طرف آپ مرض کا شکار تھے تو دوسری جانب لوگوں کی تساوت قلبی سے بھی دوچار تھے اور اس پر مزید یہ کہ آپ عذا داد علمی صلاحیتوں کی بنا پر بڑے غیر منظور بھی تھے۔ ان امور کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ آپ بھی مخالفین کو ترکی بر ترکی جواب دیتے اور ان کی غلطیوں کی نشان دہی بڑی بے باکی سے کرتے۔ بعض اوقات اعداء کی پیدا کردہ درشتی حد سے تجاوز کر جاتی اور آپ ان امر کو جن کی تقلید کا دم وہ بھرتے تھے بڑی جسارت سے غلط کار قرار دیتے۔

درشتی طبع کا لازمی نتیجہ سخت گوئی کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ جیب اعدائے آپ کو دینی شذوذ کی ہمت لگا کر نفاذی تھی تو آپ نے بھی ان کے امر کو جن کی وہ تقلید کرتے تھے۔ خطا کار اور بیک سر قرار دیا اور اس میں کسی گناہ یا ملامت کی پروا نہ کی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ملامت میں ابتداء کرنے والے ابن حزم کے مخالفین تھے پھر ان پر کیا عتاب ہو سکتا۔ محمود و شذوذ کا جو بہتان بلا دلیل لگایا جائے آخر اس کے سوا اس کا کیا علاج؟

**تیسرا سبب :-** خلافیات پر مشتمل ابن حزم کی تصانیف میں شدت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ آپ کی تصانیف دراصل ان اعداء کی اشتعال انگیزی کا نتیجہ ہیں جو آپ کے خلاف صفت آراء تھے۔ گویا یوں کہئے کہ ان کتب کا خمیر ہی تیزی طبع سے اٹھایا گیا تھا اور ان کی آبیاری شدت و حدت ہی سے کی گئی تھی۔ لہذا ان میں تیز کلام کا ہونا ناگزیر تھا۔ کیوں کہ پھل درخت کے تابع ہوتا ہے جس قسم کا پودا لایا جاتا ہے پھل بھی اسی قسم کا آتا ہے۔ پھل بھی اسی پاتی سے غذا پاتا ہے جس سے درخت اپنی خوراک لیتا ہے۔ ابن حزم نے خوراس کی صراحت کی کہ جہلام کی تشقید نے

انہیں بلاذنادہ پہنچایا۔ مخالفین کی نقد و جرح کا ابن حزم پر یہ اثر ہوا کہ آپ کا ذہن روشن ہو گیا۔ طبیعت نے جلا پائی اور آپ کی ذہنی صلاحیتیں جاگ اٹھیں اس ذہنی بیماری کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن حزم نے یہ کتب تصنیف کیں۔ اگر مخالفین آپ کی خوابیدہ صلاحیتوں کو نہ جگاتے تو ابن حزم اس قدر کلنگ کتابیں تصنیف نہ کر سکتے۔

خلاصہ کلام اختلافی مسائل پر مشتمل ابن حزم کی تصانیف ان مجاولات و تنازعات کا نتیجہ تھیں جو ان کے دوران کے مخالفین کے درمیان بپا ہوئے لہذا ان کی عباراتوں میں عروشدت پائی جاتی ہے وہ نقد و جرح کے ان مظاہر کی آئینہ دار ہے۔

یہ ہیں تحریرات ابن حزم میں شدت کے اسباب! بنا بریں ہم آپ کی تصانیف کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔

پہلی قسم کی وہ کتابیں ہیں جو آپ نے اس مرض میں مبتلا ہونے سے قبل تحریر کیں۔ ان میں وہ شدت نہیں پائی جاتی بلکہ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ عارضہ آپ کو کب لاحق ہوا؟ ۱۶۹۰ء ورنہ آپ کی تصانیف کے متعلق یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ کس درد کی تصنیف ہیں تاکہ ہم اس سبب کا جائزہ لے سکیں۔ البتہ ظن غالب کی بنا پر ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی کتاب طوق الحماہ بیماری میں مبتلا ہونے سے پہلے کی تصنیف ہے کیونکہ اس کے الفاظ سے فرصت و سرور اور قوت جہات کا مظاہرہ ہوتا ہے اور اس کا قاری یہ محسوس نہیں کر سکتا کہ اس کا کاتب ترک وطن کے سوا کسی اور رنج و الم کا شکار ہے۔

دوسری قسم کی وہ تصانیف ہیں جو آپ نے مرض میں مبتلا ہو کر تحریر کیں۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں پہلی قسم کی وہ تصانیف ہیں جو اختلافی موضوعات سے متعلق ہیں۔ بلکہ ان کا موضوع صرف تحلیل و تجزیہ یا تاریخ کی تردید ہے۔ ان تصانیف کے لفظ تعبیر و اظہار میں کوئی درشتی نہیں پائی جاتی بلکہ ان کا اسلوب بظاہر رواں دواں اور لطیف ہے۔ مثلاً آپ کا رسالہ مداۃ النفوس، یہ کتاب ایک ایسے شخص کی تصنیف معلوم ہوتی ہے جو بڑا کہنہ مشوق اور تجربہ کار ہے اور اخلاق و سلوک سے متعلق اپنے تجربات کا پھر لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہے۔

دوسری قسم کی وہ تصانیف ہیں جو اختلافی مباحث سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کی تعداد بہت ہے

اور ان کے طرزِ تحریر میں سختی اور درشتی نمایاں ہے۔ کیونکہ ان کی تصنیف کے وقت شریعت کے ابواب جمع ہو گئے تھے۔ یہ کتب اس عارفیہ میں مبتلا ہونے کے بعد کی تصانیف ہیں۔ نیز اس زمانہ میں لکھی گئیں جب ابن حزم اور معاصر فقہاء کے مابین کشمکش اور چپقلش شروع ہو چکی تھی۔ لہذا ان کا اسی رنگ میں رنگا جانا ناگزیر ضروری تھا۔

بہر کیفیت تصانیف ابن حزم کی عبارت کیسی بھی ہو وہ خیر کثیر کا گنجینہ ہیں۔ اور ان کی سلامتِ تعبیر ہی ان کے کمال کی دلیل ہے۔ بلاشبہ خدا کی ذاتِ واحد ہی تمام کمالات کی جامع ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

## ابن حزم کے افکار و آراء

ابن حزم میں بڑی وسعت و جامعیت پائی جاتی ہے۔ ابن حزم کی جامعیت آپ نے تاریخ، منطق اور فلسفہ پر طبع آزمائی کی اور تواریخین خطابت کو بھی چانچا پرکھا۔ اسلامی عقائد و فقہ اور سیاسیات کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا۔

تاہم اس وسعت و جامعیت کے باوجود ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس کی بنا پر آپ نے شہرت دوام حاصل کی اور اپنی علمی شخصیت کے بننے اور سنورنے میں اس سے مدد حاصل کی وہ آپ کی دراسات اسلامیہ ہیں۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ منطق سے متعلق اپنی تحریرات کے بل بوتے پر آپ ابن سینا، فارابی اور ان کے بعد آنے والے ابن رشد کے مرتبہ کو پاسکتے تھے اور نہ غزالی کے مرتبہ پر فائز ہو سکتے تھے جو فلسفہ کے سمندر میں اس حد تک غوطہ زن ہوئے کہ ناقدین کو یہ کہنا پڑا کہ آپ فلسفہ کے سمندر میں ڈوب کر پھر اس سے باہر نہ نکل سکے۔ بے شک ابن حزم نے بھی علوم عقلیہ میں قدم رکھا تھا مگر اس لئے نہیں کہ آپ فلسفہ کے عالم متجرب بن سکیں اور فلسفی کہلانے کے قابل ہوں بلکہ صرف اس لئے کہ آپ میں پختگی عقل و فہم پیدا ہو جائے نہ فلسفہ کے سمندر میں آپ نے ابن سینا اور فارابی ایسی خواص کی اور نہ غزالی اور ابن رشد کی طرح مذہب و فلسفہ کے مابین ربط پیدا کرنے کی کوشش کی۔

آپ نے جن فلسفیانہ آراء کا اظہار کیا وہ آپ کے اصل علوم میں شامل نہیں بلکہ آپ کے علم و فضل کی ایک طرف واقع ہیں۔ یا یوں کہئے کہ آپ کی علمی دراسات کی تمہید ہیں۔ ان کا مطالعہ آپ نے صرف اس لئے کیا تھا کہ مقصود حاصل کرنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں اصل مقصود نہیں۔ ابن حزم نے اپنی انتقریب میں اگرچہ ارسطو کی مخالفت کی ہے مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ آپ اسلامی تعلیمات سے متاثر تھے آپ کی ذہنی ترقی اس ضمن آپ کی مددگار تھی۔ مزید یہاں اکثر لوگوں نے ان کو ارسطو کی مخالفت میں حق بجانب قرار نہیں دیا۔ علامہ القفطی

اخبار الحکماء میں لکھتے ہیں :-

”ابن حزم نے علم منطق سے بھی اعتناء کیا اور التقریب نامی کتاب تصنیف کی۔ اس میں منطقی حدود بیان کیں اور بڑی تفصیلی گفتگو کی ہے اس میں انہوں نے کثرت سے فقہی امثلہ اور شرعی قواعد بھی بیان کئے ہیں۔ اس کتاب میں ابن حزم ارسطو کی مخالفت کرتے ہیں۔ مگر ان کی مخالفت اس شخص ایسی ہے جو بلا سمجھے کسی کی مخالفت پر اتر آئے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم کی یہ کتاب اغلاط کا انبار ہے۔“

یہی علامہ قاضی علوم اسلامیہ میں ابن حزم کا مرتبہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-  
 ”اس کے بعد ابن حزم علوم اسلامیہ کے بحرِ خاں میں غوطہ زن ہوئے اور ان میں وہ مرتبہ پایا کہ اندلس میں کوئی نہ پاسکا۔ متغذو کتابیں تصنیف کیں جو بڑے پاکیزہ مقاصد پر مشتمل ہیں۔ یہ کتب زیادہ تر علم فقہ کے اصول و فروع کے موضوعات پر ہیں۔“

**منطق و فلسفہ اور ابن حزم :-** ابن حزم منطقی مسائل میں ارسطو کی مخالفت کرنے والے پہلے شخص نہ تھے بلکہ قبل انہیں شیخ ابو علی سینا نے اس کی طرح ڈالی تھی۔ اس ضمن میں انہوں نے ایک کتاب تصنیف کی اس کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے اس کتاب میں ارسطو کی مخالفت کی ہے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ یہ کتاب انہوں نے خواص فلاسفہ کے لئے لکھی ہے۔ فلسفہ کے عام طلبہ کو وہ ہدایت کرتے ہیں کہ اپنی کتاب الشفا انہوں نے اپنے لئے یعنی اس شخص کے لئے تحریر کی ہے جو منطق و فلسفہ میں ان کے ہم پلہ ہو۔

اس سے واضح ہوا کہ ابن سینا ابن حزم سے پہلے ارسطو کی مخالفت کر چکے تھے۔ مگر کوئی شخص یہ نہ کہہ سکا کہ ابن سینا ارسطو کی باتوں کو سمجھ نہ سکے تھے۔ آج تک کوئی مسلمان فلسفی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ ارسطو کی منطق ابن سینا سے بہتر جانتا ہے۔ اس کی وجہ

۱۔ اخبار الحکماء ص ۱۵۶ طبع الخانجی مطبع دار السعاده۔

۲۔ ایضاً



یہ ہے کہ ابن سینا فلسفی ہیں اور یہی ان کا مایہ ناز فن ہے۔ اس کے برعکس فلسفہ ابن حزم کافن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ فلسفہ کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کو غلط کار کہا جاتا ہے حالانکہ آپ کی بات درست بھی ہو سکتی ہے۔ صرف اس لئے کہ آپ دوسرے علوم میں دخل اندازی کرتے ہیں۔ آپ کے اصل علوم، علوم دینیہ ہیں۔ بنا بریں ہم صرف عقائد و سیاسیات اور فقہ کے متعلق آپ کے نظریات پر تبصرہ کریں گے۔ عقائد و سیاسیات اور مقام صحابہ کے متعلق ہم اختصار سے کام لیں گے کیوں کہ یہ آپ کا خاص موضوع ہے جس کی بنا پر آپ نے شہرت پائی۔

# اعتقادی مسائل اور ابن حزم

(توجیہ باری تعالیٰ)

**اعتقادی مسائل** :- اعتقادی مسائل میں ابن حزم کا مسلک دو امور پر مبنی ہے۔  
**امراؤں** :- امراؤں وہ عقلی قواعد ہیں جن کو عقل انسانی تسلیم کرتی ہے۔ آپ اثبات توحید باری تعالیٰ و نبوت معجزات کے دال علی الرسالت ہونے، قرآن کے آنحضرت کی صداقت اور نصوص کتاب و سنت کو واضح کرنے کے بائے میں عقلی دلائل سے کام لیتے ہیں۔

**امرتانی** :- امرتانی نصوص شرعیہ ہیں۔ کیونکہ جب آنحضرت کی صداقت اور کتاب و سنت کے تمام شتملات و مندرجات کی صحت ثابت ہوگئی تو پھر نصوص شرعیہ ہی حجت ہوں گی اور ان کے علاوہ ہر سے احتجاج کیا جائے گا الایہ کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسری نص موجود ہو، جو ظاہری مفہوم کی منقضی نہ ہو۔ اندریں صورت ظاہری مفہوم کو اخذ نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر نصوص کے مقابلہ میں رائے و اجتہاد عقلی قیاسات اور ان قیاسات پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ جن کا عقلی ہونا یقینی طور پر معلوم نہ ہو بلکہ وہم کی بنا پر ان کو عقلی سمجھا جاتا ہو۔

بنابریں اثبات توحید اور قرآن و رسول کی صداقت واضح ہو جانے کے بعد تمام عقائد کا مصدر و ماخذ کتاب و سنت ہوگی اور ان کے ظاہری مفہوم پر عمل کیا جائے گا۔ بجز اس کے کہ دوسری کوئی ایسی نص موجود ہو جو ظاہری مفہوم کے خلاف ہو۔

ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ صحیح حدیث جزم و یقین کی موجب ہوتی ہے اور اس سے عقائد اور فروع دونوں ثابت ہو جاتے ہیں۔ اثبات عقائد کے ضمن میں وہ اُجباراً حاد، احادیث مستنورہ اور متواترہ ہیں کوئی فرق نہیں کرتے ان کی رائے میں ان سب سے اعتقادی مسائل ثابت ہو جاتے ہیں۔ حدیث میں کوئی شک بھی پیدا نہیں ہوتا۔ جب کوئی دوسری حدیث اس کی معارض ہوگی تو اس وقت ایک کو ترجیح دی جائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ احادیث نبویہ میں جن امور غیبیہ کا ذکر ہے وہ تمام ثابت ہیں۔ مثلاً وہ احوال جو بروز قیامت پیش آئیں گے۔ اسی طرح ملائکہ اور ان کے احوال پھر اطمینان حساب و کتاب لوح محفوظ اور عرش ان سب پر احادیث نبویہ کی روشنی میں ایمان لانا واجب ہے۔

مشکہ توحید اسلام کا مغز اور خلاصہ ہے۔ توحید ہی کا دوسرا نام اسلام عقیدہ توحید ہے اور توحید ہی اسلام کا منظر و شعار اور اس کی صورت اور حقیقت ہے۔ جو توحید کا اقرار نہیں کرتا وہ اسلام کے دائرہ سے خارج ہے۔ کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہی اسلام اور غیر اسلام کے درمیان فارق و فاصل ہے۔ ابن حزم بھی یہی لکھتے ہیں۔

”کلمہ طیبہ زبان سے ادا کرنا اور دل سے اس پر ایمان لانا ہر شخص کے لئے ضروری ہے اور اس کے بغیر کوئی شخص اسلام میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کلمہ پر یقین اتنا کامل ہو کہ اس میں ذرا بھترشک نہ ہو۔“

ابن حزم کہتے ہیں عقیدہ توحید مومن سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ خدا کے خالق ہونے پر ایمان لائے۔ بے شک خدا کی ذات ہی خالق کل اور معبود ہے۔ اسی نے ہر چیز کو پیدا کیا۔ کسی علت نے اسے پیدا کرنے پر مجبور نہیں کیا۔ عالم کا صدور خدا سے اس طرح نہیں ہوا جیسے معلول علت سے صادر ہوتا ہے بلکہ اس حال میں پیدا کیا کہ وہ بارادہ چڑھے کرنے والا اپنے بندوں پر غالب ہر چیز پر قادر و علیم حکیم سمیع بصیر اور لطیف و خبیر ہے۔ حوادث میں سے کوئی چیز اس کے مماثل نہیں۔ اور وہ علیم و خبیر ہے۔ وہ مخلوقات کی مشابہت سے پاکیزہ ہے۔ وَتَعَالَىٰ عَنْ ذَالِكَ عُدُوًّا كَبِيرًا۔

توحید کی دو شاخیں :- بنا بریں توحید کی دو شاخیں ہیں اور ان سب پر ایمان لانا ضروری ہے۔

پہلی قسم - توحید کی پہلی قسم وحدانیت معبود ہے۔ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور وہ علیٰ وقدیر ہے۔ غیر اللہ کی عبادت شرک ہے، مشرک کی عبادت باطل ہے۔ کسی انسان اور

پتھری عبادت درست نہیں اور نہ خدا کے سوا کسی اور چیز کی جو خدا کے سوا کسی اور کی پرستش کرتا ہے۔ وہ کافر ہے۔ نبی اور ولی بھی عبادت کے لائق نہیں ہیں۔ دوسری قسم یہ توحید کی دوسری قسم ذاتِ صفات کی وحدانیت ہے۔ حادث میں سے کوئی چیز خدا کے مماثل نہیں۔ زمین و آسمان میں سب سے افضل و اولیٰ وہی ہے وہ عزیز و حکیم سے اور کوئی اس کا ہمسر نہیں۔ اس کی ذاتِ کریم واحد ہے اور لوگوں کی طرح اجزاء سے مرکب نہیں۔ وہ تمام مخلوقات پر فوقیت رکھتا ہے۔ توحید کے ان اقسام میں سب علماء اور مذہبی فرقے اختلافی مباحث ہیں۔ فرقہ دوسری جزئیات میں پایا جاتا ہے۔

۱۔ کیا صفات خداوندی خدا کے سوا کوئی چیز ہیں؟  
 ۲۔ یا یہ اسماء ہیں اور صفات نہیں۔ مثلاً خدا کے عالم سمیع اور بصیر ہونے سے مراد اس کا علم سمیع اور بصیر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ صفات ہیں اور ذات سے جدا ہیں، یا یہ خدا کے نام ہیں۔

۳۔ یا ذات و صفات ایک ہی چیز ہیں۔ معتزلہ، ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان یہ اختلافی مباحث ہیں۔ ابن حزم کا بھی ان کے پاس میں ایک قول ہے۔ اس طرح سیطر جہتوٰ علی العرش کے پاس میں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا یہ مثلاً بھی ذاتِ خداوندی کے حادث سے پاک ہونے کے مسلمہ قاعدہ کے ساتھ ہم منگ ہے یا نہیں؟ نیز قرآن کریم میں اس قسم کے جوائز آئے ہیں خَلَّيْدُ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ اَيَا حَادِثِ كِيْ مَثَابِهْتِ سَے خدا کو منزہ قرار دینے کے لئے ان کی تاویل کی جائے یا اُسے ظاہر پر محمول کیا جائے کہ خدا کے ساتھ تو ہیں مگر مخلوقات کے مشابہ نہیں۔ اسی طرح خلق و ابداع اور ملکوت کی وحدانیت میں بھی اختلاف رونما ہوا کہ آیا یہ وحدانیت بندہ کے خالق افعال ہونے کے منافی ہے؟ کیونکہ بندہ اسی صورت میں جواب دہ ہو سکتا ہے جب اسے اپنے افعال کا خالق تسلیم کیا جائے۔ یا یہ وحدانیت بندہ کے خالق افعال ہونے کے منافی ہے کیوں کہ بندہ اسی صورت میں جواب دہ ہو سکتا ہے جب اسے اپنے افعال کا خالق تسلیم کیا جائے۔ یا یہ وحدانیت کے منافی نہیں۔ افعال سب

خدا کے ہیں بندہ اور اس کے اعمال خدا کے زیر تصرف ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی کے آگے جواب دہ نہیں۔ البتہ لوگوں سے ان کے اعمال کی باز پرس کی جائے گی۔ یہ چند فلسفیانہ مباحث مسلمانوں میں مابہ التنازع تھے۔ اصل توجید میں سب کا اتفاق ہے اور یہ بھی سب فرقوں کو تسلیم ہے کہ اس کی مخالفت کرنے والا دین اسلام سے خارج ہے۔ چونکہ محض جزئیات میں اختلاف پایا جاتا ہے لہذا اس بات کی جانب اشارہ کرنا ناگزیر ہے کہ ان جزوی امور میں ابن حزم کی رائے کیا تھی۔

## توحید فی العبادت

اس بات پر ایمان لانا ہر مسلم پر فرض ہے کہ اللہ تعالیٰ معبود برحق ہے۔ عبادت صرف اسی کی کرنا چاہیے۔ تمام مسلمانوں کے درمیان یہ ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ اس کی بناء پر کسی شخص کی ایسی تقدیس روا نہیں جو عبادت کے مرتبہ تک پہنچ جائے۔ اس میں بھی سب علماء آپس میں متفق ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا کوئی انسان معصوم ہو سکتا ہے ابن حزم کے یہاں اس کا قطعی جواب ایک ہی ہے کہ رسل و انبیاء کے سوا کوئی شخص معصوم نہیں ہو سکتا۔ مگر مصر ابن حزم اور تاریخ اسلام کے تمام ادوار میں کچھ لوگ ایسے ہوئے ہیں جن کی تقدیس کا دعویٰ کیا گیا اور خدا کی ذات سے ان کے خصوصی تقرب کا اظہار کیا گیا۔ یہ بھی کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھ پر خوارقِ عادت بھی ظاہر کرتے ہیں۔ مگر ابن حزم اسے قطعی طور پر نہیں مانتے۔

بعض لوگوں کے متعلق یہ مشہور کر دیا گیا تھا کہ ان کے ہاتھ پر کرامات اور خوارقِ عادت کا ظہور ہوتا ہے حالانکہ انہوں نے یہ بات کبھی نہیں کہی۔ انہی خوارق کی بناء پر لوگ ان کی پیروی کرنے لگے اور انہیں مقدس قرار دینا شروع کر دیا۔ ابن حزم آئے تو انہوں نے انبیاء کے معجزات کے علاوہ ایسی باتوں کو ماننے سے صاف انکار کر دیا۔ جب آپ انبیاء کے سوا دوسرے لوگوں کے خوارقِ عادت تسلیم نہیں کرتے تو اس سے ظاہر ہے کہ آپ ان کی تقدیس کے بھی قائل نہیں جس کی بناء پر ہیبت سے لوگ جاؤ۔ مستقیم سے جھٹک گئے تھے۔ اور اس کی حد یہ ہے کہ بقیہ حیات یا بعد از موت ان کی پوجا شروع کر دی۔ زندگی میں انہیں مقدس فرما کر کے ان کی اطاعت کرتے اور بعد از مرگ ان کی قبروں کا طواف کرتے۔

اس موقع پر ابن حزم کا نقل نقل کرنے سے قبل  
**معجزہ اور کرامت میں فرق** :- ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علامہ باقلانی اور علماء

کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ خوارق انبیاء کے علاوہ دوسروں کے ہاتھ پر بھی ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ وہ انبیاء کے معجزات اور غیر انبیاء کے خوارق میں فرق یہ کرتے ہیں کہ انبیاء اپنے معجزات کی بنا پر دوسرے لوگوں کو دعوتِ مقابلہ دیتے ہیں اور لوگ ان کے مقابلہ کی تاب نہیں لاسکتے۔ اس سے ان کی رسالت کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر ایسے خوارق نبی کے علاوہ کسی نیک شخص کے ہاتھ سے ظاہر ہوں تو انہیں کرامت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

یہ باقلانی کا نظر یہ ہے :- خلافت ازیں ابن حزم کہتے ہیں کہ خوارق انبیاء کے سوا کسی اور سے ظہور پذیر نہیں ہوتے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

”کوئی نبی بذاتِ خود معجزہ ظاہر نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-  
 مَا كَانَتْ يَدُ رَسُولٍ أَنْ يُاتِيَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“ (الرعد - ۳۸) نہیں کر سکتا۔

دوسری جگہ فرمایا :-

”وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَكْفُرُوا سَبْحًا وَسُنْحًا“ (القرآن - ۲)

اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول نقل کرتے ہیں :-

”أَدْرَاكَ جِبْتِكَ بَشِيٍّ مُمِيزٍ ۗ تَأَنَّنَاتٍ بِهٖ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ۗ فَالْعَلَىٰ عَصَاةٍ“ (الشعرا - ۳۰ - ۳۱)

حضرت موسیٰ نے کہا اگر میں تمہارے سامنے کوئی واضح چیز لاؤں تو کیا تم اسے مان لو گے فرعون نے کہا اگر آپ سچے ہیں تو لائیے چنانچہ آپ نے اپنا عصا پھینک دیا۔

بیز فرمایا :-

”فَاللَّهُ لَكُم مَّا تَرَىٰ مِنْ رَبِّكَ آيَاتٍ ۗ فَالْعَلَىٰ كُفْرِكُمْ ۗ كَمَا كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ“ (القصاص - ۳۲)

یہ فرعون اور اس کے امراء کے لئے خدا کی عطا کردہ دو دلیل ہیں۔



جو شخص یہ کہتا ہے کہ خوارق اس وقت تک معجزہ قرار نہیں دئے جاسکتے جب تک نبی ان کے ساتھ لوگوں کو دعوتِ مقابلہ نہ دے وہ دروغ گوئی سے کام لیتا اور ایک ایسی بات کہتا ہے جس کی نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ نقلی اور جو ایسی بات ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات مثلاً (۱) استون کی آہ دزاری کرنا (۲) تھوڑے سے کھانے کا بہت سے لوگوں کے بٹے کافی ہو جانا حالانکہ وہ سیکڑوں تھے اور جو کھا اٹھا ایک صاع سے زیادہ نہ تھا (۳) آنحضرت کی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ نکلنا (۴) چھوٹے سے پیالہ سے جو ایک یا لشت سے زیادہ نہ تھا۔ ایک ہزار چار صد لوگوں کی پیاس بجھانا۔ ان میں سے کوئی بات بھی معجزہ نہیں کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بنا پر کسی کو صلح نہیں کیا تھا۔

سننُ الہیۃ ناقابلِ تبدیلی ہیں۔  
 ابن حزم فرماتے ہیں کہ کائناتِ ارضی ایک بندے کے نظام کے تحت معروف عمل ہے۔ اس نظام کو اللہ تعالیٰ اگر تبدیل بھی کرتے ہیں تو صرف ایک محدود مدت کے لئے اور وہ بھی صرف انبیاء کے ہاتھوں پر نظام میں تبدیلی پیدا کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نبی کی نبوت کا ثبوت ہیا کیا جاسے لہذا ایسی تبدیلی صرف نبی کے ہاتھوں ہی انجام پذیر ہو سکتی ہے ورنہ نہیں فرماتے ہیں۔

انبیاء سے ایسی باتوں کا صدور صحیح ہے جن سے ان کی نبوت کا اثبات ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ یہ قسم خود اس کا مشاہدہ بھی کر چکے ہیں۔ جن لوگوں نے بذاتِ خود نہیں دیکھا وہ بتواتر اسے نقل کرتے چلے آئے ہیں جس سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے لہذا ان کا اقرار ضروری ہوا۔ البتہ انبیاء کے سوا دوسرے لوگوں سے خوارقِ عادات کا صدور ممکن ہے۔ ایسے امور نہ کسی سائر کے ہاتھوں انجام پاسکتے ہیں اور نہ کسی صالح کے کیوں کہ اس کے اثبات کے لئے کوئی دلیل موجود نہیں اور نہ کوئی نقل صحیح پائی جاتی ہے۔ یہ عقلاً بھی ممنوع ہیں۔ اگر یہ ممکن

ہوتا تو متنع ممکن اور واجب کے درمیان سرے سے کوئی فرق ہی باقی نہ رہتا جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حقائق باطل ہو جاتے۔<sup>۱۱</sup>

یہ بیانات اس امر کی غمازی کرتے ہیں کہ اللہ کے پیدا کردہ طبائع و عادات اور اس عالم کون و فساد کے قوانین کبھی نہیں بدلتے، ورنہ حقائق کا بطلان لازم آئے گا۔ البتہ نبوت و رسالت کے اثبات کے لئے اللہ تعالیٰ گاہے گاہے انہیں بدل دیتے ہیں۔ جیسا کہ دیکھنے والوں نے پچھتم خود دیکھا اور نہ دیکھنے والوں نے بتواتر اسے نقل کیا۔ مگر انبیاء کے علاوہ حقائق کبھی نہیں بدلتے اور جوں کے توں رہتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ خوارقِ عادا کا ظہور صرف عہدِ نبوت ہی میں ہوتا ہے۔ نبوت کا زمانہ گزر جانے کے بعد نہیں۔ لہذا جو شخص خوارق کے ظہور کا دعویٰ کرے گا اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا ورنہ حقائق کا بدل جانا لازم آئے گا۔

جب صلحاء کے بعد زوفات انبیاء سے خارقِ عادت کا ظہور نہیں ہوتا:۔

ما تھوں پر خوارق کا ظہور نہیں ہو سکتا تو جس بنیاد پر ان کے تقدس کی عمارت کھڑی تھی وہی منہدم ہو گئی۔ اب اس امر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ ان کی ظہارت و عصمت میں مبالغہ کر کے اسے عبادت کا درجہ دے دیا جائے۔

ابن حزم انبیاء کے علاوہ دوسرے لوگوں سے خوارق کی نفی کر کے اس پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے ایک قدم بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ انبیاء کی موت کے بعد اس عالم ارضی کی تنظیم کے لئے ان سے کوئی معجزہ صادر نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان کی نبوت و رسالت اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ گئی اور ان کی وفات سے قبل اس پر دلائل و براہین قائم ہو گئے۔ اب ان کی وفات کے بعد معجزہ کی قطعاً حاجت نہیں۔ ابن حزم، ابو یوسف و باقلانی کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

• اگر سوال کیا جائے کہ جب تمہارے نزدیک عہدِ نبوت میں نبی کی نبوت ثابت کرنے کے لئے غیر نبی سے خارقِ عادت کا ظہور ہو سکتا ہے تو نبی کی وفات کے بعد اس کی نبوت کی تائید کے لئے ایسا کیوں نہیں ہو سکتا؟ ہم اس کا جواب

یہ دیں گے کہ ہمارے نزدیک عمر بنوت میں غوارق کا ظہور حیوانات، جمادات اور تمام بنی نوع انسان کے ذریعہ انجام پا سکتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان کا ظہور صرف اصحابِ فضیلت پر ہوتا ہے اور فاسق و فاجر لوگوں کے ہاتھوں نہیں بلکہ ہر شخص سے ان کے مدد کا امکان ہے۔ جو لوگ غوارق عادت کو اہل فضیلت کے ساتھ مخصوص کرتے اور ان کی کرامت بتاتے ہیں ہم اسے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اگر نبی کی موت کے بعد بھی ایسا ہو سکتا تو معاملہ بڑا آشتیہ ہو جاتا اور اس دعویٰ سے محفوظ رہنے کی کوئی صورت نہ ہوتی کہ اس غارق عادت کو کسی صاحبِ فضیلت فاسق یا کسی عام آدمی کی کرامت قرار دیا جائے۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو دین میں شکوک و شبہات پڑ جاتے اور خدا کے بندے اول سے آخر تک فریب زدہ ہو جاتے۔ حالانکہ یہ خدا کے اس وعدہ کی خلاف ورزی ہے کہ اس نے بندوں کے لئے حق و باطل کو نکھار دیا ہے اور دونوں کے راستے ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ البتہ عمر بنوت کی حالت اس سے مختلف ہے۔ کیوں کہ نبی کے زمانہ میں جس غارق عادت کا ظہور ہو گا وہ ان کی طرف سے ہو گا اور ان کے افعال و اقدار سے ہو گا جس سے واضح ہو جائے گا کہ یہ اعجاز غائی ان کی تائید و تصدیق کے لئے ہے نہ اس شخص کے لئے جس کے ہاتھوں وہ ظہور پذیر ہوئی۔ اور یہ بات بہت واضح ہے۔

ان بیانات  
**اشخاص و رجال کو تقریبِ خداوندی کا وسیلہ بنانا شرک ہے۔** سے واضح ہوا کہ  
 غوارق کا ظہور عمر بنوت ہی میں ہو سکتا ہے۔ جب غیر نبی سے غوارق کا مدد ہو تو ان کا مقصد نبی کی تائید و تصدیق ہوتی ہے اور بس ابن حزم اس کی تائید میں کہتے ہیں کہ نبی دنیا سے اس وقت رخصت سفر باندھتا ہے جب ہدایت و ضلالت آپس میں ممتاز ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس وقت غوارق کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات ان سے لوگوں

کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔

جن اشخاص کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ خوارق ان کے ہاتھ پر رونما ہوتے ہیں ان کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد ان کا تقرب حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسی کا نام شرک ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر نوبت یہاں تک آتی ہے کہ مشرکین کی طرح لوگ ان کو تقرب خداوندی کے حصول کا ذریعہ مٹھراتے ہیں۔ مشرکین بھی یہی کہتے تھے۔

”مَا نَعْبُدُ هَذَا إِلَّا لِكَيْتَبُرُّنَا أَلْفَ اللَّهُ ذُنُوبًا“ (النور۔ ۳) ہم ان کی عبادت صرف اس لئے کرتے ہیں کہ ہمیں خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔

یا ان کو حادثہ و آلام میں پکارنے لگتے ہیں اور انہیں خدا کے حضور میں وسیلہ بناتے ہیں اور یہ سب امور تو حید فی العبادت کے منافی ہیں۔

ابن حزم نے اس شجرہٴ ضبیۃ کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر رکھ دیا اور حقی طور پر کہہ دیا کہ خوارق کا ظہور سرے سے انبیاء کے سوا کسی پر ہوتا ہی نہیں۔ سب لوگ تخلیق و تکوین کے اعتبار سے مساوی ہیں۔ نہ کسی کی تقدیس کی جائے اور نہ کسی صالح یا طالع کے لئے خارق عادت کا اثبات کیا جائے۔ اشیاء کے طبائع و عادات صرف انبیاء کے ہاتھوں تبدیل ہوتے ہیں۔ کسی میں کوئی کرامت نہیں پائی جاتی۔ موت کے بعد انبیاء سے بھی معجزات صادر نہیں ہوتے۔

یہ ہیں ابن حزم کی تصریحات۔ گویا انہوں نے اپنے بعد ابن تیمیہ اور ابن حزم آنے والوں کے لئے ان ادہام کے ازالہ کا دروازہ کھول دیا جو مختلف اشخاص کی طرف اس لئے منسوب کئے جاتے ہیں کہ انہیں تقدیس کا مرتبہ دیا جائے بلکہ مشرکین کی طرح بارگاہ ایزدی میں وسیلہ بنایا جائے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ ساتویں صدی ہجری کے آخر اور آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں آئے اور اسی دعوت کا آغاز کیا جسے ابن حزم ایسا نابغہ روزگار اپنے عصر و عہد میں شروع کر چکا تھا۔ ابن تیمیہ نے اس میں اپنی جراتی طبع کے جوہر دکھائے اور ابوبکر باقلانی کے اس دعویٰ کی زبردست تردید کی کہ بعضی اشخاص سے کرامات کا صدور ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ کرامت اور معجزہ میں فرق پایا جاتا ہے کیونکہ معجزہ میں دعوتِ مقابلہ دی جاتی ہے اور کرامت میں نہیں۔ ابن تیمیہ نے اس کا بطلان ثابت کیا اس لئے کہ ہو سکتا ہے یہ تدلیس و تصنع کا پیش خیمہ

نابت ہوا اور لوگ شریعت کے احکام کو چھوڑ کر اس کا مذاق اڑانے لگیں۔ جب ابن تیمیہ کی خصوصی دعوت یہ تھی کہ صالحین کو وسیلہ بنا نا جائز نہیں تو خوب جان لینا چاہیے کہ اس کے اولین داعی ابن حزم تھے۔ کیوں کہ آپ نے اثباتِ خوارق کے عقیدہ ہی کو سرے سے باطل قرار دیا تھا جو توسل کی اساس اور اس کے لئے بیج و بون کی حیثیت رکھتا ہے۔ انہوں نے صاف کہہ دیا کہ وفات کے بعد انبیاء سے کوئی معجزہ صادر نہیں ہوتا۔ بلکہ خدا کی بارگاہ میں نہ اولیاء کو وسیلہ بنا نا درست ہے اور نہ انبیاء کو۔ وسیلہ دراصل خدا کی اطاعت ہے مندرجہ ذیل آیت میں اسی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ  
 وَاتَّبِعُوا الْيُسْبُلَ ۚ (المائدہ-۳۵) کی طرف وسیلہ تلاش کرو۔

اگرچہ ابن تیمیہ اور ابن حزم دونوں ہی ابن تیمیہ اور ابن حزم میں اختلاف کہتے ہیں کہ تقویٰ کے سوا کسی میں کوئی فضیلت نہیں پائی جاتی اور کسی کو وسیلہ بنا نا بھی روا نہیں تاہم ابن تیمیہ اپنے اثنا ذابن حزم — جن سے انہوں نے ان کی تصانیف کے ذریعہ استفادہ کیا — سے دو باتوں میں اختلاف رکھتے ہیں۔

اول۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ غیر انبیاء سے خوارق کا صدور نہیں ہوتا مگر ابن تیمیہ ان کا اثبات کرتے ہیں جو خوارق غیر انبیاء سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کو ابن تیمیہ تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

۱۔ خوارق سے اگر کوئی دینی فائدہ حاصل ہو تو ان اعمال صالحہ کے قبیل سے ہوں گے جو دینی اعتبار سے مقبول ہوتے ہیں۔

۲۔ اگر ان کے ذریعہ کوئی مباح امر حاصل ہوتا ہو تو اسے خدا کی ذمہ داری میں شمار کریں گے جو شک کی موجب نہیں۔

۳۔ اور اگر کسی نہی تحریمی یا تنزیہی پر مشتمل ہوں تو موجب عذاب اور خدا کی ناراضگی کا باعث ہیں<sup>۱۵</sup>

پیش کردہ اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ غیر انبیاء سے خوارق کا صادر ہونا جائز تصور کرتے ہیں مگر ابن حزم اس کے قائل نہیں ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ابن تیمیہ کے زمانہ میں جو مسخر و شہیدہ بازی کا دور دورہ تھا آپ اس سے متاثر ہوئے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صالحین اور غیر صالحین کے متعلق آپ کے زمانہ میں جن خوارق کا اکثر ذکر کیا جاتا تھا آپ نے ان کو تسلیم کر لیا ہو اگرچہ ان کے حاملین اولیاء نہ تھے یہی وجہ ہے کہ آپ دینی استقامت کو کرامت کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ابوعلی جرحا بنی کا قول ہے :-

مَنْ طَابَ لِبِئْرٍ لَا اسْتِقَامَةَ لِطَابِئْرٍ اسْتِقَامَتِ طَلِبِ كَرْنِ وَالْاِبْنِ اِدْر كَرَامَتِ  
لِلْكَرَامَةِ نِاتِ الْنَفْسِ مَبْعُودَةٌ عَلٰی طَلِبِ كَرْنِ دَالَانِ بِنِ نَفْسِ اِنْسَانِي كِي جِلْتِ  
طَلِبِ الْكَرَامَةِ وَرَدُّكَ كِي طَلِبِ مِنْكَ يِهْ يِهْ كِهْ وَهْ كَرَامَتِ كَا طَالِبِ يِهْ حَالَانِكِهْ  
الاستقامة . اللہ تعالیٰ استقامت طلب کرتے ہیں .

امردوم: دوسری بات یہ ہے کہ ابن تیمیہ اس سے یہ مسئلہ استنباط کرتے ہیں کہ تبرک کے نقطہ نظر سے صلحاء کی قبروں کی زیارت ناروا ہے۔ ابن حزم کا بھی یہی خیال ہے۔ مگر ابن تیمیہ بالآخر آمیزی سے کام لیتے ہوئے ایسی عبارتیں نقل کرتے ہیں جن سے وہ اپنے خیال کے مطابق یہ سمجھتے ہیں کہ نصیحت کے بغیر کسی اور مقصد کے لئے انبیاء کی قبروں کی زیارت جائز نہیں۔ وہ اس روایت کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔

”جس نے موت کے بعد میری زیارت کی گویا اس نے زندگی میں مجھ سے ملاقات کی“

اسی طرح ان کی رائے میں مندرجہ ذیل حدیث بھی ضعیف ہے۔  
”خدا سے جب بھی کچھ مانگنا ہو میرے مرتبہ کے طفیل مانگئے کیوں کہ خدا کے نزدیک مجھے عظیم مرتبہ حاصل ہے“

حالانکہ اس روایت کے ضعیف قرار دینے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ ہم اسے ابن تیمیہ

سہ اس روایت کے ضعیف ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حدیث نے اسے ضعیف بلکہ موضوعاً نیک کہا ہے۔ دیکھئے کتب موضوعات، مگر شیخ ابوزہرہ کی مجبوری یہ ہے کہ وہ بحر حدیث کے شفاور نہیں ہیں، انہوں نے اپنی کتب میں جہاں بھی علم حدیث اور اس کے تعلقات پر گفتگو کی ہے وہاں پانچ کا کردار پہلو ساتے آتا ہے وہ جتنے بڑے فقیر تھے، تھے ہی کم درجہ کے حدیث دان تھے اور یہاں چنداں حیرت انگیز نہیں۔ امام حنزال اس حدیث کے اکابر رجال میں سے تھے کہ ساری عمر حدیث سے ہی راجع رہے اور آخری عمر میں ”مات ما بعد علی صدرہ“

(غلام احمد حریری ترجمہ ۱۶ جولائی ۱۹۸۷ء)

کی مبالغہ آمیزی پر محمول کرتے ہیں۔ ہم نے یہ سب کچھ اپنی کتاب ابن تیمیہ میں تحریر کر دیا ہے  
لہذا اس کی طرف رجوع کیجئے۔

ابن حزم جہاں غیر اللہ  
کی عبادت اور

غیر اللہ کے احکام کی اطاعت ہی عبادت بغیر اللہ ہے۔  
تقدیس و تزکیہ کے خلاف ہیں وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ احکام کا ماخذ صرف ذات خداوندی  
اور رسول علیہ السلام ہیں کسی کا قول اس وقت تک حجت نہیں ہو سکتا جب تک وہ کتاب و  
سنت سے ماخوذ نہ ہو۔ جس سے ان دونوں کے سوا کسی اور جگہ سے شریعت حاصل کی اس  
نے خدا کے سوا کسی اور کو معبود بنا لیا۔ خداوند تعالیٰ قرآن مجید میں وجود و نصاریٰ کے متعلق  
فرماتے ہیں۔

اتَّخَذُوا اٰجَارَهُمْ وَرَجُلًا مِّنْهُمْ  
اٰرْبَابًا يَّحْتَدُونَ اللّٰهَ (التوبہ - ۳۱) کے سوا معبود بنا لیا۔

چونکہ یہود نے اپنا دین علماء اور درویشوں سے اخذ کیا تھا لگایا انہوں نے ان کو رب  
بنا لیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان شیعہ کو بہت بُری طرح لٹارتے ہیں جنہوں نے اپنے ائمہ کے  
اقوال کو دین قرار دے لیا تھا جسے وہ کبھی نہ چھوڑتے۔ شیعہ ان کو مصوم عن الخطاء تصور کرتے  
ہیں اور کہتے ہیں کہ دین کے اسرار و رموز صرف انہی کے پاس ہیں۔

ابن حزم چونکہ انبیاء کے سوا سب لوگوں کی سادات کے  
ابن حزم اور تصوف :- قائل ہیں۔ ان کی رائے میں فضیلت کا معیار تقویٰ ہے اور

تقویٰ ظاہری احکام کی اطاعت کا نام ہے کیوں کہ شریعت کا کوئی باطن نہیں۔ لہذا وہ صوفیہ  
پر بڑی لے دے کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اندلس میں ان دنوں صوفیہ کی تعداد  
آہنی زیادہ نہ تھی مگر عراق ماوراء النہر اور دیگر بلاد اسلامیہ میں جتنی جہاں ہندی تصور نقل مکانی کر  
کے پہنچ گیا تھا۔ افکار و آراء کی یہ خاصیت ہے کہ وہ پانی اور ہوا کی طرح نفوس انسانی  
میں سرایت کر جاتے ہیں۔

تصوف پر شدید نکتہ چینی کی وجہ صوفیہ کا یہ دعویٰ تھا کہ جس شخص کو تقرب خداوندی



حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ شرعی احکام سے بے نیاز ہو جاتا ہے حالانکہ شرعی احکام انبیاء سے بھی ساقط نہیں ہوتے جن کو خدا تعالیٰ شرف ہم کلامی سے مشرف کرتا ہے۔  
ابن حزم فرماتے ہیں :-

”صوفیہ میں سے ایک فریق کا دعویٰ ہے کہ اولیاء اللہ میں سے بعض رسولوں اور نبیوں سے بھی افضل ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ولایت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو جاتا ہے اس سے شرعی احکام مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ اور دوسرے احکام ساقط ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح محرمات مثلاً زنا کاری اور ذراب وغیرہ اس کے لئے حلال ہو جاتے ہیں۔ اس کی بنا پر وہ دوسری عورتوں کو بھی اپنے لئے حلال ٹھہراتے ہیں“

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم خدا کو دیکھتے اور اس سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ ہمارے جی میں جو بات آتی ہے وہ ہمیشہ سچی ہوتا ہے۔

صوفیہ میں سے ایک شخص ابن شمعون کا قول ہے :-

”خدا تعالیٰ کے ایک سوا سوا ہیں جن سے یک صد کی تکمیل ہوتی ہے۔ وہ پھتیس حروف ہیں ان میں سے حروف تہی میں صرف ایک حرف پایا جاتا ہے اسی ایک کی بنا پر اہل مقامات خدا کی نماز پڑھتے ہیں۔ ابن شمعون یہ بھی کہتا ہے کہ ایک شخص نے خدا تعالیٰ کے بیٹھے کی صورت مجھے بتائی اس نے کہا کہ ایک روز اللہ تعالیٰ نے اپنے پاؤں پھیلا دئے تب منادی کی گئی کہ سلامین یوں نہیں بیٹھا کرتے۔ اس کے بعد اس نے کبھی پاؤں نہ پھیلائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کے بیٹھے کا طریقہ بتا رہا تھا۔“

ابن حزم اس طرح ان توہمات کی تردید کرتے ہیں اور انہیں الزام دیتے ہیں کہ وہ کتاب اللہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اہل کتاب کے فزیحہ جات کو حرام سمجھتے ہیں حالانکہ خدا نے اور نبی علیہ السلام نے انہیں حلال قرار دیا ہے۔ ان میں سے بعض اولین صحابہ کے حق میں بدگونی کرتے اور مرتدین کی حمایت کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ مرتدین کے خلاف جنگ اڑنا ہونے

میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ غلطی پر تھے۔ بعض حشویہ کی طرح یہ کہتے ہیں کہ خداتعالیٰ کا جسم ہے اس کی شکل و صورت انسان کی طرح ہے۔ اس میں گوشت و پوست اور خون بھی ہے۔ وہ خوش بھی ہوتا ہے غم زدہ بھی ہوتا ہے۔ بیمار بھی ہوتا ہے اور صحت یاب بھی ہوتا ہے۔ وہ گلیوں میں گھومتا پھرتا ہے یہاں تک کہ وہ ایک پاگل آدمی کی طرح چلتا پھرتا ہے۔ اس کے پچھے ہو لیتے ہیں اور پتھر مار مار کر اس کی ابرویوں کو پہچان کر دیتے ہیں۔

ابن تیمیہ اور صوفیہ :- بنایا۔ ابن تیمیہ اٹے تو انہوں نے ابن حزم سے بھی زیادہ سخت تنقید کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ابن تیمیہ کو صوفیہ سے پالا پڑا تھا اور وہ دونوں یا ہم ایک دوسرے کے خلاف جدل آزما تھے۔ ابن تیمیہ جن مصائب سے دوچار ہوئے۔ ان کا سبب بھی صوفیہ ہی تھے۔ ابن تیمیہ مصر میں بھی صوفیہ کے خلاف صفت اُدار ہوئے تھے اور ان کے عقیدہ حلول کی سخت تردید کی تھی۔ ابن حزم نے بھی صوفیہ کے عقیدہ حلول کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جہاں وہ صوفیہ کا بڑا قول نقل کرتے ہیں کہ جو شخص پاگلوں کی طرح بازاروں میں چلتا ہے اور بچے پتھر مار مار کر اس کے پاؤں کو پہچان کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس میں حلول کرا تا ہے۔

عصر ابن تیمیہ میں صوفیہ سے محرک آرائی کا میدان بہت وسیع ہو گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ صوفیہ کے اتباع کی بڑی کثرت تھی۔ ان میں علماء بھی تھے جو تصوف کی دعوت دیتے۔ صوفیہ میں بعض علماء ایسے بھی تھے جنہوں نے بڑی بلیغ اور زور دار عبارتوں میں اپنے نظریات کو قلمبند کیا۔ شاید صوفیہ میں نمایاں تر شخصیت ابن عربی تھے جنہوں نے تصانیف ابن حزم کو پڑھا اور پسند کیا تھا مگر وہ تصوف کی شاہراہ پر چل پڑے اور وحدت الوجود اور اتحاد عابد و معبود کی دعوت دینے لگے۔ ان کے بعد ابن تیمیہ آئے اور ان کے اقوال کا بطلان ثابت کیا۔

نابریں ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ ابن تیمیہ ابن حزم کی تصانیف کے واسطے سے ان کے شاگرد تھے۔ اسی طرح ابن عربی بھی ابن حزم کے تلمذ تھے۔ ابن عربی نے تصوف اور وحدت الوجود کی دعوت ہی ابن تیمیہ کے خلاف نبذ آزا ما ہوئے اور اپنی کتابوں میں ان کی تردید کی۔ عسکری ابن تیمیہ اور ابن عربی دونوں نے اختلاف منہج و مسلک کے باوجود ابن حزم کے دسترخوانِ علمی سے فائدہ اٹھایا۔

## وحدت ذات و صفات

وحدت ذات و صفات سے مراد دو امور ہیں:-  
 (۱) پہلا یہ کہ ذاتِ خداوندی حوادث کے مشابہ نہیں ہے۔

وہ جسم ہے، نہ اجزاء سے مرکب ہے، نہ زمان و مکان میں محدود ہے۔ اس کی ذات ان تمام امور سے پاک ہے۔

۲- دوسرا یہ کہ خدا کی ذات و صفات میں تعدد نہیں پایا جاتا جس طرح نصاریٰ اقانیم میں تعدد کے قائل ہیں۔ وہ ایک میں تین اور تین میں ایک تسلیم کرتے ہیں بلکہ صفاتِ خداوندی اس کے ذاتی اوصاف ہیں جن سے ان کی ذات پہچانی جاتی ہے اور ان کے تعدد سے قدامت و کاتعدول لازم نہیں آتا۔

جہاں تک امر اول کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ حوادث کی مماثلت سے پاک ہے اور اپنی مخلوقات میں سے وہ کسی کے ساتھ شایہت نہیں رکھتا۔ ابن حزم کا نظریہ یہی ہے وہ اسی کی تائید و تصدیق کرتے اور اپنے زبردست تلم کے ساتھ اس کی حمایت کا فریضہ ادا کرتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جسم رکھتا ہے نہ کسی جسم میں حلول کرتا ہے۔ ابن حزم فرقہ مشبہ کی تردید کرتے ہیں اور ان کے اس دعویٰ کو ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اجسم ہے وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قرآن میں اپنے ہاتھ، آنکھ اور چہرے کا ذکر کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تمثیلات انوار کو پہاڑ، پہاڑ، پہاڑ، پہاڑ (تجلی رَبُّهُ لِلْحَبِیْبِ) اس سے بھی خدا کی جسمانیت ثابت ہوتی ہے۔ قرآن میں یہ بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ برزخیات بادل کے سایہ میں لوگوں کے پاس آئیں گے۔ مشبہ اسی قسم کی آیات پیش کرتے ہیں۔ ابن حزم ان کی تردید میں کہتے ہیں کہ یہ تمام نصوص بالکل واضح ہیں مگر ان سے ان کا مقصود ثابت نہیں ہوتا۔ قرآن کے مشابہات ذکر کرتے وقت ہم اس ضمن میں افکار ابن حزم بیان کریں گے۔

ابن حزم بعض مشبہ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نور ہے کیوں کہ قرآن میں وارد ہے  
 اَللّٰهُ نُورٌ وَالسَّلٰوٰتُ ؟ وہ اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ آسمان وزمین کے نور ہونے کے  
 معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نفوس انسانہ کو نور ہدایت سے منور کر کے اس نور کی طرف راستہ  
 دکھاتے ہیں جو آسمان میں موجود ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو زمین  
 کے لئے بھی نور فرمایا ہے اگر نور سے مراد معروف نور ہوتا تو شب و روز روشنی کسی وقت  
 بھی پوشیدہ نہ ہوتی۔ جب ہم نے دیکھا کہ روشنی ہر وقت موجود نہیں رہتی تو ہم نے سمجھ لیا  
 کہ مقصود اس کے سوا کچھ اور ہے۔

جو شخص خدا کو جسم قرار دیتا ہے ابن حزم اسے ملحد  
 خدا کی تجسیم اور ابن حزم کہتے ہیں خواہ وہ خدا کے جسم کو باقی مخلوقات کی طرح  
 ماننا ہو یا اسے دیگر مخلوقات کے مماثل قرار دیتا ہو۔  
 وہ لکھتے ہیں :-

”جو شخص یہ کہتا ہے کہ خدا کا جسم تو ہے مگر مخلوقات کی طرح نہیں اسے  
 مشبہ (خدا کے جسم کو مخلوقات کے مشابہ سمجھنے والا) تو نہیں کہہ سکتے البتہ وہ ملحد  
 ضرور ہے۔ کیونکہ وہ خدا کو اس نام سے موسوم کرتا ہے جو اس نے مقرر نہیں کیا۔  
 خلاف ازیں جو خدا کے جسم کو مخلوقات کے مماثل تصور کرتا ہے وہ ملحد بھی ہے  
 اور شبہ میں سے بھی ہے۔“

آخر ابن حزم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فریقین کو ملحد ہونا ثابت ہے۔ جو شخص خدا کی تجسیم کا قائل  
 ہے مگر اس کے جسم کو مخلوقات کی طرح نہیں ماننا وہ ملحد کا ارتکاب کرتا ہے کیونکہ خدا کو  
 ایک ایسے نام سے یاد کرتا ہے جو خود اس نے مقرر نہیں کیا۔ خلاف ازیں جو اس کے جسم کو  
 لوگوں جیسا تسلیم کرتا ہے وہ دوا مور کی بنا پر ملحد ہے۔ اول یہ کہ اس نے خدا کا نام اپنی مرضی  
 سے مقرر کیا۔ دوم یہ کہ وہ مشبہ میں سے ہے اور خدا کو حادث کے مماثل قرار دیتا ہے۔ حالانکہ  
 قرآن میں وارد ہے۔ ”یس مکتلہ شیء“ جو شخص یہ کہتا ہے کہ خدا کا جسم دیگر اقسام  
 کی طرح ہے وہ اسے تمام اشیاء کے مماثل تسلیم کرتا ہے۔

ذاتِ خداوندی کی معرفت حاصل کرنے میں ابنِ حزم نے لفظِ صفات کا استعمال عقلی دلائل سے کام لیتے ہیں جس کے متعلق ہم قبل ان کی اشارہ کر چکے ہیں کہ عقیدہ توحید کے اثبات میں وہ عقل سے کام لیتے اور عقلی براہین سے اسے ثابت کرتے ہیں۔ مگر جو چیز بھی ذاتِ خداوندی سے متعلق ہوتی ہے اس کے ذکر و بیان میں ابنِ حزم کتاب و سنت کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ چنانچہ خود ذاتِ باری کو ان اسماء سے کبھی یاد نہیں کرتے جن کا قرآن میں ذکر نہ ہو۔ جہاں تک ممکن ہو تا ہے آپ کتاب و سنت کے مندرجات کو عقل سے موید کرتے ہیں بشرطیکہ عقل ان کے ادراک سے قاصر نہ ہو۔ مگر عقل کو اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ ایسی چیز کو ثابت کرے جو قرآن نے ثابت نہیں کی۔ کیوں کہ ایسا کرنے سے عقل جاوہِ مستقیم سے بھٹک جاتی ہے۔

ایک مومن کے لئے ضروری ہے کہ وہ دینِ اسلام پر ایمان لائے اور ظواہرِ نصوص پر عمل پیرا ہو جس طرح فروعات میں ظواہرِ نصوص پر عمل کیا جاتا ہے۔ ابنِ حزم کی ظاہر پرستی کا تقاضا ہے کہ ان کی رائے میں قرآن میں خدا کے جو اسماء مذکور ہیں مثلاً علیم، حکیم، قادر اور سمیع و بصیر یہ خدا کے اسماء مستی ہیں اور اس نے خود یہ نام مقرر کئے ہیں۔ لہذا ان کو صفات نہیں کہہ سکتے۔ ان کے متعلق یہ کہنا بھی درست نہیں کہ یہ ذات کے علاوہ کوئی چیز ہیں یا یہ کہ اسماء اور ذات ایک ہی چیز ہیں، ان کو صفات قرار دینے والوں کی تردید میں کہتے ہیں کہ ان کا قول اشاعرہ کے مشابہ ہے جو کہتے ہیں کہ صفات غیر ذات ہیں۔ نیز ان کے مماثل ہے جو اتحادِ ذات و صفات کا عقیدہ رکھتے ہیں جیسے کہ معتزلہ۔ چنانچہ ابنِ حزم لکھتے ہیں۔

”خدا کے لئے لفظِ صفات کا استعمال قطعی طور پر ناروا ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں صفات یا صفت کے الفاظ کہیں مذکور نہیں۔ حدیث نبوی میں بھی اس لفظ کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین سے بھی منقول نہیں۔ جو لفظ ایسا ہو اس کا زبان پر لانا کسی کے لئے بھی زیبا نہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اس لفظ کے ترک کرنے پر اجماع قائم ہو چکا ہے تو ہم ایسا کہنے میں حق بجانب ہیں۔ خلاصہ کلام نہ لفظ صفات کا تلفظ روا ہے اور نہ اس کا عقیدہ

رکھنا بلکہ یہ ایک مذموم قسم کی بدعت ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔  
 اِنْ عَيْتَبْتُمْ اَنْ يَّكْفُرُوا بِمَا كَفَرُوا فَاْذَعُوْا اِنَّ الظَّنَّ ذَا مَتٰهُوٰی  
 اور جو ان کے نفوس چاہتے ہیں۔ حالانکہ  
 ان کے رب کی ہدایت ان کے پاس اچکی  
 تَبٰیۤهًا لِّمَنْ هٰدٰی ۝۱۸۳۔ انجم۔ ۲۲۳  
 ہے)

ابن حزم مزید لکھتے ہیں :-

صفات کا لفظ مترادف اور ان کے ہم نوا روافض کا اختراع ہے۔ علماء کلام بھی  
 اسی شاہراہ پر چلتے رہے اور ایسا راستہ اختیار کیا جو سلف صالح نے پسند  
 نہیں کیا تھا اور نہ اس کا نمونہ عمد سلف میں ملتا ہے۔ "وحسبنا اللہ ونعم الوکیل"  
 جو شخص خدا کے مدد کو پھاند جاتا ہے وہ اپنی ہی جان پر ظلم کرتا ہے کما تفرین  
 فقہاء میں سے صرف انہی لوگوں نے یہ لفظ استعمال کیا تھا جو محقق نہ تھے صفات  
 کا لفظ فضلاء کی غفلت اور علماء کی لغزش کا نتیجہ ہے۔ حق وہی ہے جو اللہ اور  
 رسول سے منقول ہو اس کے سوا سب ضلالت ہے۔

یہ اقتباس اس حقیقت کو اجاگر کرتا ہے کہ قدیر مرید اور سمیع و بصیر وغیرہ خدا کے اسوۂ حسنہ  
 ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ خدا کے اسماء ہوتے ہیں لفظ اللہ کے مترادف  
 ہیں۔ خلاصہ کلام یہ خدا کے اسماء ہیں اور غیر مشتق ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں بقصص کتاب  
 سنت اور اجماع سب اسی کی تائید کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

خدا کے اچھے نام ہیں ان کے ساتھ اسے  
 پکائیے جو لوگ خدا کے ناموں میں الحاد پیدا کرتے  
 ہیں ان کو چھوڑیے انہیں کیسے کا بدلہ ملے گا۔  
 وَ لِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا  
 وَ ذُرُوْا التَّوْحٰنَ یُجَدِّدَنَّ فِیْۤ اَسْمَآئِہٖ  
 سَبِّحُوْۤہُنَّ مَا کَانَ لِمَنْ یَّعْلَمُوْنَ (الاعراف: ۱۸۰-۱۸۱)

نیز فرمایا :-

اَپ زیادیں کہ اللہ یا رحمن کو پکاریں اسے جس نام سے  
 اچھی پکاریں درست کیونکہ اس کے نام اچھے ہیں۔  
 قُلْ اِدْعُوا اللّٰهَ وَاَدْعُوا الرَّحْمٰنَ  
 اَیَّامًا مَّذَعُوْۤا قُلْہٗ اِنَّ سَمَآءَہٗ الْحُسْنٰی  
 (الاسراء: ۱۱۰)



دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

یہ تمام اسماء اللہ الحسنى ہیں۔

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ  
الْقَدِيمُ الْأَعْلَمُ اسْتَلْهَمُوا لَكُمْ مِنَ الْأَمْثَلِ  
الْعَزِيمِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ  
هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ  
لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (اعتراف - ۲۳-۲۴)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خدا کے ننانویں نام ہیں جو انہیں یاد کرے گا جنت میں داخل ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرود ہے اور فرد کو پسند کرتا ہے۔

ابن حزم صفات کے مسئلہ میں بھی اپنے ظاہری سورۃ اخلاص کا صفت الرحمن ہونا: ہونے کا ثبوت ہم پہنچاتے ہیں اور جب تک

اس میں نقص وارد نہ ہوئی ہوا سے صفت کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ وہ سورۃ اخلاص کو اسی بنا پر خدا کا وصف قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ آپ نے یوں فرمایا تھا وہ اس حدیث پر جرح و قدح کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

”اس حدیث میں سورۃ اخلاص کی تخصیص کی گئی ہے کہ اسے ذات خداوندی کا وصف قرار دے سکتے ہیں قَدْ خَدَّ اللَّهُ أَحَدًا، خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک سچی خبر ہے۔ ہم اسی بنا پر اسے اللہ کی صفت ٹھہراتے ہیں“

ابن حزم خدا کے لئے علم کا اثبات کرتے ہیں اس لئے نہیں کہ اسم ذات لفظ عظیم سے مقرون ہے بلکہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے علم کی نسبت اپنی طرف کی ہے، قرآن کریم میں فرمایا:

أَنْتَ لَكَ بِعِلْمِكَ (انشاء - ۱۶۶)

ابن حزم کی یہ رائے بعض پہلوؤں کے اعتبار سے معتزلہ

آیات قرآنیہ سے استدلال کے زاویہ نگاہ سے ملتی جلتی ہے۔ اگرچہ وہ انہیں صفات کہتے ہیں اور ابن حزم اسماء کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے بعد ابن تیمیہ آئے اور وہ ابن حزم کی طرح ان کو اسماء کے لفظ سے یاد کرتے رہے۔ مگر صفات کا اطلاق کرنے سے

لہ الفصل ۲ ص ۱۵۰ لہ ایضاً



روکتے نہ تھے۔ تاہم ان کا مسلک ابن حزم کی راہ سے زیادہ دور نہیں۔ ابن تیمیہ کبھی ان کو صفات کہتے اور کبھی اسماء کا نام دیتے۔ وہ اپنے رسالہ القدریہ میں لکھتے ہیں۔  
اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی آیات محکات میں اپنے اسماء و صفات کو بیان کیا ہے  
یہ آیات ملاحظہ فرمائیے۔

۱- اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (البقرہ-۲۵۵)

۲- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ- اللَّهُ الصَّمَدُ- لَمْ يَلِدْ- وَ لَمْ يُولَدْ- وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الاخلاص-۱ تا ۴)

ان جملہ آیات میں اسماء و صفات باری تعالیٰ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔  
مختلف آیات میں یوں فرمایا:-

۳- هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ (الروم-۵۴)

۴- هُوَ الْحَنُوفُ الْحَكِيمُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (الروح-۱۴-۱۵)

۵- نَقَالَ لَهَا مِينٌ نِيدٌ هُوَ أَلَا قَوْلٌ وَ أَلَا خَيْرٌ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الہدیہ-۳)

۶- هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ هُوَ عَلَى الْعَرْشِ مُبِينٌ مَا يَلْجِئُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَرْجِعُ مِنْهَا وَ مَا يَنْتَرِلُ مِنْ أَسْمَاءِ وَ مَا يَنْزِعُ مِنْهَا وَ هُوَ مَكُونٌ أَيْمًا كُتُمٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (الہدیہ-۴)

ابن تیمیہ اسی طرح آیات قرآنیہ سے استشہاد کئے جاتے ہیں اور وہ آیات بھی پیش کرتے ہیں جن سے اس ضمن میں امام اندلس ابن حزم استدلال کر چکے تھے۔ وہ آیات یہ ہیں:-

۷- هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدِيمُ السَّلَامُ الْمَوْجُودُ مِنَ الْمُهَيَّمِ مِنَ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ مُسَبِّحَانَ اللَّهَ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ أَلْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (المشر-۲۳-۲۴)

اور اس قسم کی دیگر آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ جو ذات باری کے اسماء

صفات میں وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام دلائل سے تفصیلاً ذات و صفات کا اثبات ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی کی مماثلت کی نفی ہوتی ہے۔ یہی طریقہ مستقیم ہے جس کی طرف خدا نے اپنے بندوں کو ہدایت کی ہے انبیاء کرام علیہم السلام کا طریقہ بھی یہی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ اور ابن حزم قدرے اختلاف کے باوجود بڑی حد تک ایک دوسرے کے ہمنوا ہیں۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ ابن حزم ان کو اسماء کہتے پراصر کرتے اور صفات کہتے والوں پر تنقید کرتے ہیں۔ ان دونوں اکابر کی وحدت فکر و نظر اس امر کی آئینہ دار ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے انکا ابن حزم کو دیکھا اور پسند کیا تھا۔ ابن حزم کے اختیار کردہ مسلک ہی کو وہ شاہراہ اسلام قرار دیتے تھے جس کا سالک ضلالت و غمگینوں سے محفوظ و محفوظ رہتا ہے۔

کتاب و سنت میں بعض ایسے الفاظ پائے جاتے ہیں جن سے مفہوم تشبیہ الفاظ مفہوم ہوتا ہے کہ خدا کے اعضاء ہیں۔ مثلاً یا تھ کا ذکر اس آیت میں ہے۔

(الفتح - ۱۰)

پہلا نظر یہ: **يُدُّ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ**

چہرہ کا ذکر اس آیت میں ہے۔

(الرحمن - ۲۷)

**وَيَنْبِئُكَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ**

آنکھ کا ذکر بھی ملتا ہے۔

(طہ - ۳۹)

**وَلْيَضَعْ عَلٰى عَيْنَيْ**

پہلو کا ذکر بھی آتا ہے

(الزمر - ۵۶)

**يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِى حَنْبِ اللّٰهِ**

ایسے الفاظ کے بارے میں علماء کے مختلف نظریات ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ منشاہات کے قبیل سے ہیں ان کا علم خدا کو سونپ دینا چاہیے جیسا کہ اس آیت میں ہے۔

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ  
 آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ  
 مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ  
 فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ  
 تَأْوِيلِهِ وَمَا يَجُولُونَ فِيهِ إِلَّا أَنْوَاعُ الْكُلُوبِ  
 فِي الْكَلِمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ  
 رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

وہ خدا کی ذات ہی ہے جس نے تجھ پر کتاب اتاری  
 اس میں سے آیات محکمات ہیں وہ اصل کتاب  
 ہیں دوسری قسم کی آیات متشابہات ہیں جن کے  
 دلوں میں کمی ہے۔ وہ فتنہ تلاش کرنے کے لئے  
 متشابہات کی پیروی کرتے ہیں اور اس کی تاویل  
 ٹھونڈتے ہیں۔ حالانکہ اس کی تاویل صرف خدا کو  
 معلوم ہے جو لوگ علم میں پختہ ہیں وہ کہتے ہیں ہم اس  
 پر ایمان لائے یہ سب خدا کی طرف سے ہیں صرف  
 عقلمند ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں۔

(ال عمران — ۷)

ان علماء کا خیال ہے کہ ان کا تعلق ان متشابہات سے ہے جن کا علم صرف خدا کی ذات کو ہے  
 ان کا کہنا ہے کہ خدا کے ہاتھ تو ہیں مگر ہمیں ان کی کیفیت کا علم نہیں۔ خدا کے ہاتھ مخلوقات کے ہاتھوں  
 کی مانند نہیں اسی طرح اس کا چہرہ اور آنکھیں بھی مخلوقات کی طرح نہیں۔ اس سے ان کا مقصد  
 مخلوقات کی مشابہت کی نفی کرنا ہے۔ یہ اشاعرہ کا عقیدہ ہے جوامام ابوالحسن اشعری کی پیروی کرتے  
 ہیں۔ ان کو مٹھو نہیں کہتے ہیں (تفویض کا معنی سپرد کرنا ہے چونکہ یہ اعضاء کی کیفیت خدا کو سونپ  
 دیتے ہیں اس لئے اس نام سے موسوم ہوئے) وہ اپنی رائے کو سلفت کا مسلک قرار دیتے ہیں  
 کیونکہ یہ تفویض مطلق ہے اس میں کسی تاویل سے کام نہیں لیا گیا۔

دوسرا نظریہ :- علماء کی دوسری جماعت ان آیات کی تفسیر اس انداز سے کرتی ہے۔ جس میں  
 تشریحہ و تقدیس کا رنگ پایا جاتا ہے۔ وہ یہ کا مفہوم قوت اور غلبہ بیان کرتے ہیں۔ وجہ سے  
 ذات باری تعالیٰ مراد لیتے ہیں۔ استوی علی العرش کے معنی ان کی رائے میں غلبہ کامل ہے  
 ان کو مؤویلین (تاویل کرنے والے) کہتے ہیں۔ یعنی وہ کلام کا ظاہری مفہوم مراد نہیں لیتے۔  
 ان کو سلفی المشرب نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کا نظریہ سلفت صالحین کی آراء سے ہم آہنگ نہیں۔

تیسرا نظریہ :- ایک تیسری جماعت جن کو مشبہ خدا کے اعضاء کو مخلوقات کے مشابہ قرار دینے  
 والے کہتے ہیں اور جو اس وقت کے حضور ہیں ان کا خیال ہے کہ خدا کے اعضاء مخلوقات کے  
 اعضاء کی مانند ہیں۔ یہ ایک باطل قول ہے جو ایک جاہل اور گمراہ ہی سے صادر ہو سکتا ہے  
 اگر کوئی عالم یہ بات کہے تو وہ گمراہ کن ملحد ہے۔

یہ ہیں قرآن مجید میں وارد ہونے والے  
مشابہ الفاظ کے بائے میں ابن حزم کی رائے :- الفاظ کے بائے میں علماء کے مختلف

نظریات۔ بعض لوگ ان کو تشبیہ و تجسیم پر محمول کرتے ہیں۔ ابن حزم اپنے ظاہری مسلک  
کے مطابق ان الفاظ کو بھی لغوی مفہوم پر محمول کرتے ہیں خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی اور ان کے  
ظاہری معنی کو ترک نہیں کرتے۔ وہ جس بات کو حق سمجھتے ہیں اسے واشکاف الفاظ میں بیان  
کر دیتے ہیں اور اس بات کی پروا نہیں کرتے کہ کون ان کی مخالفت کرتا ہے اور کون مانع  
ہے کبھی وہ مترادف کے ہوتے ہیں مگر اکثر مخالفت کرتے ہیں۔ ہم ابن حزم کی رائے  
ذکر کرتے ہیں :-

آیت یُنْفَخُ وَجْهٌ رَّبِّكَ " میں ابن حزم "وجہ" سے اللہ کی ذات مراد لیتے ہیں  
کہتے ہیں اس سے ذات الہی کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔ اس آیت کی دلیل یہ ایک ہے  
"إِنَّمَا نَطَعُكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ" (الذھر - ۹)  
ظاہر ہے کہ اس آیت میں وجہ سے مراد ذات خداوندی ہے۔  
دوسری جگہ فرمایا :-

"أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَجْهٌ رَّبِّهِ" (البقرہ - ۱۱۵)

اس کے معنی یہ ہیں کہ جہدہم اپنا رخ پھیرو گے وہاں ہی خدا کی ذات اپنے علم اور فوقیت  
کے ساتھ موجود ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم لفظ وجہ سے ذات الہی مراد لیتے  
ہیں کیونکہ قرآن میں یہ لفظ اس معنی میں وارد ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان نیک لوگوں کا  
ذکر کیا ہے جو صدقہ کرتے وقت کہتے ہیں "إِنَّمَا نَطَعُكُمْ بِوَجْهِ اللَّهِ" ہم تمہیں خدا  
کی رضا کے لئے کھلاتے ہیں ان کی مراد یقیناً وجہ کے لفظ سے ذات خداوندی ہے ظاہر  
ہے کہ یہ لغوی تفسیر ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں۔

ان آیات میں لفظ یَدٌ کا لفظ وارد ہے۔

قرآنی آیات میں لفظ یَدٌ :- (۱) يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ۔ (الفتح - ۱۰)

ابن حزم ان آیات میں "یَدٌ" اور "ایدی" سے خدا کی ذات مراد لیتے ہیں۔

۲۔ لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَىٰ۔ (ص - ۵۵)

"يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی ذات ان کے اوپر ہے۔ سید اہ

مبسوطان سے مراد یہ ہے کہ وہ حسب مرضی خرچ کرتا ہے۔ عِبَدَكَ اَيْنِدُنَا كَالْمُهْمومِ  
یہ ہم نے بنایا۔

۳۔ وَمَا عِبَدَكَ اَيْنِدُنَا اِلَيْهِمْ اِيضًا ظاہری اعجاز ہے جس سے ہر عربی والا شخص آشنا ہے  
۴۔ نَبَلٌ يَدَاكَ مَبْسُوطَاتٍ؟ (الماندہ - ۶۴)

ان آیات میں اسی قسم کی مجازیے جیسے "مَا عِبَدَكَ اَيْنِدُنَا كَالْمُهْمومِ" میں اس کے معنی ہیں  
"تم مالک ہوئے"۔ آج تک کسی نے یہ مفہوم نہیں سمجھا کہ دائیں ہاتھ کا مالک ہونا مراد ہے۔ یہ  
مجازات اس قدر مشہور ہیں گویا یہ لغوی حقیقت ہیں۔ بلاغت میں ان کو عظیم مرتبہ حاصل ہے  
اور یہ مقتضائے حال کے مطابق ہیں۔ آیت کریمہ "فَاِنَّكَ رَبُّا عَيْنُنَا" سے مراد یہ ہے کہ تمہارے  
قریب ہیں اور تو ہمارے قریب ہے۔ جو لفظ بھی جزئیت کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے ابن حزم  
اس سے ذات خداوندی مراد لیتے ہیں کیوں کہ خدا کی ذات نہ تجزی کو قبول کرتی ہے اور نہ  
ترکیب کو، بلکہ وہ شبیہ و ترکیب سے بالا اور مشابہت حادث سے پاک ہے۔

حدیث نبوی میں وارد ہے :-

"حَتَّى يَضْحَكُ اللهُ بِشَهَا قَدْ مَدَّ" (اللہ تعالیٰ جہنم میں اپنا قدم رکھیں گے)

ابن حزم قدم سے ذات خداوندی مراد لیتے ہیں۔

حدیث میں ہے۔

خَلَقَنِي اللهُ اَكْرَهًا عَلَيَّ صُوْرَةً

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی صورت میں پیدا کیا  
اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خدا نے آدم علیہ السلام کو اپنے حسب مرضی شکل و صورت  
دی۔ ابن حزم کی رائے میں لفظ صورت کی اضافت ملکیت کے معنی میں ہے۔

ابن حزم استواء کی ایسی تفسیر بیان کرتے ہیں جو خداوند تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس

مسئلہ استواء :- اور مشابہت حادث کے منافی ہے۔ وہ استواء سے انتہا مراد لیتے  
ہیں۔ آیت "استوئ علی العرش" کے معنی یہ ہیں کہ اس کا نعل عرش تک پہنچ کر ختم ہو گیا بقصود  
یکہ خدایک ذات دیاں ہے جہاں مخلوقات کا گذر نہیں کیوں کہ عرش کے بعد کوئی چیز نہیں۔ حدیث نبوی  
ہے اس کی توضیح ہوتی ہے، "مختوڑ نے جنت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ خدا سے فردوس علیٰ علیہ الطیب

کیونکہ وہ جنت کے درمیان اور اعلیٰ ترین مقام پر واقع ہے۔ خدا کا عرش اس سے اوپر ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عرش کے مادراء کوئی مخلوق نہیں۔ وہاں پہنچ کر مخلوقات کی رسائی ختم ہو جاتی ہے اس کے پیچھے نہ خلا ہے نہ ملا جو شخص زمان و مکان کے اعتبار سے عالم کی انتہا کا قائل نہیں وہ اسلام کو چھوڑ کر دہریہ میں شامل ہو جاتا ہے۔ استواء لغت عرب میں انتہا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

”فَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ دَرَأَسْتَوَىٰ أَيْتَنَاهُ“ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب جوانی کو پہنچے تو حکماً کرعلمہ۔“ (القصص - ۷۴)۔ یہم نے انہیں علم و حکمت عطا کی۔

اس آیت میں ”أَسْتَوَىٰ“ کے معنی یہ ہیں کہ حضرت موسیٰ قوت و خیر تک پہنچے۔ وہ دنیا آیت میں فرمایا ”ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ“ یعنی زمین کو ترتیب دینے کے بعد آسمان کی طرف رجوع کیا و باللہ التوفیق یہی مسلک صحیح ہے اور ہم اس کے قائل ہیں۔ کیونکہ یہ دلائل صحیحہ پر مبنی ہے لہ

یہ اقتباسات اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ جن

**ابن حزم کا نظریہ صحیح ہے :-** الفاظ کے بارے میں علماء کو تشبیہ کا وہم ہوا ہے ابن حزم ان کا لغوی مراد لیتے ہیں اور ان کی تاویل نہیں کرتے۔ ابن حزم جس مجاز مشہورہ کے قائل ہیں اسے تاویل نہیں کہا جاسکتا کیونکہ لغت فصیحہ میں یہ استعمال موجود ہے۔ اور اس سے مقصود باسانی سمجھا جاسکتا ہے اور عقل سے کام لینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی جس کی بنا پر اس کا وہ ظاہری مفہوم قائم نہ رہے جسے ہر عربی شخص فکر و تامل کے بغیر سمجھ لیتا ہے۔ جب کوئی عربی نژاد شخص قرآن پڑھتا ہے تو وہ اس کا صرف ظاہری مفہوم مراد لیتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ صحابہ و تابعین بھی ظاہری معنی ہی سمجھتے تھے۔ خواہ وہ مجاز ہو یا حقیقت کیونکہ جب مجاز کا کوئی قرینہ موجود ہو تو اس کی بنا پر کلام ظاہری حدود سے باہر نہیں نکلتا۔

ان الفاظ کی تفسیر و توضیح میں ہم بھی ابن حزم کے ہمتوا ہیں۔ البتہ لفظ استواء کی تفسیر میں

اختلاف ہے۔ ہماری رائے یہ ہے کہ استواء کا وہ مفہوم اقرب الی الصواب ہے جو معتزلہ بیان کرتے ہیں۔ معتزلہ استواء کو استیلاء کے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ لغت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "استوى على العرش" سے مراد یہ ہے کہ اس کائنات ارضی پر اسی کا غلبہ ہے۔ شاید ابن حزم کا یہ نظریہ اس نئے اختصار کیا کہ آثار سے عرش کا مخلوق مادی اور موجود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آثارِ صمیمہ اگرچہ بطریق آحاد منقول ہوں اس سے اسی طرح عقائد ثابت ہو جاتے ہیں، جس طرح ان سے احکام شرعیہ کا اثبات ہوتا ہے۔ بنا بریں استوئی کے معنی انتہا کے ہوں گے۔ کیوں کہ احادیث سے عرش کا آخر الخلقوات ہونا واضح ہوتا ہے۔

بہر کیفیت مسئلہ استواء میں ابن حزم کا زاویہ نگاہ کیسا

امام غزالی ابن حزم کے ہمنوا: بھی ہو حقیقت یہ ہے کہ اہل عرب کی طرح الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لینا اور ان کی ظاہری دلالت میں تاویل سے اجتناب کرنا ہی مسلک حق و صواب ہے۔ اسلاف کا طریق بھی یہی تھا۔ کیونکہ کوئی عربی نژاد مید اللہ ذوق ایدینہ کا مطلب یہ نہیں سمجھتا کہ خدا کے ہاتھ ہیں کیونکہ ان کا مجازی معنی عام طور سے معروف ہے عربی میں لہتے ہیں دَفَعَ الْأَمِيرُ يَدَهُ عَلَى الْكُرْسِيِّ۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ امیر نے اپنا ہاتھ شہر پر رکھ دیا۔ اس لئے کہ کوئی عربی شخص اس سے یہ مفہوم نہیں سمجھتا۔ ابن حزم اسی طریق مستقیم کے سالک تھے علماء کلام میں سے کوئی اس کی طرف سبقت نہ کر سکا۔ امام غزالی بہ میں اگر اسی راہ پر گامزن ہوئے وہ اپنی کتاب الجوامع عن علم الکلام میں تقدیس کا مفہوم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

«تقدیس کے معنی یہ ہیں کہ جب کوئی شخص خدا کے ہاتھ یا انگلی کا نام سنے یا اُخْفُورُ کی یہ حدیث مطالعہ کرے کہ اللہ نے اپنے ہاتھ سے حضرت آدم کا خمیر بنایا نیز یہ کہ نون کا دل خدا کی انگلیوں کے درمیان ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ لفظ "ید" کا اطلاق دو معنی پر کیا جاتا ہے۔

(۱) اصلی مفہوم جو کہ ایک عضو کا نام ہے جو گوشت ہڈیوں اور اعصاب سے مرکب ہے۔ ظاہر ہے کہ گوشت، ہڈیاں اور اعصاب ایک خاص جسم رکھتے ہیں اور ان کے مخصوص صفات ہیں۔ جسم ایک مقدار رکھتے ہیں جس میں طول، عرض اور عمق پایا جاتا ہے اور جب تک وہ



ایک جگہ میں موجود ہوتا ہے دوسرا اس میں نہیں سما سکتا۔ جب تک کہ اسے کسی دوسری جگہ منتقل نہ کیا جائے۔

۲۔ بعض اوقات یہ سے ایک مستعار معنی بھی مراد لیتے ہیں جو حرم نہیں ہے۔ مثلاً کہتے ہیں "شہر حاکم کے ہاتھ میں ہے"۔ خواہ حاکم کے ہاتھ کٹے ہوئے ہوں۔ کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ حاکم شہر پر قابض تھے۔ لہذا ہر عام و خاص کے لئے اس بات کی تحقیق کر لینا ضروری ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سے وہ ہاتھ مراد نہیں لیا جو گوشت بڈیوں اور اعصاب مل کر بنتا ہے۔ کیونکہ خدا کے حق میں یہ محال ہے اور اس کی ذات اس سے پاک ہے بلکہ اس سے عیاں ہے کہ امام غزالی اس ضمن میں ابن حزم کے ہمنا ہیں۔ وہ ان الفاظ کی مجازی تفسیر کرتے ہیں اور اسے الفاظ کا بدون تاویل ظاہری مفہوم سمجھتے ہیں۔ وہ تاویل کا سارا مطلقاً نہیں لیتے۔ ہم نے اپنی کتاب "حیات ابن تیمیہ" میں اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں اور اس امر کا فیصلہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ خدا کے ہاتھ اور آنکھیں میں مگڑ لوگوں کی طرح نہیں اور ساتھ ہی دعویٰ کرنا کہ سلف صالحین ہی عقیدہ رکھتے تھے کہاں تک صحیح ہے۔ موازنہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ صحابہ کرام چونکہ خالص عرب تھے لہذا انہوں نے لازمی طور پر ان الفاظ کی وہی تفسیر کی ہوگی جو غزالی کرتے ہیں۔

ہم امام غزالی کے ان افکار کو ابن حزم کی طرف منسوب کرتے ہیں کیوں کہ سب سے پہلے آپ نے ان مسائل پر گفتگو کی۔ لہذا ابن حزم اس ضمن میں ان کے پیش رو تھے۔ یہ ضروری ہے کہ غزالی نے ابن حزم کی کتب سے استفادہ کیا ہوگا اور ابن حزم کی کتاب "الاسماء الحسنیٰ" پڑھ کر اس سے متاثر ہوتے ہوں گے۔

**متشابهات کے دو اقسام**۔ ابن حزم کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ قرآن کریم کا مفہوم بالکل واضح ہے۔ اصحابِ قہم و ادراک کے نزدیک اس میں سرے سے کوئی اغلاق و ابہام نہیں پایا جاتا۔ بشرطیکہ ہماری عربی زبان سے آشنا ہو اور ترجمان قرآن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے فہم قرآن میں مدد لیتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت ایک ایسی روشن شاہراہ کے سانک تھے جس میں شب و روز کی کوئی تمیز نہیں بلکہ سب برابر ہیں۔

لہذا جماع العوام عن علم الکلام۔

کسی شک کرنے والے کے ذہن میں شک و ریب کا گذر اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ زین و ریب کو چاہتا ہو اور اس کا ارادہ کرتا ہو۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ قرآن میں متشابہ امور صرف دو ہیں دیگر مسائل میں کوئی ذاتی خفاء موجود نہیں بلکہ سمجھنے والے کے فہم کا قصور ہے کہ یا تو وہ طلبِ حق کے لئے نص کی طرف رجوع نہیں کرتا یا اس حالت میں قرآن کا رخ کرتا ہے جب کہ قبل ازیں وہ خیالات باطلہ سے متاثر ہو چکا ہو تاکہ اسے اس تاثر کا نتیجہ نہ ہو تاکہ وہ ٹیڑھی نظر سے نص کا ادراک کرتا ہے اور اس پر نظر مستقیم نہیں ڈالنا چاہتا۔ اس ضمن میں ہم کلام ابن حزم سے چند اقتباسات پیش کریں گے۔ کیونکہ وہ نظر صحیح کی ترجمانی کرتے ہیں۔

ابن حزم کی رائے میں متشابہات جن کی پیروی کج رُخی کی موجب ہے اور حکمت کے مابین ایک بڑی حدفاصل پائی جاتی ہے ان کا ذکر اس آیت میں ملتا ہے۔

صَوَّالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ  
آيَاتٌ مُّطَلَّكَاتٌ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَآخِرُ  
مُتَشَابِهَاتٍ۔ (ال عمران - ۷)

”وہی ذات ہے جس نے تجھ پر کتاب اتاری۔ اس میں کچھ آیاتِ حکمت ہیں جو اصل کتاب ہیں اور کچھ آیاتِ متشابہات ہیں۔“

ابن حزم کی قائم کردہ حد یہ ہے کہ جو شرعی احکام شارع کے مطلوب و مقصود ہیں ان میں وارد شدہ قرآنی آیات متشابہات نہیں ہو سکتیں۔ البتہ دوسرے مسائل میں آیات متشابہات وارد ہو سکتی ہیں۔ ابن حزم استقراء کی بنا پر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ متشابہات دو قسموں میں محدود و مقصور ہیں۔

۱۔ اقسام القرآن

۲۔ حروف مقطعات

ابن حزم رقمطراز ہیں۔

”قرآن میں غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت ہم پر آشکار ہوئی کہ اس میں بہت سے مسائل و احکام ذکر کئے گئے ہیں۔ مثلاً ان میں مسئلہ توحید بھی شامل ہے۔ یہ ان بنیادی مسائل میں سے ہے جس پر اعتقاد رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان متشابہات میں داخل نہیں جس کی پیروی سے ردو کا گیا ہے۔ ان حضور کی نبوت کی صداقت اور اس پر ایمان لانا ہی ان میں شامل ہے۔ اسی طرح فرائضِ محرمات، مندوبات، مکروہات، میباحات یہ

سب انہی امور میں داخل ہیں جن کی طلب و تحقیق ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسائل بھی مشابہات میں شمار نہیں ہوتے جن کا اقبال شرعاً ممنوع ہے۔ اسی طرح قدرت خداوندی پر غور و فکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

«أَخْلَقَ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ الْإِلَهِ كَيْفَ خَلَقْتَ  
 (الغاشیہ ۷۷) تم اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کیسے پیدا کیا گیا ہے

نیز فرمایا۔

«وَكَيْفَ تَقُولُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 (ال عمران - ۱۹۱) اور وہ آسمان و زمین کی پیدائش میں غور و فکر کرتے ہیں۔

لہذا ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ مشابہات کے قبیل سے نہیں اسی طرح قرآن میں عبرت پذیری کے نقطہ خیال سے کچھ واقعات بیان کئے گئے ہیں۔ فرمایا۔

«لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ - (یوسف - ۱۱۱) ان کے واقعات دانشمندانوں کے لئے عبرت کا سامان موجود ہے۔

لہذا یہ بھی مشابہات میں داخل نہیں۔

اسی طرح قرآن میں وعدہ کی تعمیل کی رغبت دلائی اور وعید سے ڈرایا۔ اور ان میں فکر و تامل کا حکم دیا تاکہ ہم طلب جنت کی کوشش کریں اور جہنم سے خلاصی حاصل کریں۔ لہذا یہ بھی مشابہات نہیں ہو سکتے۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ ذکر کردہ احکام مشابہات میں شمار نہیں ہوتے اور یہ بھی یقیناً معلوم ہو گیا کہ قرآن میں محکمات و مشابہات کے علاوہ اور کچھ بھی مذکور نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ احکام کے علاوہ دیگر امور مشابہات ہوں گے۔ پھر ہم نے غور کیا کہ دیکھیں وہ کیا چیز ہیں تاکہ ہم ان سے کنارہ کش رہ سکیں یہ غور و فکر صرف اس کی ماہیت معلوم کرنے کے لئے کیا گیا ہے۔ کیفیت اور معنی دریافت کرنے کے لئے نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ ان کے علاوہ قرآن میں صرف حروف مقطعات پائے جاتے ہیں جو بعض سورتوں کی ابتداء میں واقع ہیں یا تیس ہیں۔ اس سے یقینی طور پر یہ بات

معلوم ہو گئی کہ انہی دو امور کا نام متشابہات ہے جس کی پیروی سے ہمیں روکا گیا ہے اور آنکھوں نے ان کی تلاش کرنے والوں کو ڈرایا ہے۔ صیغہ نامی شخص نے جیبِ حضرت عمر سے والذاریات کے معنی پوچھے تو آپ نے اُسے پٹیا تھا۔ لہذا انہی دونوں کا نام متشابہات ہے۔ کیونکہ مذکورہ مسائل کے بدصورت ہی دو قسمیں باقی رہ جاتی ہیں۔ پس ہر سلمان پر حرام ہے کہ حروفِ مقطعات کا مفہوم تلاش کرے جو سورتوں کے شروع میں واقع ہیں۔ مثلاً کَلْهَيْعَصَّ، لِحْمًا، عَسْقًا، تَبَّ، اَلْمَدَّ، صَبَّ، طَسْمًا، اسی طرح سورتوں کے آغاز میں جو قسمیں مذکور ہیں ان کا مفہوم دریافت کرنا بھی حرام ہے۔ مثلاً كَا لَتَجِدَنَّ، وَالسَّارِكَاتِ، وَالسَّطَوَاتِ، وَالسُّكَّاتِ مِّنَ النَّارِ وَالنَّارِ كَالْبُقَعِ، وَالنَّارِ كَالْبُقَعِ۔

یہ ہیں قرآنی متشابہات کے بارے میں ابن حزم کے انکار و آزاد۔ ابن حزم نے متشابہات کی طلب و تحقیق میں استقراء سے کام لیا ہے۔ چنانچہ پہلے خدا کے ادا مرد آیات کا سراغ لگایا۔ تمام آیات کریمہ کے موضوع کلام پر غور کیا اور آخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ جن احکام کو شارع طلب کرے وہ محکمت ہوں گے۔ کیونکہ کلام و نہی موجود نہ ہو اور اس کا مطلب بھی واضح نہ ہو تو وہ متشابہ ہوگی۔ استقراء و تتبع کا حاصل یہ ہے کہ ابن حزم کی رائے میں متشابہات صرف دو قسموں یعنی حروفِ مقطعات اور اقسام میں محدود و محصور ہیں۔

## وحدتِ خلق و تکوین

تمام اہل اسلام اس امر میں یک زبان ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے۔ اس کائناتِ ارضی پر کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کی پیدا کردہ نہ ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے آپ کو ہر چیز کا خالق کہا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ کوئی چیز اس کی تخلیق کے بغیر عالم وجود میں آگئی وہ گمراہ اور خارج از اسلام ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اس پر بھی سب اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ عالمِ ارضی کو اس نے اپنے ارادہ اختیار کے ساتھ پیدا کیا اور یہ خدا سے اس طرح صادر نہیں ہوا جیسے معلول علت سے ظہور پذیر ہوتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے وہ اپنے افعال میں مختار ہے۔ اس کے خلاق چلنے والے فلاسفہ اسی بنا پر گمراہ ہو گئے۔ ابن حزم نے ان کی خوب خبر لی اور زبردست عقلی دلائل کی روشنی میں ان کے اقوال کا بطلان ثابت کیا۔ امام غزالی بعد میں آئے تو انہوں نے اپنی کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں رہی رہی کسبھی نکال دی اور یونانی اقوال کی دھجیاں فضا ئے آسمانی میں بکھیر دیں۔

ہر مسلمان کے لئے اس بات پر ایمان لانا از بس ناگزیر ہے کہ خدا کی ذات ہر شے کی خالق ہے۔ وہی اس کائناتِ عالم کا خالق و مبدع، قادر و مختار اور جو چاہے کرنے والا ہے بجاۃ تعالیٰ مگر اموی دور سے لے کر عصر ابن حزم تک علماء اسلام کے مابین ایک مسئلہ مابہ التنازع رہا۔ بلکہ عصر حاضر تک اس میں اختلاف پایا جاتا ہے اور پایا جاتا ہے گا۔ بعض اس میں ہدایت یاب ہیں اور بعض جاہدہ مستقیم سے منحرف ہو چکے ہیں اور کچھ لوگ اس کا علم خدا کو سونپ دیتے ہیں زبان حال ان کو مخاطب کر کے کہہ رہی ہے

ذُرُّهُمُ حَتَّىٰ يَكْفُرُوا بِمَنَافِعِ اللَّهِ أَنَّىٰ حُرِّثَتْ غَنَابُكَ  
(الانعام - ۶۸) لگ جائیں،

وہ تنازعہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسانی افعال خدا کے پیدا کردہ ہیں اور انسان ان میں بے بس

ادرجبور محض ہے۔ ظاہر ہے کہ انسان شرعی اعمال کا مملکت و مامور اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے افعال میں آزاد اور مختار ہو۔

دو باتوں میں مسلمان متحد الخیال ہیں اور ان میں کوئی اختلاف یا شک نہیں پایا جاتا۔  
(۱) پہلی بات یہ ہے کہ انسان اچھے یا بُرے اعمال کے لئے جواب دہ ہے۔ اچھے اعمال کی بناء پر وہ دائمی نعمتوں کا بدلہ پائے گا اور بُرے اعمال کی سزا ملے گی۔ البتہ اللہ تعالیٰ معاف کر دینے تو الگ بات ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے گمراہ کر دے جسے چاہتا ہے بخش دے اور جسے چاہے عذاب دے۔ اس کے ارادہ و قدرت کے ہوتے ہوئے ہر ارادہ و قدرے کا رہے۔ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اس اتحادِ خیال کے باوصف انسانی افعال أفعال العباد کے مسئلہ میں مذاہبِ اربعہ کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا انسان مضطرب و مجبور ہے یا آزاد و مختار ہے۔ جو لوگ اسے آزاد اور مختار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ انسان میں نفل کی استطاعت اس کے صدور سے قبل پیدا ہوتی ہے یا نفل کے ساتھ مقرون ہوتی ہے یا یہ کہ استطاعت سابق بھی ہوتی ہے۔ اور مقرون بھی۔

اس مسئلہ میں چار اقوال ہیں۔ ہر قول کی تائید میں ایک فریق و لائل پیش کرتا اس کی دعوت دیتا اور درس و تدریس کے ذریعہ اس کی نشر و اشاعت کرتا ہے۔ قسم اول میں ہم ان فرقوں پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ جبر یہ کہتے ہیں کہ انسان مجبور ہے، مختار نہیں۔ انسان اپنے افعال کے اعتبار سے اس پر کی طرح ہے جو ہوا کے دُرخ پڑا ہوا اور ذاتی حرکت کے بغیر ہوا جس طرح چاہتی ہے اسے اُڑ کر لے جاتی ہے۔ انسان کی بھی یہی حالت ہے۔ نفع صرف خدا کی ذات ہے۔ اس امر میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ اگر انسان کو اپنے افعال کا فاعل قرار دیا جائے تو خلق و تکوین میں وہ خدا کا شریک نہیں ٹھہرے گا اور یہ وحدتِ خلق و تکوین کے منافی ہے جس پر سب مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ انسان کی طرف نفل کی نسبت اس اعتبار سے ہے کہ نفل اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے نہیں کہ وہ اس سے وقوع پذیر ہوا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص مر گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ موت کا قیام اس کے ساتھ ہے۔ یہ مراد

نہیں کہ اس نے موت کو پیدا کیا کیونکہ زندہ کرنے والی اور مارنے والی خدا کی ذات ہے۔ مخلوقات میں یہ بات کسی میں نہیں پائی جاتی۔ یہ جہیمہ کا قول ہے جو جہم بن صفوان کے بیڑ ہیں<sup>۱</sup> یہ فرقہ جبر و اضطراب کا قائل ہے اور انسان فرقہ ہائے اربعہ کے نظریات کی تفصیل ہے۔ سے اختیار کی نفی کرتا ہے۔

پہلا فرقہ: یہ فرقہ بعض ظلوہا ہر نصوص سے احتجاج کرتا اور بعض کو ترک کر دیتا ہے گویا اس آیت کا مصداق ہے۔ اَفَتَبْتُوْهُم مَّنْذُوْرًا بِّبَعْضِ الْكُتٰبِ وَتَسْكُطُوْنَ بِبَعْضِ الْاٰیٰتِ (البقرہ: ۸۵) دوسرا فرقہ: دوسرا گروہ اشاعرہ اور ماترید یہ کا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ فعل کا فاعل دراصل خدا تعالیٰ ہے۔ انسان میں صرف استطاعت ہوتی ہے۔ ایجاد و تکوین نہیں ہوتی خدا کی ذات ہی مُرید و مختار ہے۔ انسان جب فعل انجام دیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں استطاعت پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نام کسب و اکتساب ہے۔ بندے سے جو باز پرس ہوگی اور اچھے بُرے اعمال کی اُسے جو جزا و سزا ملے گی وہ اسی پر مبنی ہے۔ اشاعرہ کا فرقہ جبر یہ کے قریب ہے بلکہ بعض علماء اشاعرہ کو جبر یہ میں شمار کرتے ہیں۔

تیسرا فرقہ: تیسرا فرقہ اکثر معتزلہ اور شیعہ امامیہ پر مشتمل ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ انسان مختار ہے اور اپنی استطاعت کی بناء پر فعل کا ارادہ کرتا ہے۔ فعل کی قوت خدا نے بندے میں ودیعت کر رکھی ہے اسی کی بناء پر اس کے انفعال اچھے بھی ہوتے ہیں اور بُرے بھی۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خیر کو چاہتا اور اس کا ارادہ کرتا ہے اور شر کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔ پس اس کا ارادہ اور امر باہم لازم و ملزوم ہیں۔ جب وہ شر کا حکم نہیں دیتا تو اس کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔

چوتھا فرقہ: چوتھے فرقہ کا خیال ہے کہ فعل بندے سے صادر ہوتا ہے بندے میں فعل سے پہلے بھی استطاعت موجود ہے اور فعل انجام دیتے وقت بھی اس کے قائل بعض معتزلہ ہیں اور بعض غیر معتزلہ۔

خلاصہ کلام جن لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ بندے میں فعل کی قوت پہلے سے ودیعت شدہ ہوتی ہے یا بعد میں اسے استطاعت سے مہرہ ور کیا جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ودیعت



کردہ قوت کے بل بوتے پر بندے کے افعال کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تاکہ اسے کئے کی سزا دی جاسکے۔ اسے شرعی احکام کا مکلف اور اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا جائے اور اس پر ثواب و عقاب کا تحقق ہو سکے۔ کیونکہ جب تک بندے میں قدرت نہ پائی جاتی ہو اس کا محاسبہ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ معتزلہ مزید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بشر کا ارادہ نہیں کرتا کیونکہ ان کی رائے میں امر اور ارادہ لازم و ملزوم ہیں۔ اللہ تعالیٰ بشر کا ارادہ اس لئے نہیں کرتا کہ اس نے بشر کا حکم نہیں دیا۔ وہ ہدایت کا ارادہ کرتا ہے مگر مخالفت کا نہیں۔

**افعال اُبعاد کے مسئلہ میں ابن حزم کا نقطہ نگاہ:-** اسلامی فرقوں کے نظریات پر سرسری سا تبصرہ تھا۔ ابن حزم کے بیانات سے یہ حقیقت بیان ہوتی ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں دو باتیں کہی ہیں۔

امراؤں! پہلی بات یہ ہے کہ انسانی افعال بندے کی استطاعت سے صادر ہوتے ہیں۔ بندے میں اختیار، قصد اور عمل سبھی امور پائے جاتے ہیں۔ گویا ابن حزم اختیار کا پہلا خد کرتے اور عقیدہ جبر کی مخالفت کرتے ہیں کیوں کہ یہ عقیدہ عقل، نعت اور نص سب کے خلاف ہے۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے قرآن میں وارد ہے۔

جَنَادٌ جِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ۔  
یہ تمہارے کئے کا بدلہ ہے۔

نیز فرمایا:-

سَمَكَةٌ كُنْتُمْ مَالًا تَفْعَلُونَ (الصّٰفّ ۷) جو بات تم کرتے نہیں وہ کہتے کیوں ہو۔ ان آیات میں عمل کی حراست فرمائی اور اسے انسان کی طرف منسوب کیا ہے۔ عقل و ادراک عقیدہ جبر کے اس لئے مخالف ہے کہ ہمیں عقل کی بنا پر قطعی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ جس انسان کے اعضاء صحیح و سالم ہوں اس میں اور جس کے اعضاء سالم نہ ہوں ان میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح الاعضاء شخص اپنی مرضی سے اٹھتا، بیٹھتا اور دیگر امور انجام دیتا ہے جو شخص اعضاء سے محروم ہے اگر وہ چاہے تو بھی اس پر قادر نہیں ہے۔ اس فرق سے زیادہ بین فرق و امتیاز اور کیا ہو سکتا ہے؟ مجبور نعت میں اسی شخص کو کہتے ہیں جس سے افعال بلا اختیار و قصد صادر ہوں جس سے افعال قصد و اختیار کی بنا پر صادر ہوں اسے لغتہ مجبور نہیں کہہ سکتے۔

امرتانی: سابقین حزم دوسری بات یہ کہتے ہیں کہ فعل صرف استطاعت کی بناء پر ہی ظہور پذیر نہیں ہو سکتا بلکہ ان مواقع کا ازالہ بھی ضروری ہے جو استطاعت میں حائل ہو کر اس کے اثر کو نمایاں نہیں ہونے دیتے۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

”غور کرنے پر ہمیں معلوم ہوا کہ جس شخص کے اعضاء صحیح و سالم ہوں اور وہ کسی کام کا ارادہ بھی کرنا چاہتا ہو تو بعض اوقات فعل کے انجام دینے میں ایسا مانع پیش آتا ہے کہ وہ فعل کو معرض ظہور میں نہیں لاسکتا۔ لہذا ہمیں معلوم ہوا کہ ایک چیز اور بھی ہے جس کے ساتھ استطاعت کی تکمیل ہوتی اور فعل معرض ظہور میں آجاتا ہے۔ بنا بریں اس امر کی صحت ثابت ہو گئی کہ استطاعت صحت اعضاء کے ساتھ ارتفاع موانع کا نام ہے۔ یہ دونوں امور صحت اعضاء و ارتفاع موانع، تو فعل سے پہلے پائے جاتے ہیں ان کے ساتھ ایک اور قوت ہوتی ہے جو خدا کی ودیعت کردہ ہوتی ہے بلکہ

مندرجہ اقتباس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ وقوع فعل کے لئے تین عناصر درکار ہیں:-

۱- وہ استطاعت جو خدا کی طرف سے بندے کو ودیعت کی گئی ہے

۲- زوال موانع۔

۳- خدا کی طرف سے عطا کردہ قوت جسے توفیق کہتے ہیں۔

گویا قدرت انسانی کے پہلو بہ پہلو توفیق کی بھی ضرورت ہے وہ اس کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”اس قول کے صحیح ہونے کی دلیل تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ سے توفیق طلب کرنا چاہئے اور رسوائی سے پناہ مانگنی چاہئے۔ وہ قوت جو اللہ تعالیٰ بندے کو عطا کرتا ہے اور اس سے وہ نیکی کا کام انجام دیتا ہے اس کو اجمالاً توفیق عصمت اور تائید کہتے ہیں۔ خدا کی ودیعت کردہ جس قوت سے



سمجھتا ہے، اسے حکم بھی دیا جاتلے اور روکا بھی جاتا ہے۔ وہ فعال بھی ہے۔ مُعْتَمِد اور مُعْتَدِب بھی ہے۔ اس میں لذت و الم دونوں کا احساس پایا جاتلے۔ خدا نے انسان میں دو ایسی قوتیں پیدا کر رکھی ہیں جو تاثیر کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک کو قوت فہم و شعور اور دوسری کو خواہش نفس کہتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نفس انسانی پر غالب آنا چاہتی ہے۔ قوت فہم و شعور خاص طور سے انسان حجت اور ملائکہ میں پائی جاتی ہے غیر مملکت حیوانات میں نہیں۔ خواہشات مثلاً لذات کی محبت میں حجت انسان اور حیوانات سب برابر ہیں۔ جب خدا تعالیٰ کسی شخص کو بچانا چاہتے ہیں تو خدا واد قوت سے نہم وادراک کا غلبہ ہو جاتلے۔ اور نفس انسانی کے سب افعال مثلاً شہوات کا غلبہ اور حرص کی محبت، احد و عدوت، اخلاقِ رذیلیہ اور معاصی خداوند تعالیٰ کی ترتیب و تنظیم کے مطابق معرضِ ظہور میں آتے ہیں۔ اس بات پر دلائلِ براہین قائم ہو چکے ہیں کہ نفس مخلوق ہے۔ اسی طرح اس میں ودیعت کردہ دونوں قوتوں سے مزید جو قوی پیدا ہوتے ہیں وہ بھی مخلوق و موجود ہیں۔ یہ تمام قوی مخلوق ہیں اور نفس انسانی میں ایک خاص ترتیب کے مطابق کھلے لئے ہوتے ہیں۔ ہر قوت اپنی طبیعت کے مطابق ہے جس پر پیدا کی گئی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم کس طرح خدا کی پیدا کردہ استطاعت عادات ناقابلِ تبدیل ہیں: اور خداوندی توفیق و فضلان پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کی رائے میں قوت تمیز اور حرص و ہوا کے مابین جو کشمکش پیدا ہوتی ہے اسی پر ثواب و عقاب مبنی ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ توفیق و فضلان کے ساتھ ساتھ وہ قوت بھی کار فرما ہوتی ہے جو نفس انسانی میں اپنا عمل جاری رکھتی ہے اور ہر شخص کے لئے اس کا کام آسان ہو جاتا ہے۔ ابن حزم اس حقیقت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں کہ نفس انسانی اپنے مخصوص میلانات اور ایک ہی حالت پر قائم رہنے کی بنا پر اسے چھوڑنے پر قادر نہیں۔ کیونکہ پیدائشی عادات ناقابلِ تبدیل ہیں ابن حزم اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ نفس انسانی میں جو استطاعت و ودیعت شدہ ہوتی ہے اس کے ساتھ ساتھ خدا کا ارادہ اور توفیق بھی شامل حال ہوتی ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

اور جو شخص اخلاقِ محمدیہ و مذمومہ کی ترکیب سے آشنا ہے وہ بخوبی جانتا ہے کہ کوئی شخص خدا کے پیدا کردہ اخلاق کو تبدیل نہیں کر سکتا۔ حفظ کرنے والے کی قوتِ حافظہ اپنا کام ترک نہیں کر سکتی۔ ضعیف حافظہ والا حفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ نہیم غیبی نہیں بن سکتا اور غیبی نہیم کا پارٹ ادا کرنے سے قاصر ہے۔ حاسدِ حسد کی عادت کو چھوڑ نہیں سکتا۔ پاک سیرت آدمی حاسد نہیں بن سکتا۔ جلیسِ حرص چھوڑنے پر قادر نہیں۔ بخیل خرچ نہیں کر سکتا۔ بزدل سے شجاعت کا فعل صادر نہیں ہو سکتا۔ دروغ گوئی کذب بیانی سے باز نہیں رہ سکتا۔ بچپن سے لیکران لوگوں کی یہی حالت رہتی ہے۔ بد اخلاق شخص بزدل باز نہیں بن سکتا۔ حیا دار سے بے شرمی کا فعل صادر نہیں ہوتا اور بے شرم حیا دار نہیں بن سکتا۔ جو شخص فصاحتِ بیانی سے محروم ہو وہ فصاحت پر قدرت نہیں رکھتا۔ سبک سر آدمی ہیر نہیں کر سکتا۔ غضبناک آدمی بڑا بڑا کا مظاہر نہیں کر سکتا۔ جاہل شخص جلد بازی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ حیم سے غضب ناک کا فعل صادر نہیں ہوتا۔ باعزت آدمی ذلت کا ثبوت نہیں دے سکتا۔ اسی طرح کینہ آدمی باعزت نہیں بن سکتا۔ ہر چیز کی یہی حالت ہے۔ لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ کوئی شخص اس وقت تک کسی فعل پر قادر نہیں ہوتا جب تک اللہ تعالیٰ اس میں فعل کی قوت پیدا نہ کرے۔ اگرچہ ظاہر انسان اس دہم کا شکار ہوتا ہے کہ جب جسم انسانی صحیح و سالم ہے اور کوئی مانع بھی موجود نہیں تو فعل کینہ صادر نہ ہوگا اس کی حقیقت ایک وہم سے زیادہ نہیں ہے۔

یہ ہیں ابن حزم کے نظریاتِ افعالِ العباد کے بارے میں اور اس مسئلہ میں کلماتِ باری تعالیٰ افعال پر کس قدر غالب ہے۔ بندہ کس حد تک قدرت رکھتا ہے۔ ابن حزم کے دلائل تین عناصر سے ماخوذ ہیں۔ وہ عناصر یہ ہیں :-

۱. عقل و شعور (۲)۔ خصوصاً (۳) اخلاقی تعلیمات۔

۱۱) عقل و شعور کی بنا پر خدا کی ودیعت کردہ قوت کے بل بوتے پر انسان میں اختیار ثابت ہوتا ہے۔ انسان اسی اختیار کی بنا پر خدا کے سامنے جواب دہ ہوگا۔

۲۔ نصوص شرعیہ کی روشنی میں ثابت ہو کہ نیک کاموں کو انجام دینے کے لئے توفیق نازل کیا ناگہ میر ہے۔

۳۔ نفسیاتی دلائل سے خدا کی توفیق ثابت کی نیز واضح کیا کہ فعل کے وقت معجائب اللہ انسان میں جبروت پیدا ہوتی ہے وہ طاعات و کُنہیات کے لئے ایک اساس کا حکم رکھتی ہے۔ بلاشبہ ابن حزم پہلے شخص تھے جنہوں نے مسئلہ زیر بحث کو اس قدر تفصیلاً بیان کیا کہ اس کا کوئی پہلو تشوہ تکمیل نہ چھوڑا۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیچیدہ اور قدیم مسئلہ اب حل ہو گیا؟ اشکال دو باتوں میں ہے۔

امرا اول: پہلا یہ کہ آیا بے ارادے کو فعل کا اختیار مطلقاً نہیں یا یہ کہ اختیار تو ہے مگر کامل نہیں؟ اگر ہم فرض کر لیں تو خدا کا ارادہ بندے سے فعل کے صادر ہونے میں موثر ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ اسے ثواب و عذاب کیوں نہ ہوگا؟ بلاشبہ ثواب خدا کی رحمت ہے اور اس کے ساتھ عذاب کا بھی امکان ہے۔ کیونکہ خدا کا عدل اس کا مقتضی ہے اور یوں بھی جملہ امور اسی کی سپرد ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ پھر عذاب دینے کی وجہ کیا ہوئی؟

امرتانی: دوسری بات یہ ہے کہ اس عالم کون و فساد میں کوئی کام خدا کے ارادہ کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ ہمارا خیال ہے کہ ابن حزم نے اس عقیدہ کی گرہ کشائی تو کر دی مگر مسئلہ کی پہلی جزو ہنوز قابل حل ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ جزو اول کا حل تلاش کرنے میں کامیاب ہو گئے مگر اس کا دوسرا حصہ ہنوز پیچیدہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا معتزلہ اور ابن حزم کے نظریات میں جمع و تطبیق کا کوئی امکان ہے یا نہیں؟ اس تطبیق میں ہی مسئلہ کا اصلی حل مضمّن ہے۔ بہر کیفیت کچھ بھی ہو مسئلہ زیر بحث پر ابن حزم نے جو گفتگو کی ہے وہ دوسروں کے کلام کی نسبت وسیع تر ہے۔

## ابن حزم کے سیاسی افکار

ابن حزم نے تمام دینی مسائل پر طبع آزمائی کی ہے اور اپنی تحریرات میں دوسروں کے اقوال پر لے دے کی ہے ہمارے لئے ان کی تمام تحریرات پر نقد و تبصرہ کرنا دشوار ہے۔ تاہم آپ کے سیاسی افکار پر رائے زنی کرنا ہمارے لئے ازبس ضروری ہے۔ کیونکہ یہ سب سیاسی حالات ہی تھے جنہوں نے وحدتِ اسلامیہ کو پارہ پارہ کر دیا اور مسلمانوں کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا نیز اس سے ابن حزم کا سیاسی موقف واضح ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ سیاست دانی بھی ابن حزم کی سیرت و سوانح کا جزو لاینفک ہے۔ اب ہم تین امور کے بارے میں ابن حزم کا نقطہ نگاہ واضح کریں گے۔ وہ یہ ہیں:-

۱- کبار کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں ابن حزم کا نقطہ نگاہ۔

۲- خلافت کا مستحق کون ہے؟

۳- صحابہ کرام میں فرق مراتب۔ اس مسئلہ میں آپ نے ایک رسالہ بھی ارقام فرمایا ہے۔

دونوں آخری مسائل کا تعلق سیاست سے محتاج بیان نہیں۔ خلافت کا مسئلہ تو خالص سیاسی قسم کا ہے۔ مرکب کبار کے مسئلہ کا تعلق سیاست سے یہ ہے کہ یہ مسئلہ میدان سیاست کی پیداوار ہے۔ جب خوارج نے حضرت علیؑ کے خلافت سراٹھایا تو یہ مسئلہ معرض وجود میں آیا۔ خوارج نے حضرت علیؑ کی اس بنا پر پھینکی تھی کہ انہوں نے تحکیم کا ارتکاب

ملہ یہ رسالہ پروفیسر سید انعامی نے دمشق سے شائع کیا اور ابن حزم کے حالات زندگی بھی تحریر کیے۔



کیا تب سے یہ مسئلہ منصفہ شہود پر آیا اور علماء کے مابین ماہر التزاع رہا۔ ہم ان تینوں مسائل پر مختصراً اظہار خیال کریں گے بلکہ یوں کہئے کہ عاجلانہ تبصرہ کریں گے اور پھر ابن حزم کی نفقہ کی جانب متوجہ ہوں گے جو ان کی عظیم خصوصیت ہے اور ہمارے موضوع بحث کا جوہر خلاصہ ہے۔

---

## مترکب کبائر اور ابنِ حزم

۱۱) غمخوار جہتے ہیں کہ کبائر کا مترکب کبائر کے بارے میں علماء کے نظریات :- ارتکاب کرنے والا کافر ہے اور پہل قبلہ میں سے نہیں۔

۲- حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اسے منافق قرار دیتے ہیں جو اسلام کا اظہار کرتا ہے مگر اس کے اعمال اس کے کفر کے آئینہ دار ہیں۔

۳- معتزلہ کا قول ہے کہ وہ نہ کافر ہے نہ مومن بلکہ اس کا مرتبہ ان دونوں کے درمیان ہے۔ یہ وہ فاسق ہے اسے مسلم کہہ سکتے ہیں مگر مومن کے لفظ سے پکارا نہیں جاسکتا۔ وہ ابدی جہنمی ہے۔

۴- بعض مرجعہ کہتے ہیں کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے طاعات و اعمال بے کار ہیں۔ ان کے قول سے واضح ہوتا ہے کہ بزرگ قیامت گنہگار اور اطاعت شعار عامی اور ولی مترکب کبائر اور متقی کے مابین کوئی فرق و امتیاز نہ ہوگا۔

۵- بعض مرجعہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ گنہگار کے اعمال کا محاسبہ کیا جائے گا۔ اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہے اگر چاہے اُسے معاف کر دے اور اگر چاہے اسے عذاب دے۔ کیونکہ وہ اس کا بندہ ہے۔ اگر اسے بخش دے گا تو اپنی عزت و حکمت اور رحمت کے بل بوتے پر ایسے مرجعہ کو مرجعہ السنّت کہتے ہیں۔ یہ رائے امام ابوحنیفہ، ابو الحسن اشعری، ابو منصور مازندرانی اور دیگر ائمہ اعلیٰ کی طرف منسوب ہے حضرت ابن عباس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ اصحاب کبائر میں سے جسے چاہیں بخش دیں اور جسے چاہیں عذاب میں مبتلا کریں۔ البتہ قاتل ابدی جہنمی ہے۔

۶- اہل اسلام کا ایک گروہ جو معتزلہ کے انکار سے متاثر ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ یا تو سب کبائر

کہ ان کے گناہوں کے باعث عذاب میں مبتلا کرے گا یا سب کو معاف کر دے گا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک فریق کو معاف کر دے اور دوسرے پر مواخذہ کرے۔ کیونکہ عدل اسی کا نام ہے گو یا وہ اس نظریہ کے قائل ہیں کہ خدا کی ذات کے لئے صلاح و اصلح پر عمل کرنا ضروری ہے۔ مگر ان کا یہ قول محتاج تامل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کے افعال کا محاسبہ کرنے والا کوئی نہیں۔ وہی احکم الحاکمین ہے۔ کوئی اس پر محاکمہ نہیں کر سکتا کیوں کہ یہ انسان کی قدرت سے متجاوز ہے۔

یہ ہیں مسئلہ زیر بحث میں مختلف  
ازکار و آراء: اب سوال یہ ہے

مرتلکب کیا اثر کے بارے میں ابن حزم کا نقطہ نظر؟  
کہ اس ضمن میں ابن حزم کی رائے کیا ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ ہذا میں بھی ابن حزم اپنے ظاہری مسلک پر کاربند رہے اور نفوس شرعیہ کو پیش نظر رکھا۔ چنانچہ وہ نفوس جن میں خدا کی عفو و مغفرت کا ذکر پایا جاتا ہے نیز حساب و عقاب پر مشتمل دلائل دونوں آپ کے پیش نظر ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"جو کبائر سے تائب ہو کر خدا سے جا ملے یا اس نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اس کے سب گناہ معاف کر دئے جائیں گے۔ وہ جنتی ہو گا اور دوزخ میں نہیں جائے گا خواہ اس کے گناہ کتنے زیادہ ہوں۔ جو شخص کبائر کا مرتکب ہونے کی صورت میں فوت ہو اور اس نے توبہ بھی نہ کی ہو تو اس کے اعمال میں موازنہ کیا جائے گا۔ اگر اس کی نیکیاں اس کے کبائر پر غالب آگئیں تو اس کے سب گناہ ساقط ہو جائیں گے، وہ جنت میں جائے گا اور جہنم میں داخل نہیں ہو گا۔ جن کے نیک اعمال کبائر کے ہم پلہ ہوں گے۔ انہیں اہل اعراف کہا جاتا ہے وہ کچھ دیر تک بیٹھے رہیں گے، دوزخ میں داخل نہیں ہوں گے اور آخر کار جنت میں چلے جائیں گے۔ جس کے کبائر نیکیوں کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے تو انہیں گناہوں کے برابر سزا دی جائے گی۔ بعض آدمی تھوڑی دیر تک دوزخ میں چلے جائیں گے بعض پچاس ہزار سال تک دوزخ میں رہیں گے۔ پھر آنحضرت کی شفاعت اور رحمت خداوندی کی بنا پر جنت میں چلے جائیں گے۔ جو نیکیاں ان کی پج جائیں گے انہیں ان کے عوض جنت ملے گی جن کی کوئی نیکی نذراندہ ہوگی وہ اعراف والوں میں سے ہوں یا کوئی اور۔ اور اسی طرح جو شکایت کی بنا پر دوزخ سے نکلے ہوں یہ سب جنت

میں برابر ہوں گے جس کی جتنی نیکیاں زاد ہوں گی ان کے اندازہ کے مطابق۔

**آیاتِ قرآنہ کی جمع و تطبیق** - احادیث نبویہ سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ ابن حزم اپنے اختیار کردہ مسلک کے تفصیلی احکام کی تائید میں دلائل و براہین پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ دلائل ذکر کرتے وقت بھی ظاہریت کے پابند رہتے ہیں اور معتزلہ کی پیش کردہ آیات و عہد اور مرجعہ کی آیات کفو و عفران میں تطبیق دیتے ہیں۔

جن آیات میں حساب و عذاب و ثواب اور عمل و جزا میں مساوات کا ذکر ہے ابن حزم وہ بھی پیش کرتے ہیں۔ مثلاً یہ آیات :-

(۱) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ  
(النزل - ۸)

(۲) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (شوری - ۷۰)

(۳) الَّذِينَ أَحْسَنُوا لِنُفْسِهِمْ  
(ربن - ۲۶)

(۴) وَمَنْ جَاءَ بِالسَّبْحَةِ فَكُلٌّ يَجْزَىٰ لِذَلِكَ  
(الانعام - ۱۶۱)

ابن حزم ان آیات پر بھی عمل کرتے ہیں جن میں زیادہ نیکی اور کم گناہ کرنے والوں کو مزید سنایا گیا ہے۔ مثلاً

(۱) «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْرِكُنَّ السَّيِّئَاتِ» (هود - ۱۱۳)

(۲) إِنَّ اللَّهَ لَا يُظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فَمَنْ تَرَكَ  
حَسَنَةً يَّمْضُغْهَا فِي نُفْسِهِ مِنْ نَفْسِهِ أَجْرًا عَظِيمًا (النہ - ۳۰) کرنے کا اور اپنی طرف سے اجر عظیم ہے گا۔

(۳) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا  
وَمَنْ جَاءَ بِالسَّبْحَةِ فَكُلٌّ يَجْزَىٰ لِذَلِكَ  
(الانعام - ۱۶۱)

جو نیکیاں لائے گا اسے دس گنا ثواب ملے گا اور جو برائی کرے گا وہ برابر بدلہ پائے گا۔

علی بن ابی القیس ابن حزم تمام نصوص پر عمل کرتے ہیں اور کسی کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ آخر کار اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نیکیوں اور برائیوں میں موازنہ کیا جائے گا اور اس طرح آیات عفو و عقربان اور آیات و عیداء و حساب و عقاب سبھی پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ پھر مزید آیات قرآنیہ و احادیث ہندیہ سے اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ہم مسئلہ زیر بحث کے ذکر و بیان میں اسی پر اکتفا کرتے ہیں جو مسئلہ ہذا کی تفصیلات کا مطالعہ کرنا چاہے وہ ہماری کتاب الفصل کی طرف رجوع کرے۔

## مسئلہ خلافت اور ابن حزم

ابن حزم نے مسئلہ خلافت پر ابن حزم کا نظریہ خلافت امور اربعہ میں منحصر ہے۔ خوب کھل کر لکھا ہے اور شیعہ و خوارج کی در دست تردید کی ہے۔ جب معمول ابن حزم اس مسئلہ میں بھی اہلناب کو ایجاز و اختصار پر ترجیح دیتے اور مخالفین کی ایک ایک دلیل کا تار و پود بکھرتے چلے جاتے ہیں۔ زبان بھی بڑی سخت استعمال کرتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث میں ہم آپ کے افکار کا خلاصہ چار امور میں تحریر کرتے ہیں۔

امور اربعہ میں سے امر اول یہ ہے کہ خلافت و وجوب خلافت ابن حزم کی نگاہ میں :- امامت لازم و ملزوم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کے واجب کردہ احکام مثلاً عام احکام، جنایات خون سے متعلقہ معاملات، نکاح و طلاق، ظلم کا انسداد مظلوم کا انصاف، اخذ قصاص۔ یہ جملہ امور ایک حکم کے محتاج ہیں اگر لوگوں کو ایک شتر بے مہار کی طرح چھوڑ دیا جائے تو نظام عالم قائم نہیں رہ سکتا نہ دینی احکام پر عمل کیا جاسکتا ہے جن شہروں میں کوئی حاکم نہ ہو وہاں فساد کا دور دورہ رہتا ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-  
 ”جن شہروں میں کوئی حاکم نہ ہو وہاں اس فساد کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔  
 نہ وہاں شرعی احکام پر عمل ہوتا ہے نہ حدیں قائم کی جاتی ہیں اور دین یونہی چلا جاتا ہے۔ کوئی اس پر عمل نہیں کرتا۔ اقامت دین کے امکانات صرف حاکم کی موجودگی ہی میں روشن ہوتے ہیں۔“

ابن حزم کی رائے میں امامت عادلہ فرض ہے کیوں کہ اقامت دین امام عادل ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ ظلم کا ازالہ بھی جیسی ہو سکتا ہے۔ ابن حزم جو خود خلفاء کی کمزوری کے باعث سیاسی اضطرابات سے دوچار رہتے لکھتے ہیں :-

”امور مملکت کی تکمیل اسی صورت میں ممکن ہے جب عنانِ حکومت و سلطنت ایک ایسے مردِ فاضل کے ہاتھوں میں ہو جو بڑا ایسا ست دان طاقت ور اور با اقتدار ہو۔ ایسے امیر کا وجود ظلم اور بے کاری کے انسداد کے لئے دو یا دو سے زیادہ خلفاء کی نسبت زیادہ سود مند ہے“

چونکہ ابنِ حزم فریضیتِ خلافت کے قائل ہیں اور بیعت کئے بغیر ایک رات گزارنا بھی ان کے خیال میں ناروا ہے اس لئے وہ خواجہ کے فرقہ المحدثات کی زبردست تردید کرتے ہیں جن کی رائے میں خلافت کا قیام ضروری نہیں بلکہ مصلحت پر موقوف ہے۔ اگرچاہیں تو لوگ اپنے معاملات خود پنپٹا لیا کریں اور کسی کو خلیفہ مقرر نہ کریں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن حزم کی رائے میں امتِ اسلامیہ پر ایک امامِ عادل کی اطاعت ضروری ہے جو لوگوں کو خدا کے احکام پر چلائے اور لوگوں کو اسی جاوہِ مستقیم پر گام زن رہنے کی تلقین کرے جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چلتے تھے بلکہ ابن حزم کے نزدیک اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلیفہ ایک وقت میں صرف ایک ہی ہونا چاہیئے۔ جو لوگ دو خلفاء کے جواز کے قائل ہیں۔ ابن حزم ان کی تردید کرتے ہیں کیوں کہ ممکن ہے ان میں تنازع پیدا ہو جائے حالانکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے۔

”وَلَا تَتَّخِذُوا مَعَ الْكُفَّارِ حُفَاةً وَلَا اتَّخِذُوا الْكُفَّارَ حُفَاةً يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَمَا يَشَاءُ اللَّهُ لَا يَسُدُّهُ شَيْءٌ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ“ (الانفال - ۸۶)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے۔  
جب دو خلیفوں کی بیعت کی جائے تو دوسرے خلیفہ کو قتل کر دو؟

نیز اس لئے کہ جو ہر اہلِ اسلام امتِ واحدہ ہیں ان کا امام بھی ایک ہی ہونا چاہئے۔ تاکہ وہ امتِ مسلمہ کے اتحاد کا مظہر ہو۔

دوسری بات جس کا خلیفہ میں ملاحظہ کرنا ضروری ہے اور اس کے

(۲) خلیفہ کا قرشی ہونا :- تحقق کے بغیر خلافت کا انعقاد نہیں ہوتا وہ اس کا قریشی ہونا

ہے۔ مہاجرین و انصار کے مابین جب اختلاف رونما ہوا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ان پر قریشیت کی بنا پر احتجاج کیا تھا اور وہ مطمئن ہو گئے تھے



آپ نے فرمایا تھا:-

لَا تُدْرِيْتُ الْعَرَبَ إِلَّا بِهَذَا الْحَيِّ  
مِنْ قُرَيْشٍ  
عرب؛ قبیلہ قریش کے بغیر کسی کے آگے نہیں  
بھک سکتے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان واجب الاذعان بھی یہ ہے۔

”الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ“  
امام قریش میں سے ہوں گے

ابن حزم اس ضمن میں لکھتے ہیں:-

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً فرمایا ہے کہ خلفاء قریش میں ہوں گے اور خلافت قریش میں ہوگی۔ یہ روایت بتواتر منقول ہے۔ حضرت انس بن مالک عبد اللہ بن عمر اور معاویہ رضی اللہ عنہم اسے روایت کرتے ہیں۔ اس امر سے بھی اس روایت کی صحت کی تائید ہوتی ہے کہ انصار نے سقیفہ کے روز اس حدیث کے سامنے کون جھکا دی تھی حالانکہ وہ اہل وطن، یا اقتدار اور ہر قسم کی قوت و شوکت رکھتے تھے۔“

واقعات اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ خلیفہ کے قرشی ہونے کی شرط جماعی نہیں خواج بھی اس کو ضروری نہیں سمجھتے، وہ کہتے ہیں خلیفہ کا عادل ہونا ضروری ہے مگر کسی خاص قبیلہ سے ہونا مشروط نہیں۔ اس سے ایک قدم بڑھ کر خواج یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ایک قرشی و حبشی علم و فضل اور کتاب و سنت پر قائم رہنے میں برابر ہوں تو حبشی کو خلیفہ مقرر کرنا چاہئے تاکہ اسے آسانی سے معزول کر سکیں۔

قرشیت کے بعد خلیفہ میں شرط خلافت کا پایا جانا ضروری ہے۔  
شرط خلافت:- ابن حزم نے اس ضمن میں چند شرائط عائد کئے ہیں جن کا خلیفہ میں پایا جانا قرشیت کے بعد ان کی رائے میں ضروری ہے۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وہ بالغ اور متمیز ہو کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تین اشخاص مرفوع القلم ہیں پھر انہیں بچے کو شمار کیا جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے اور جنون نہ وہ جب تک ہوش نہ سنبھالے۔

۲- دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مرد ہو۔ کیونکہ آنحضرت نے ارشاد فرمایا۔

«وہ قوم فلاح سے ہمکنار نہیں ہو سکتی جو اپنے امور کسی عورت کو سونپ دے»

۳- تیسری شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

«رَبِّكَ يَجْعَلُ اللَّهُ لَكُمْ فِرْيَةً عَلَىٰ

الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء-۱۴۱)

کرے گا۔

اس آیت میں ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کو مومنوں کی طرف جانے کا راستہ

عطا نہیں کریں گے۔ ظاہر ہے کہ خلافت سے بڑھ کر اور کیا راستہ ہو سکتا ہے؟

۴- چوتھی شرط یہ ہے کہ خلیفہ ایسا شخص ہونا چاہئے جو دعوت کتاب و سنت کے سلسلہ میں پیش آنے والے مصائب و آلام کو بخوشی لبیک کہہ سکے اور گھبرائے نہیں۔

۵- پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ شخص دینی فرائض کا عالم ہو اور متقی ہو۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کی ظاہری حالت اچھی ہو اور وہ دنیا میں فساد کا اعلان کرنے والا نہ ہو کیونکہ قرآن کریم میں آتا ہے۔

وَلَمَّا دَنَا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَمَسُوا الْوَأَلَاءَ لَكُمْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ لَكُمْ فِرْيَةٌ وَلَئِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ فِرْيَةٌ فَذُرُّوا

عَلَىٰ أَلْتَمَسُوا الْوَأَلَاءَ لَكُمْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ لَكُمْ فِرْيَةٌ وَلَئِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ فِرْيَةٌ فَذُرُّوا (المائدہ-۲)

ابن حزم رقمطراز ہیں:-

«جس نے کسی ایسے شخص کو امام بنا یا جو خدا سے نہیں ڈرتا خواہ کسی بات

میں ہو یا علانیہ فساد بپا کرتا ہو یا جو دینی احکام کو نافذ نہ کرتا ہو یا جو دینی

شعور سے محروم ہو تو اس نے ظلم و زیادتی میں تعاون کیا نہ کہ برو تقویٰ میں

آنحضرت کا ارشاد ہے:-

«مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا

فَعَدُّوهُ كَدًّا»

نیز آپ نے فرمایا:-

«اے ابو ذر! تو ایک کمزور آدمی ہے نہ دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ

کرنے کا مال کا والی بن»

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر مقروض بے سبھ یا کمزور ہو تو اس کا ولی معاملہ کی دستاویز

اطاء کرادے:

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ جب سفیہ و ضعیفہ کو ولی کی ضرورت ہے تو مکان کیونکہ ایک خلیفہ کے محتاج نہیں ہیں۔

خلیفہ کا سیلہ جسم، تندرست و توانا ہونا شرط نہیں بلکہ ایک معذور آدمی بھی امام بن سکتا ہے کیونکہ امامت کا مقصد دنیا میں عدل و انصاف کا قیام اور احکام خداوندی کی تنفیذ ہے قرآن میں ارشاد ہوتا ہے "لَا تَدْرِيْ كَيْفَ يَخْرُجُ الْاَمْرُ بِالْحَقِّ وَالنَّصْرِ" (النصار - ۱۲۵) عدل و انصاف کے قائم کرنے والے بن جائے۔ جس شخص نے عدل و انصاف کو قائم کر دیا اس نے اپنا فرض منصبی ادا کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلافت میں اعتماد صرف قیام عدالت پر ہے اسی پر خلافت کا مناظرہ دار ہے اور اس کے بغیر خلافت کا تحقق نہیں ہوتا۔ اگر عدالت کا تحقق ہو جائے اور اس کی بیعت بھی کر لی جائے تو اس کی خلافت ثابت ہو جائے گی۔

ابن حزم اجماعی عقیدہ کی تائید کرتے ہیں کہ کوئی شخص وراثت کی بنا پر خلیفہ نہیں بن سکتا بلکہ یہ نیابتِ رسول ہے جس شخص میں خلافت کے شرائط پائے جاتے ہوں گے۔ وہی اس کا اہل ہے، خلیفہ کے بیٹے اس کے وارث اور عام لوگوں میں کوئی فرق نہیں۔ وہ کہتے ہیں :-

”یہ عقیدہ اجماعی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ خلافت میں تو اراثت نہیں اس پر بھی اجماع قائم ہو چکا ہے کہ نابالغ کو خلافت تفویض نہیں کی جاسکتی۔ البتہ وراثت کے یہاں یہ دونوں باتیں جائز ہیں۔ اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں کہ عورت کو خلیفہ نہیں بنایا جاسکتا۔“

اس اقتباس سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ابن حزم اس عدل و انصاف پر مبنی عقیدہ کی توثیق کرتے ہیں کہ اسلامی خلافت میں تو اراثت نہیں، نیز یہ کہ بچوں کو خلیفہ بنانا درست نہیں۔ مگر شیواہامیہ دونوں امور کے خلاف ہیں۔ وہ خلافت بر بنائے وراثت اور امامت صیغہ دونوں کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر یہ اجاب کی خلاف درزی ہے۔ صحابہ و تابعین میں کوئی اس کا قائل نہیں

کیونکہ مسلمانوں کے امور شوریٰ سے طے ہوا کرتے تھے اور شوریٰ کا امکان جبھی ہو سکتا ہے کہ مسلمان اپنی مرضی سے کسی کو خلیفہ بنائیں اور جبری وراثت کے ذریعہ ان پر خلافت ٹھونسٹی جائے۔ جس روز سے اس اہم اسلامی عقیدہ کو بالائے طاق رکھ دیا گیا ہے مسلمانوں میں انارکی کا دور دورہ ہے۔ عنان حکومت ان بچوں کے ہاتھ میں ہے جو اپنی دلچسپی بھال سے بھی قاصر ہیں چہ جائیکہ وہ امت کے مسائل سے نپٹ سکیں۔ اب قیام اور پروتوقومی پر حاکم و محکوم کے باہمی تعاون اور لٹم و عدوان پر عدم تعاون کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یہ ہیں ابن حزم کی رائے میں شرائط خلافت !  
العقائد خلافت اور ابن حزم۔ اب یہ امر باقی رہا کہ خلافت کا انعقاد کیونکر ہوتا ہے کیا اس کے لئے انتخاب عام شرط ہے کہ تمام اہل اسلام مشرق سے لے کر مغرب تک خلیفہ کے انتخاب میں شریک ہوں اور ان میں سے اکثر اس کی بیعت کر لیں یا کسی ایک شہر کے لوگ بھی اسے منتخب کر سکتے ہیں؟ یا جو نسا گروہ چاہے اسے منتخب کرے؟ اور خلیفہ وہی ہو گا جس کی بیعت پہلے کی جائے۔

اس ضمن میں ابن حزم کا نازیہ نگاہ یہ ہے کہ خلافت کا انعقاد تین میں سے ایک امر کی بنا پر ہوتا ہے یہ تینوں امور صحابہ کرام سے ماثور و منقول ہیں۔

امر اول: اس ضمن میں صحیح تر اور افضل طریق یہ ہے کہ خلیفہ اپنی وفات سے پہلے کسی کو امام نامزد کر دے۔ خواہ وہ صحت کی حالت میں ایسا کرے یا بوقت وفات کیوں کہ اس کی مانعت کے باسے میں کوئی نص یا اجماع موجود نہیں۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

”نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ابوبکر کے ساتھ حضرت ابوبکر نے عمر فاروق کے ساتھ اور سلیمان بن عبدالملک نے عمر بن عبدالعزیز کے ساتھ ہی طرح کیا تھا ہماری رائے میں یہی وجہ مختار ہے اور دوسرے طریقے ناپسندیدہ ہیں۔ کیونکہ اس طریقہ کے مطابق دونوں خلفاء کے مابین کوئی مدت حائل نہیں ہوتی۔ اسلام اور اہل اسلام کا شیرازہ بکھرنے نہیں پاتا۔ بعد میں آنے والے خطرات کا انالہ ہو جاتا ہے اور امت کے شتر یے ہمارا انتشار پیدا ہونے اور حرص و طمع کے ظہور پذیر ہونے کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔ مگر اس پر اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ یزید

اور سلیمان بن عبدالملک کو ولی عہد بنانے پر صحابہ و تابعین کرام نے اعتراض کیا تھا اگر یہ طریق صحیح ہوتا تو وہ اس پر معترض نہ ہوتے۔ ابن حزم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اعتراض ولی عہد بنانے پر نہ تھا بلکہ اس پر تھا کہ وہ دین و اخلاق کی بنا پر خلافت کے اہل نہ تھے اور علانیہ فساد پیا کرتے تھے۔

ان عقائد خلافت کا دوسرا طریق یہ ہے کہ جب خلیفہ کسی کو نامزد انقضاء خلافت کی وجہ ثانی :- کئے بغیر فوت ہو جائے تو جو شخص خلافت کا اہل ہو اور اس کا کوئی حریتِ مقابل بھی نہ ہو، اسے چاہیے کہ لوگوں کو دعوتِ بیعت دے۔ ایسے شخص کی بیعت کر لینا اور اس کی امامت کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ نے کیا تھا۔ اس ضمن میں ابن حزم حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے فعل سے احتجاج کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :-

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے غزوة تبوک میں یونہی کیا گیا تھا جب حضرت زید بن حارثہ، جعفر بن ابی طالب اور عبد اللہ بن رواحہ اور بعض دیگر شہید ہو گئے تو حضرت خالد نے کسی سے مشورہ کئے بغیر اسلامی جھنڈے کو تقام لیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب پتا چلا تو آپ نے بھی اس کی تائید فرمائی اور تمام مسلمانوں نے بھی اس پر خوشنودی کا اظہار کیا۔

جب خلیفہ کی مرث کے بعد اپنی خلافت کی دعوت دینے والے کی امارت صحیح ہے تو جو شخص منکرات و فواحش کے ظہور و شیوع کے وقت خلافت کا مدعی ہو گا اس کی خلافت کو بھی درست تسلیم کیا جائے گا۔

ابن حزم رقمطراز ہیں :-  
"جو شخص ظہور منکرات کے زمانہ میں خلافت کا دعویٰ لے کر کھڑا ہو تو بر و تعویٰ پر اس کی اعانت ضروری ہے اور اس سے پیچھے ہٹنا درست نہیں کیونکہ یہ ظلمِ تعدی کے ساتھ تعاون کرنے کے مترادف ہے۔"

مشلہ زیر بحث میں افکار ابن حزم کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص خلافت کے شرائط پائے جانے کی بنا پر اس کا اہل ہو اور خلافت کی دعوت لے کر کھڑا ہو تو گو یا وہ بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ کیونکہ اُمت اسلامیہ میں انار کی درست نہیں کہ ان کا کوئی امام ہی نہ ہو۔ لہذا جو شخص بھی امامت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکتا ہو اس کی اطاعت و اطاعت واجب ہے۔ اگر کوئی شخص ناسحق اس کے بعد خلافت کا مدعی ہو تو وہ امام عادل کے خلاف باغی کہلائے گا۔ اور اگر دوسرا مدعی خلافت کسی عام طور سے شائع و ذرائع امر بقیح کا ازالہ کرنا چاہتا ہے تو بھی ایک ایسا امام ہو گا جو آپ اپنی خلافت کی دعوت دے۔ لہذا اگر وہ شرائط خلافت کا حامل ہے تو اس کی اطاعت بھی لازم ہے اور یہ تعاون علی البتر کی وہ تمہ ہے جس کا ذکر کسبت کریم میں پایا جاتا ہے۔ یہ ہیں ابن حزم کے نظریات! اس پر ہم اپنی رائے کا بعد میں کریں گے۔

انقلاب خلافت کے دو طریقے بیان ہو چکے۔ اس کا تیسرا طریقہ انعقاد کا تیسرا طریقہ ہے۔  
 ہے کہ امام کی موت کے بعد خلیفہ کے انتخاب کا معاملہ ایک شخص یا ایک سے زیادہ اشخاص کو سونپ دیا جائے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی موت کے وقت یوں ہی کیا۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

”اس ضمن میں ہمارا نظریہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے اجماع کو تسلیم کرنے سے چارہ نہیں۔ تین رات سے زیادہ انتخاب خلیفہ میں متردد رہتا درست نہیں۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے بیچر دورات سے زیادہ بسر کرنے سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے کہ مسلمان اس سے زیادہ عرصہ تک بلا امام کبھی نہیں رہے اور اس میں مزید اضافہ کرنا ناروا ہے۔“

ابن حزم نے اس آخری طریقہ کے سامنے تسلیم چھکا دیا کیونکہ وہ اجماع صحابہ پر اعتراض نہیں کرتے تھے۔ صحابہ کرام کا اجماع ایک ایسی دینی حجت ہے، جسے اعتراض کی آماجگاہ نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اس سے احتجاج ضروری ہے۔

جہاں تک دوسرے دونوں نظریات کا تعلق ہے ابن حزم بہر حال ان سے احتجاج کرتے ہیں۔ پہلے طریقہ پر اس وقت عمل کیا جائے گا جب خلیفہ کسی کو وئی عہد نامہ دکر دے۔ ابن حزم کی نگاہ میں یہ طریقہ امت مسلمہ کی وحدت کے تحفظ کے لئے بڑا ہی مناسب ہے۔ دوسرا طریقہ اس وقت قابل عمل ہوگا، جب خلیفہ مرحوم نے کوئی عہد نہ کیا ہو۔ اس وقت امامت کا حق واردہ ہر گاہ اپنے آپ کو اس منصب کے لئے پیش کرے بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو۔ اس کی خلافت منعقد ہونے کے بعد بیعت کا مطالبہ کرنے والا باغی کہلائے گا جب تک کہ پہلا خلیفہ عدل و انصاف پر قائم ہے۔

یہ ہیں انعقاد امامت کے بارے میں ابن حزم کے افکار! ان افکار ابن حزم پر تبصرہ :- کے بارے میں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں۔

امراول :- پہلی بات یہ ہے کہ عقدا امامت کے ضمن میں بھی ابن حزم دیگر احکام شریعہ کی طرح ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ ابن حزم نے جب تین امور پر صحابہ کے اجماع کو منعقد سمجھتے دیکھا تو وہ ان سے باہر نکل سکے۔ صحابہ اس بات کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کے بارے میں وصیت فرمائی تھی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے چچیل انقدر صحابہ کو خلیفہ انتخاب کرنے کے لئے مامور فرمایا تھا تاکہ خلیفہ ان میں سے ایک ہو پھر چاروں صحابہ نے یہ معاملہ حضرت عبدالرحمن بن عوف کو تفویض کیا۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ انتخاب امام کا کام ایک شخص کے سپرد کیا جاسکتا ہے اور زیادہ لوگوں کو بھی۔ پھر حضرت علیؓ دعوی خلافت لے کر کھڑے ہوئے اور کوئی صحابی ان پر معترض نہ ہوا بلکہ اکثر نے بیعت کر لی اور انہیں جمہور اہل اسلام کا خلیفہ قرار دیا۔

ابن حزم دیکھ چکے تھے کہ صحابہ نے ان دو بات کی بنا پر عقدا امامت پر اجماع قائم کیا تھا بلکہ ان کی نگاہ میں یہ تمام طریقے انعقاد خلافت کے لئے درست ہیں۔ بلاشبہ ابن حزم کا نقطہ نظر قرین حق و صواب ہے، بجز اتنی بات ہے کہ عقدا امامت میں انہوں نے بیعت کو ملحوظ نہیں رکھا حالانکہ یہ تمام حضرات بیعت کے بعد ہی خلیفہ قرار پائے حضرت ابو بکرؓ نے اگرچہ حضرت عمرؓ کے بارے میں وصیت فرمائی تھی۔ تاہم آپ منصب خلافت پر اس وقت قائم ہوئے جب صحابہ نے آپ کی بیعت کی۔ حضرت عثمان کے بارے میں بھی یہی ہوا۔ حضرت عمرؓ نے چچیل کو مامور فرمایا تھا کہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ بنالیں مگر حضرت عثمان خلیفہ اس وقت بنے جب صحابہ نے آپ کی بیعت کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عہد کو ہم عقدا امامت سے تعبیر نہیں



کر سکتے بلکہ امامت کا انعقاد بیعت سے ہوتا ہے۔ عہد کا مطلب صرف یہ ہے کہ مرحوم خلیفہ ایک شخص کی نشان دہی کر دیتا ہے یا چھ آدمی نامزد کر دیتا ہے اور وہ اپنے میں سے ایک خلیفہ چن لیتے ہیں اس نشان دہی کے بعد خلافت کا انعقاد بیعت سے ہوتا ہے۔

جہاں تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تعلق ہے انہوں نے خود اپنے آپ کو خلافت کے لئے پیش نہیں کیا تھا بلکہ تاریخ اسلام میں مذکور ہے کہ بعض صحابہ نے آپ کو دعوت خلافت دی تھی اور آپ نے اس پر لیک کہا۔ خلافت کا انعقاد اسی وقت نہیں ہو گیا تھا جب آپ نے دعوت قبول فرمائی بلکہ بیعت کئے جانے کے بعد آپ خلیفہ قرار پائے۔

یہی وجہ ہے کہ ہم ابن حزم کی اس رائے کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ خلیفہ سابق کے انتخاب کرنے ہی سے خلافت و امامت کا انعقاد ہو جاتا ہے۔ سفینہ بنی ساعدہ کے واقعہ سے بخوبی عیاں ہے کہ حضرت ابوبکر اس وقت خلیفہ قرار پائے۔ جب حضرت عمر نے اُگے بڑھ کر حضرت ابوبکر سے کہا کہ "یا تھ آگے بڑھائیے تاکہ میں آپ کی بیعت کروں۔" بیعت کی تکمیل ہو جانے پر حضرت ابوبکر امیر المؤمنین اور نائب رسول کے منصب پر فائز ہوئے۔

**امیرئانی متعلق بر انعقادِ خلافت ۱۔** میں جب منکرات کا دور دورہ ہو تو دوسرا شخص اب ابن حزم پر ہمارا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان کی رائے اور خلافت کی دعوت لے سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ سابق ظہور منکرات اور اعلان فساد کی بنا پر خلیفہ نہیں رہے گا کیوں کہ اس میں خلافت کے شرائط کا فقدان ہے گویا امامت کا منصب اب خالی ہے اور دوسرے شخص سے اس کی خانہ پری ممکن ہے جو شخص خلیفہ ثانی سے تعاون کرتا ہے وہ برّو تقویٰ کا معین و مددگار ہے اور جو اس کی اعانت سے قاصر رہتا ہے وہ منکرات کا معاون ہے اور جو منکرات کا مددگار ہے وہ اثم و عدوان کا طرفدار ہے۔

ابن حزم فرض کرتے ہیں کہ دونوں شخص بیک وقت جب دو شخص مدعی خلافت ہوں۔ اپنی اپنی دعوتِ خلافت دے رہے ہیں۔ اندریں حالت وہ یہ نہیں کہتے کہ جس کی اطاعت کرنے والے لوگ زیادہ ہوں وہی خلیفہ حق ہوگا بلکہ تقدیم زمانی کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو شخص ایک لمحہ بھی دوسرے سے قبل دعوتِ خلافت دے گا وہی حاملِ خلافت گا اور دوسرا باقی ہوگا۔ اگرچہ دوسرا اس سے افضل یا اس

کی مثل یا اس سے بہتر ہو۔ جو شخص بھی اس سے نزاع پا کرے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا جائے  
خواہ وہ کوئی ہو۔

جب دو شخص بیک وقت منصب پر فائز ہوں اور اس امر کا پتہ نہ چل سکے، کہ سابق کون  
ہے تو اس پر اٹھے زنی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

جب دو یا دو سے زیادہ اشخاص بیک وقت خلافت کا دعویٰ لے کر اٹھ کھڑے  
ہوں اور ان میں سے سابق کا پتہ نہ چل سکے تو جو شخص زیادہ صاحبِ فضیلت  
اور سیاست دان ہے اسے ترجیح دی جائے اور دوسرے کو اس منصب سے  
الگ کر دیا جائے۔ کیونکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے کہ بڑے تقویٰ پر تقوان کیجئے اور انہم  
عدوان میں کنارہ کش رہئے۔ ظاہر ہے کہ جو زیادہ سیاست دان اور صاحبِ  
عزت و شوکت ہے اس کی اطاعت بڑی شامل ہے۔ اور اس سے قبل  
کسی کی بیعت بھی نہیں ہوتی جسے پورا کرنا ضروری ہو۔ اور اس سے جھگڑنے  
والے کے خلاف نبرد آزما ہونا ناگزیر ہو۔ اگر فضیلت میں دونوں برابر ہوں تو جو  
زیادہ صاحبِ رعب و شوکت ہے اسے مقدم سمجھا جائے۔ اگرچہ فضیلت میں  
کم درجہ ہو بشرطیکہ وہ فرائض و سنن کو ادا کرتا ہو کبار سے احترام کرتا اور صفائے  
کو چھپاتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امامت کا مقصد حسن سیاست اور تنفیذِ احکام کی  
قوت ہے۔ اگر فضیلت و سیاست میں مساوی ہوں تو دونوں میں فرقہ بازی  
کی جائے یا دونوں کو چھوڑ کر کسی اور شخص کو انتخاب کیا جائے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ  
بندوں کو حرج و حقیق میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ حَرَجًا  
حَدِيثِ رَاجِحٌ - (۷۸)

اس نے دین کے بارے میں تمہیں کسی تنگی  
میں مبتلا نہیں کیا۔

اور یہ تو بہت بڑی تنگی کی بات ہے۔

تخصیصِ مطالب :- یہ ہے ابن حزم کا نقطہ نظر ان دو اشخاص کے بارے میں جو بیک وقت

خلافت کا دعویٰ لے کر انھیں ابن حزم کی رائے میں خلافت کا مدار و مناطِ فضیلت و سیاست پر ہے۔ اولین مقامِ سیاست کو حاصل ہے۔ اگر سیاست میں برابری ہو تو صاحبِ فضیلت کو مقدم رکھا جائے کیونکہ وہ دوسرے شخص کے ساتھ سیاست میں مساوی ہے مگر اس کی فضیلت کا پہلو نمایاں تر ہے لہذا فضیلت کی بنا پر اُسے حقِ تقدیم حاصل ہوگا۔ اگر سیاست میں متفادت ہوں تو جو زیادہ سیاست دان ہے اس کو ترجیح دی جائے اگرچہ فضیلت میں اس کا مرتبہ کم ہو۔ بلکہ اگر وہ مستور الحال ہو اور اس کے عیوب نمایاں نہ ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ فرائض و سنن کی ادائیگی میں تعادل شکاری کا ازکاب نہ کرتا ہو کباثر سے کنارہ کش رہتا ہو۔ اس کے صفات لوگوں کی نگاہ سے پوشیدہ ہوں تب بھی وہ قابلِ ترجیح ہے۔ اگر فضیلت و سیاست میں ہم پلہ ہوں تو فیصلہ قرعاً اندازاً کی بنا پر کیا جائے۔

سابقہ بیانات سے یہ حقیقت آشکارا

انقلابِ خلافت میں بیعت کی اہمیت :- ہوتی ہے کہ ابن حزم بیعت کو چنداں

اہمیت نہیں دیتے اور نہ اسے انعقادِ امامت کی اساس قرار دیتے ہیں۔ بلکہ ان کی رائے میں مندرجہ ذیل آیت کی تعبیل کے پیش نظر بیعت رعایا کی اطاعت شکاری کے واجبات میں سے ہے قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

اے ایمان والو! اللہ، رسول اور اصحاب الامر کی اطاعت کیجئے۔ اگر تمہارے درمیان کسی بات میں تنازع پیدا ہو جائے تو اُسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹنا اور بشیر لیکتم اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن  
تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ  
إِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا  
الْأَوْثَارَ (النساء - ۵۹)

ابن حزم کے نزدیک بیعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں تعاون کرنے کے قبیل سے ہے۔

خلفاء راشدین کے احوال کی جستجو کرنے والا شخص اس حقیقت سے آشنا ہے کہ اس دور میں بیعت انعقادِ خلافت کی اساس تھی۔ امام اور امت کے مابین یہ ایک معاہدہ تھا جس کی توثیق و استحکام کے لئے حلف اٹھایا جاتا تھا اور جس کی بناء پر دونوں فریق ایک التزام کی طری میں پروئے جاتے تھے جس کا نفاذ و قیام فریقین پر لازم ہوتا تھا۔ امام لوگوں کو کتاب و سنت پر چلانے کی کوشش

کرتا اور امت رنج و راحت میں اس کی اطاعت کا دم بھرتی۔ بشرطیکہ وہ احکام خداوندی کی نافرمانی نہ کرتا۔ اگر وہ محصیت کا مرتکب ہوتا تو نہ اس کی بات کوئی سنتا اور نہ پیروی کرتا۔

چنانچہ حضرت ابو بکر کی خلافت کا انعقاد بھی بیعت سے ہوا۔ جب انہوں نے حضرت عمر کو دینی مہذبانا چاہا تو صحابہ کو اس سے آگاہ کیا اور اس وقت تک اس معاملہ کو نظر انداز نہ کیا جب تک اس پر اتفاق عام نہ ہو گیا، پھر بعد میں بیعت ہوئی۔

حضرت عثمانؓ کی خلافت کا انعقاد بھی یوں ہی ہوا۔ پہلے نامزدگی ہوئی تھی پھر جو عام صحابہ جمع تھے انہوں نے بیعت کر لی۔

امامت علی کا واقعہ اس امر کا روشن گواہ ہے کہ عقد خلافت میں بیعت اساس کا حکم رکھتی ہے۔ انہوں نے اہل مدینہ سے بیعت لی تھی ان کے پیش رو خلفاء بھی اپنی سے بیعت لیا کرتے تھے۔ اہل مدینہ ہی نے حضرت ابو بکر و عمر و عثمان کی بیعت کی تھی۔ حضرت علی نے اہل مدینہ کی بیعت کو اس لئے کافی سمجھا کہ مدینہ اس وقت اولین صحابہ کا مرکز و مادہ تھا جو فضلاء امت اور اہل اسلام کے ارباب حل و عقد تھے۔ بخلاف ازیں حضرت معاویہؓ اور ان کے ہمنوا تمام مسلمانوں کی بیعت کو ضروری تصور کرتے تھے۔ اس سے انہیں وہ رقتہ ہاتھ آگیا جس سے وہ حضرت علیؓ کی خلافت پر لعنہ زن ہوئے اور طرح طرح کے افعال گھڑنے لگے۔ اور آخر کار خلیفہ عادل حضرت علیؓ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔

بیعت میں اکثر فضلاء امت کی شرکت کافی ہے :-

جب یہ حقیقت عیاں ہو گئی کہ بیعت اجماع صحابہ کرام کے مطابق خلفاء اربعہ کے عہد مبارک میں عقد خلافت کی اساس تھی تو یہ امر بھی نگاہ سے پر نہ رہے کہ فضلاء امت کا انتخاب خلیفہ میں شرکت کرنا بھی ان سے ضروری ہے۔ لہذا ہمیں یہ قول پسند ہے کہ امامت اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک تمام اسلامی بلاد و اعمار کے فضلاء امت خلیفہ کے انتخاب میں حصہ نہ لیں۔ ابن حزم اس قول پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :-

«ایک فریق اس بات کا قائل ہے کہ خلافت اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک تمام بلاد اسلامی کے فضلاء امت اس پر اجماع نہ کریں»

ہیں اس آخری قول سے صرف جزئی سا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں فضلاء امت کے جماع کی شرط عائد کی گئی ہے حالانکہ اس میں دشواری کا سامنا ہوتا ہے، بلکہ بعض اوقات تو یہ ناممکن سا ہو جاتا ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک صرف یہی کافی ہے کہ اکثر فضلاء امت کے شریک بیعت ہونے سے خلافت کا انعقاد ہو جاتا ہے۔ حضرت ابوبکر کی خلافت کے وقت بھی یونہی ہوا۔ کیوں کہ آپ کی بیعت میں صرف اکثر فضلاء امت نے شرکت کی تھی۔ مہاجرین و انصار نے آپ کی بیعت کر لی تھی۔ البتہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ بیعت سے باز رہے تھے۔ حالانکہ ان کا شمار بھی فضلاء امت میں ہوتا ہے اور وہ ان لوگوں میں شامل تھے جنہوں نے مہاجرین کو طغیرایا اور ان کی امداد کی۔ حضرت عمر کی خلافت بھی حضرت سعد کی بیعت کے بغیر تکمیل پذیر ہو گئی۔ اسی طرح حضرت علی کی بیعت میں بھی اکثر فضلاء صحابہ شامل تھے۔

مذکرۃ الصدر بیان ہے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ بیعت میں تمام فضلاء امت کی شرکت ضروری نہیں بلکہ اکثر کا شامل ہونا کافی ہے۔ بات یہ ہے کہ عہد ابوبکر و عمر و عثمان میں فضلاء امت کی پہچان چنداں دشوار نہ تھی کیونکہ وہ صحابہ رسول تھے اور ہر شخص ان سے آشنا تھا۔ حضرت علی کے عہد میں ان کی معرفت حاصل کرنا خاصا دشوار ہو گیا کیونکہ اکثر صحابہ متفرع علاقوں میں جا کر ہیں گئے تھے۔ تاہم اکثر صحابہ مدینہ میں سکونت رکھتے تھے اور انہی کی بیعت سے شہسوار اسلام حضرت علی کی خلافت منعقد ہو گئی۔

عصر صحابہ کے بعد فضلاء امت کی پہچان کوئی آسان کام نہیں۔ تابعین اور بعد کے علماء سے بھی کوئی ایسا طریقہ منقول نہیں جس سے فضلاء امت کی معرفت حاصل کرنے میں مدد مل سکتی ہو۔ اس لئے کہ امامت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد مارت سے شاہی میں تبدیل ہو گئی تھی اور اسے خلافت نبوت کے نام سے یاد نہیں کیا جاتا اگرچہ فضلاء تابعین کے اقوال سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ ان کی نگاہ میں علماء ہی فضلاء امت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر تابعین نے "اولی الامر" کی تفسیر علماء سے کی ہے۔

ان معلومات کی روشنی میں نیز نظم شوریٰ کی بناء پر ہم یہ بات کہنے ابن حزم کی رائے پر تبصرہ۔ میں حق بجانب ہیں کہ فضلاء امت کا تقرر تمام بلاد اسلامی میں سکونت رکھنے والوں کے انتخاب کا ذریعہ منت ہے۔ ہر ملک کے رہنے والے فضلاء امت کے انتخاب میں آزاد ہیں۔ پھر انہی منتخب فضلاء کے ہاتھوں خلافت کا انعقاد ہوتا ہے اور اس ضمن میں بلائید

ان کی اکثریت مطلقہ کو کافی تصور کیا جاتا ہے۔

اس سے یہ امر واضح ہوا کہ مشد زہر نظر بینی فضلائے امت کی بنا پر انعقادِ خلافت پر ابنِ حزم کی یہ تنقید درست معلوم نہیں ہوتی۔ ابنِ حزم اس قول پر تبصرہ کرتے ہیں۔

فضلائے امت کی بنا پر انعقادِ خلافت ایک تکلیف مالا یطاق ہے اور انسان کے بس کا روگ نہیں۔ اس میں بہت ہرج بھی پایا جاتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

”مَا جَعَلْنَا عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (الحج - ۷۸)

تمہیں دین کی بنا پر کسی تنگی میں مبتلا نہیں کیا۔

اس میں تنگی و تکلیف کی کوئی بات نہیں بلکہ طبری وسعت پائی جاتی ہے۔ مسلمانوں کا کوئی نقصان بھی نہیں۔ نیز اس سے عدل و انصاف قائم ہوتا، مسلمانوں میں کامل تعاون کی تنظیم پیدا ہوتی اور اس شوریٰ کا تحقق ہوتا ہے جس پر اسلامی حکومت کا انحصار ہے۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

أَمْوَهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (شوریٰ - ۶۸) وہ اپنے امور شوریٰ سے طے کرتے ہیں۔

عقدِ امامت کے بارے میں ابنِ حزم کے

ولی عہد نامزد کرنے کے نقصانات :- اختیار کردہ دونوں نظریات اسلامی معاشرہ

کے لیے حد خطرناک ہیں۔ دونوں میں فساد پیدا ہونے اور نااہل کے منصبِ خلافت پر فائز ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔

امرا دل :- امرا دل یعنی خلیفہ سابق کے کسی کو ولی عہد بنانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ خلافت وراثت

میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ شرق و غرب میں اموی خلافت وراثت پر مبنی تھی۔ ابنِ حزم

اسی بات پر زحمت غور و فکر گزارا کرتے تو اس نظریہ کو قبول کرنے میں انہیں تردد ہوتا

اور اسے خطرناک تصور کرتے۔ کیونکہ یہ نظریہ صرف وراثت ہی پر منتج نہیں ہوا بلکہ اس

سے دو عظیم خطرات نے جنم لیا۔

پہلا خطرہ :- پہلا خطرہ یہ ہے کہ سابق خلیفہ بعض اوقات ایسے شخص کو ولی عہد بنا تا جو صغر سنی ضعف

قوت یا فسق و فساد کی بنا پر خلافت کا اہل نہیں ہوتا تھا۔ اس دور کے سلاطین و ملوک

شاہانہ اور سرفازندہ زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ قوت، وحشت اور رعب و شوکت کے اعتبار سے کوئی مقام نہ رکھتے تھے بلکہ نسلاً بعد نسل ان کی طاقت کمزور ہوتی چلی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ ان کی سلطنت کا شیرازہ بکھر جاتا اور نوکر چاکر تخت شاہی پر شکنجہ ہو جاتے۔ عنان سلطنت پر لوندی غلاموں کا قبضہ ہو جاتا۔ ابن حزم یہ سب کچھ دیکھ کر اسے تاریخ کے اوراق میں قلمبند کر چکے تھے۔ مزید برآں ولی عہد نامزد کرنے کی کوئی دینی بنیاد نہیں۔ نہ عمل صحابہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ اس بدعت کی ایجاد کا سہرا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سر ہے۔

دوسرا خطرہ :- ولی عہد نامزد کرنے کا دوسرا نقصان یہ ہے کہ اس سے استبداد کو نشہ ملتی اور اسلامی حکومت کا عنصر جوہر یعنی شوریٰ کا عدم ہو کر رہ جاتا ہے۔ قرآن میں وارد ہے

۱۰. اَمْرُكُمْ شُورٰی بَيْنَهُمْ ۗ اَلَمْ یَسْمَعُوْا اَنْ یَّسْئَلُوْا اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ فَاِنْ کَانَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لَشَیْءٌ یَّخْتَفِیْ عَلَیْہِمْ اِنْ کَانَ مِنْ عِنْدِہِمْ شَیْءٌ لَّیَسْئَلُوْا اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ ۗ

لوگوں کو نظر انداز کر دیا۔

شوریٰ کے رخصت ہو جانے سے مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا اور وہ تعاون ہی باقی نہ رہا جس کی طرف وہ آیت دعوت دیتی ہے جس کے ساتھ ابن حزم بار بار استشہاد کرتے ہیں اور وہ یہ ہے۔

تَعَاوَنًا عَلٰی الْبُرُوْاۃِ وَالتَّقْوٰی وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلٰی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ۔ (المائدہ - ۲)

ظاہر ہے کہ کسی کے حکم سے مجبور ہو کر جو تعاون کیا جاتا ہے وہ اس رفاقت و اعانت کی طرح نہیں جو کسی مجبوری کے بغیر آزادانہ طور سے کی جائے۔ مثلاً سپاہی اگر میدان جنگ میں اطاعت شعاری کا ثبوت دیتا ہے تو وہ مجبور ہے۔ حکومت کے ساتھ تعاون دراصل یوں ہوتا ہے کہ سیاسی امور مشورہ سے طے کئے جائیں۔ اور باہم تبادلہ افکار کیا جائے یہی وجہ ہے کہ آنحضرت کو پنجاب اللہ مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے :-

وَشَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلٰی اللّٰهِ

ان سے پیش آمدہ امور میں مشورہ کیجئے، جب آپ کوئی کام کرنے پر تامل جائیں تو خدا پر بھروسہ کیجئے

(آل عمران - ۱۵۹)

العقائد خلافت سے متعلق ابن حزم کا دوسرا نظریہ :- ابن حزم نے اتفاق و خلافت کے بارے میں جو دوسرا



پہلو اختیار کیا ہے وہ بھی وجہ اول سے کچھ کم خطرناک نہیں۔ بلکہ اسے تو انارکی سے تعبیر کرنا موزوں تر ہے۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ جو شخص بھی خلافت کا دعویٰ لے کر کھڑا ہو جائے اور وہ شرائط خلافت کا حامل ہو تو اس کی خلافت کا انعقاد صرف دعویٰ کی بنا پر ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو ہر شخص کا دعویٰ ہوتا ہے کہ اس میں خلافت کے شرائط پائے جاتے ہیں۔ پھر بن حزم کا یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ جو شخص دوسرے سے ایک لمحہ بھی پیشتر خلافت کا دعویٰ دار ہو گا، اس کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگرچہ بعد میں خلافت کا دعویٰ لے کر اٹھنے والا اس سے زیادہ موزوں ہو۔ ابن حزم اس سے ایک قدم اگے بڑھ کر یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر فضائل امت بھی دوسرے کے دعویٰ کو تسلیم کر لیں گے تو وہ گتہ کار ہوں گے۔ غالباً اس حدیث پر اعتماد کرتے ہیں۔

مَنْ جَاءَكُمْ وَأَمْرُكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ  
وَاحِدٍ يُبَيِّنُ لَكُمْ قَوْلَ جَمَاعَتِكُمْ  
فَاتَّبِعُوهُ  
جب تم ایک امیر کے تحت امن و سکون کی زندگی  
بسر کر رہے ہو اور کوئی شخص آکر تمہارے شیرازہ کو منتشر  
کر دینا چاہے تو اسے قتل کر دو۔

مگر ان کا اعتماد اس باب میں ایک ایسی بات پر ہے جو اعتماد کے قابل نہیں ہے۔ حدیث کا مطلب تو یہ ہے کہ جب مسلمان ایک امیر کی ماتحتی میں کام کر رہے ہوں اور دوسرا ان میں تفریق پیدا کرنا چاہے تو اسے قتل کر دو۔ مگر سوال یہ ہے کہ صرف دعوت دینے سے وہ کیونکر امیر بن گیا۔ یہ تو بڑی اذکھی بات ہے۔

ابن حزم کا نقطہ نظر اموی خلفاء اور اپنے عہد و عہد کے حالات پر مبنی تھا۔ وہ یہ بھول گئے کہ ان کا عہد و عہد اسلامی تاریخ کا بدترین دور تھا۔ آپ کے عہد میں متعدد اموی اشخاص اٹھے جو سب کے سب خلافت کے دعویٰ دار تھے اور کبھی اپنے آپ کو امیر المؤمنین کہتے تھے۔ وہ دوسروں کے خلافت نصاریٰ تک سے مدد لیتے تھے۔ اور اس پر طرہ یہ کہ یہ سب کچھ ایک مجدد و عرصہ میں ہوا۔ اسلامی سلطنت تیس تیس نہیں ہو گئی اور مسلمانوں میں خانہ جنگی کا ظہور ہوا۔ دانشمندیوں کی عبرت پذیری کے لئے یہی کافی ہے۔

## صحابہ میں فرق مراتب

ابن حزم نے صحابہ کے فرق مراتب پر ایک نا صبیحت کا اہتمام اور ابن حزم - خاص رسالہ تحریر کیا۔ یہ رسالہ بعینہ کتاب الفضل میں موجود ہے۔ ہم اس کے شتملات کی تفصیل بیان نہیں کرنا چاہتے۔ ہمارا مقصود صرف یہ ذکر کرنا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ - جن کو ابن حزم صحابہ میں شمار کرتے ہیں - کا مقام ابن حزم کی نگاہ میں کیا ہے؟ ابن حزم امویوں کے طرفدار تھے اور شرق و غرب میں امویوں کی دونوں خلفائوں (خلافت بغداد و خلافت اندلس) کو درست تصور کرتے تھے۔ ابن حزم کا خیال ہے کہ اموی خلفاء و حکام اندلس میں سب سے بڑھ کر تھے۔ ان کے دور سلطنت میں اندلس نے بڑی ترقی کی۔ اور غریب پھلا پھولا۔ جب اموی حکومت کا چراغ گل ہو گیا تو مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا اور وہ سیاسی اضطرابات کا شکار ہوئے۔ آخر کار دشمنان اسلام نے جو پہلے ہی ایسے موقع کی تاک میں تھے۔ اسلامی حکومت کو برباد کر لیا۔ حمایت بنی امیہ کے جرم

سطح استاد سعید افغانی نے یہ رسالہ شائع کیا اور مقدمہ میں تفصیلاً ابن حزم کے حالات تحریر کئے رسالہ کی تصحیح ضبط نصوص اور اس میں ذکر کردہ رجال و اشخاص کی تاریخ انہوں نے بڑی عرق ریزی سے مرتب کی۔ یہ رسالہ بعینہ کتاب الفضل کی جلد چہارم میں موجود ہے اور صفحہ ۱۱۱ سے شروع ہوتا ہے۔ یہ تو اتنی و توارد اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ کتاب الفضل دراصل چند رسائل کا مجموعہ ہے۔ ہر رسالہ کا ایک خاص جدا گانہ موضوع ہے۔ بعد میں ابن حزم نے چاہا کہ ان رسائل کو ایک کتاب میں جمع کر دیں۔ چنانچہ ان کی جمع و تالیف کے بعد اسے کتاب الفضل کا نام دیا جو اس کے اصل کی طرف شیعہ ہے۔ ان فصل کے معنی اس ٹکڑے کے ہیں جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے جسے کھجور کا درخت ایک جگہ سے اکھاڑ کر دوسری جگہ بویا جاتا ہے۔ ان جدا گانہ رسائل کے مجموعہ کو بعد از ترتیب و تہذیب اس نام سے موسوم کیا جس سے اس کی اصلی حالت کی طرف اشارہ ہوتا ہے (مصنف)

میں ابن حزم پر یہ بہتان طرازی کی گئی کہ آپ ناصبی ہیں اور حضرت علیؑ اور ان کی اولاد سے عداوت رکھتے ہیں۔ دراصل مذکورہ میں ایسی تصریحات موجود ہیں جن سے اصل حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے اور پتا چل جاتا ہے کہ ابن حزم کے فیصلہ کی اساس کیا چیز تھی۔

ابن حزم فرقرہائے مختلفہ اور ان کے علماء کے اقوال

افضل الامت کون ہے؟ :- نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد امت میں افضل ترین کون ہے۔

۱۔ بعض حضرت علیؑ کو افضل سمجھتے ہیں۔

۲۔ بعض حضرت عمرؓ بن خطاب کو۔

۳۔ بعض جعفر بن ابی طالب کو۔

۴۔ اور بعض حضرت ابوبکرؓ کو۔

حضرت ابوبکرؓ کی افضلیت اکثر علماء کا مذہب ہے۔ ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں داؤدین خلفت اصیہانی کا قول نقل کرتے ہیں۔

”انبیاء علیہم السلام کے بعد لوگوں میں سب سے افضل صحابہ رسول ہیں صحابہ میں

سے افضل تر مہاجرین اولین ہیں۔ پھر اولین انصار کا مرتبہ ہے پھر ان کے

بعد کے لوگ میں کسی مخصوص شخص کے بارے میں نہیں کہہ سکتا کہ وہ اپنے طبقہ میں

سب سے افضل تھا۔ متقدمین میں سے بعض علماء اسی کے قائل تھے۔ یوسف بن

عبداللہ بن عبدالبر نے متعدد مرتبہ یہ بات کہی کہ ان کا قول اور عقیدہ بھی یہی ہے

اس نظریہ میں اشخاص کی بجائے طبقات کی تفصیل کا ذکر کیا گیا ہے۔ کیونکہ ہر طبقہ کا

ایک خاص مقام ہے اور ہر صحابی اپنی جگہ افضلیت و عظمت کا حامل ہے۔ مگر ابن حزم اس نظریہ سے

متفق نہیں حالانکہ اس کی بنا پر تفصیل شخصی کے تنازعات سے نجات ملتی ہے کیونکہ شخصی تفصیل سے

اس صحابی کے طبقہ کے دوسرے لوگوں کی توہین و تحقیر کا پہلو نکلتا ہے۔

ابن حزم کی رائے میں رسول اللہؐ کے بعد اہل بیت المؤمنین کا مرتبہ ہے۔ ان کے قریب

قریب خلیفہ الرسول حضرت ابوبکر صدیقؓ کا مقام ہے پھر حضرت عمرؓ کا اس کے بعد یکے بعد دیگرے

وہ چیدہ دیگر زیدہ صحابہ کا نام بنام تذکرہ کرتے ہیں۔

ذکر کردہ صحابہ کی عظمت و فضیلت کا اظہار کرنے کے بعد دیگر  
افضیلت کا معیار :- صحابہ کی فضیلت جانچنے کے لئے وہ ایک معیار مقرر کرتے  
 ہیں تاکہ کسی پر ظلم زیادتی نہ ہو اور ایک ہی ترازو میں سب کو تول جائے۔  
 وہ فضیلت کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں :-

۱۔ خصوصی فضیلت۔

۲۔ فضیلت بنا پر عمل۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں بھی انسان شریک ہیں کیونکہ خصوصی فضیلت خدا  
 کا عطیہ ہے اور اس کے بارے میں خدا سے کوئی محاسبہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے فلاں کو  
 فضیلت کیوں عطا کی۔ خصوصی فضیلت کی مثال وہ عظمت و جلالت ہے جو خدا نے ملائکہ کو بخشی۔  
 انبیاء کو آفاذ آفرینش ہی سے دوسروں سے افضل پیدا کیا۔ مکہ کو دیگر شہروں کے مقابل میں فضیلت  
 عطا کی۔ ماہ رمضان دوسرے مہینوں کے مقابل میں افضل ہے۔ ناقہ صالح دوسری اونٹنیوں  
 سے بڑھ کر تھی۔ وغیرہ وغیرہ۔

فضیلت کی دوسری قسم جزائے اعمال میں زیادتی پر مبنی ہے۔ اس کے جانچنے کے لئے  
 بروز قیامت اعمال کو وزن کیا جائے گا جس کے اعمال صالحہ کا پلٹا دزنی ہو گا وہی دوسروں کے  
 مقابل میں افضل قرار پائے گا۔ اسباب تریح سات امور ہیں :-

۱۔ تریح اعمال پر مبنی ہوگی مثلاً قرائت و نوافل مکمل طور پر ادا کئے گئے ہیں۔

۲۔ اعمال میں خلوص یا عدم خلوص کی بنا پر مثلاً اعمال میں تود و نمائش کی آمیزش ہو۔

۳۔ رتبہ کی بنا پر باریں طور کہ کوئی شخص حقوق و واجبات کو ادا کرتا اور منہیات سے باز رہتا  
 ہو۔ واجبات کی ادائیگی میں سب کو یکساں تصور کرتا ہو اور ان میں کسی تقدیم یا تاخیر کا  
 قائل نہ ہو۔ یا تو اس سے ماضی میں کبیرہ کا صدور نہ ہوا ہو۔ اگر ہوا تو اس سے توبہ کر چکا ہو۔

۴۔ تریح زمانہ کے اعتبار سے بھی ہوگی۔ مثلاً ایک شخص کسی مخصوص نماز کے واجبات کو ادا کرتا ہو  
 جیسے صلاہ اسلام میں صحابہ کرام نے کفار کی اذیت پر صبر سے کام لیا تھا یا قحط سال کا زمانہ ہو  
 اور وہ اس زمانہ کے واجبات دینی ادا کرنے میں قاصر نہ ہو۔ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری  
 کرتا اور فریاد چاہنے والوں کی فریاد دہی کرتا ہو۔

۵۔ تریح عمل کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً دو شخص واجبات کے ادا کرنے میں برابر ہوں۔

مگر ایک نفل زیادہ پڑھتا ہو۔

۴۔ تزجیح حکم کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص ایسے مقام پر واجات ادا کرتا ہو جہاں ان کی ادائیگی دشوار ہے۔ یا اس جگہ میں تقدس و طہارت پائی جاتی ہو۔  
۷۔ اضافت و نسبت کے لحاظ سے بھی فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً نبی کی رفاقت و معیت میں شرعی اعمال بجالانا اور اس کی محبت سے مستفید ہونا بلکہ

انبیاء کے بعد ازواجِ النبئی کا مرتبہ و مقام۔ ابن حزم فضیلت کے معیار و مدار کی تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انبیاء کے بعد ازواجِ النبئی کا مرتبہ ہے۔ کیونکہ ان میں خصوصیت کے دونوں اسباب موجود ہیں۔

(۱) خدا کی عطا کردہ خصوصیت (۲) کثرت عبادت۔

پہلی فضیلت کی بنیاد یہ ہے کہ خداوند کریم نے ان کو ازواجِ النبئی بنانے کے لئے منتخب کیا اور انہیں خصوصیت کے قرب و جوار میں رہنے کی سعادت بخشی۔

دوسری فضیلت کی حامل اس لئے ہمیں کہ وہ عبادت گزار، نیک اور صبر کرنے والیاں تھیں ان کے اعمال بھی سب سے زیادہ تھے۔

خلاصہ کلام فضیلت کے دونوں اسباب جمع ہو گئے اور وہ عمل صالح اور خدا کی عطا کردہ خصوصیت ہے۔

تمام مردوں اور عورتوں پر اہانت المؤمنین کی فضیلت ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ازواجِ النبئی انہیں سے بھی افضل ہیں۔ انہیں کی ہر بیوی آپ کی نعت جگر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا پر فضیلت رکھتی ہے۔ انہیں کے ارشادِ گرامی کہ فاطمہ زمانہ بھیر کی عورتوں کی سردار ہیں۔ تشریح کرتے ہوئے ابن حزم لکھتے ہیں کہ

”حدیث نبوی کے الفاظ پر غور کرنا چاہئے۔ ظاہری الفاظ کا تقاضا ہے کہ اس میں حضرت فاطمہ کی سیادت کا ذکر ہے نہ کہ فضیلت کا۔ بخلاف ازین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق جو حدیث وارد ہوئی ہے اس میں صراحتاً فضیلت کا ذکر ہے“

ارشاد نبوی ہے :-

”وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى سَائِرِ النِّسَاءِ  
كَفَضْلِ الشَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ“  
حضرت عائشہ عورتوں پر یوں فضیلت رکھتی  
ہیں جیسے شوربائیں بھگوٹی ہوئی روٹی باقی  
کھانوں سے افضل ہے۔

بیادت اور فضل دو الگ چیزیں ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ حضرت فاطمہ آنحضرتؐ  
کے گھر میں جنم لینے کی بنا پر سب عورتوں کی سردار ہیں۔ گویا بیادت شرف و مجد کے  
قبیل سے ہے نہ کہ فضیلت کے باب سے۔ لہذا دونوں حدیثوں میں سرے  
سے کوئی تضاد ہی پایا نہیں جاتا۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

یہ ہیں ابن حزم کے انکار  
تفضیل أزواج النبی میں ابن حزم سے اختلاف :- آراء ابن حزم نے بیادت

فضل کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے میں اسے سمجھنے سے قاصر ہوں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے توجہ و نسب پر فخر کرنے سے منع فرمایا تھا اور واشگاف الفاظ میں اپنی بیٹی سے کہ دیا  
تھا کہ میں عذاب خداوندی کو تجھ سے باز نہ رکھ سکوں گا۔ لہذا یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آپ بیادت  
سے دینی شرف و مجد کے علاوہ کچھ اور مراد لیتے ہوں اور آپ کی نگاہ میں اس کا مفہوم تقویٰ کی  
بنا پر فضیلت حاصل کرنے کے علاوہ کوئی چیز ہو۔ یہ امر محتاج بیان نہیں کہ حضرت فاطمہ نے عمیر  
نبوت میں تربیت پائی تھی اور آپ کی گود میں پلیں، بڑھیں۔ لہذا یہ بے حد ضروری ہے کہ  
آپ کامل ترین دینی اخلاق کی حامل ہوں گی تاکہ مطلق عورتوں کے لئے آپ کی ذات منورہ  
بننے کے قابل ہو۔ آپ کو جو فضیلت دیگر خواتین پر حاصل ہے۔ اس کی وجہ عمل کے سوا اور کچھ  
نہیں۔ جس حدیث میں حضرت عائشہ کی فضیلت کا ذکر ہے اس میں یہ مذکور نہیں کہ آپ تمام  
خواتین یہاں تک کہ حضرت فاطمہ کے مقابل میں بھی افضل ہیں جن کے بارے میں حضرت عائشہ  
نے فرمایا تھا کہ وہ دوسری عورتوں کی طرح گالیاں بھی نکالتی ہیں۔

میں اس ضمن میں ابن حزم کا ہمتا نہیں ہوں اور ان کے اس قول کو حاکمیت بنو امیہ اور مخالفت  
شیعہ پر محمول کرتا ہوں۔ کیونکہ شیخہ حضرت علیؑ و فاطمہؑ کی فضیلت کے قائل ہیں۔ ابن حزم نے یہ ثابت

کرنا چاہا کہ یہ دونوں اولین فضیلت کے حامل نہ تھے بلکہ اس دور میں ابن سے افضل لوگ بھی موجود تھے۔ حضرت فاطمہ کی فضیلت پر شیوہ کو بڑا فخر ہے ابن حزم کہتے ہیں کہ جلد ازواج النبیٰ ان پر فضیلت رکھتی تھیں۔

ابن حزم حضرت فاطمہ کی افضلیت میں متردد ہیں۔ مگر ایک عجیب بات جو عمر کی جانب منسوب ہے بڑی آسانی سے قبول کر لیتے ہیں حالانکہ اس بات کی حضرت عمر کے احوال و اعمال سے کوئی مناسبت ہی نہیں۔ حضرت عمر کی جانب یہ قول منسوب ہے۔

« حضرت ابوبکر، حضرت معاویہ سے بہتر اور افضل تھے مگر معاویہ شرف و سیادت میں ان پر فوقیت رکھتے تھے۔

بلاشبہ حضرت عمر کے منہ سے یہ الفاظ صادر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حضرت عمر سیادت کو نسب پر مبنی قرار نہ دیتے تھے۔ بلکہ ان کی نگاہ میں سیادت و شرف کا معیار عمل ہے۔ ادا پس حضرت عمر وہ شخصیت تھے کہ جب ابوسفیان، بلال اور عمار رضی اللہ عنہم نے دروازہ کھٹکھا یا تو بلال اور عمار کو اجازت دے دیتے ہیں مگر ابوسفیان کو شرف بازیابی نہ بخشا۔ چھلا آپ یہ کیونکر کہہ سکتے تھے کہ معاویہ سیادت میں ابوبکر پر فوقیت رکھتے ہیں۔ حضرت عمر دین و اخلاق کے اس سے زیادہ حریف تھے کہ وہ ایک ایسی بات کہتے جس سے کسی شخص کو یہ وہم گذرنا کہ جو لوگ دور جاہلیت میں رئیس سمجھے جاتے تھے وہ اسلام میں بھی رئیس ہیں یہاں تک کہ وہ نقل و سیادت میں حضرت ابوبکر سے بھی متسامد ہوتے ہیں۔ بے شک سردار حضرت ابوبکر ہی تھے مگر ابن حزم حمایت بنی امیہ کی دھن میں بڑی آسانی سے ایک ایسی روایت کو بھی قبول کر لیتے ہیں جو منسوب الیہ یعنی حضرت عمر ایسے صاحب بصیرت و فراست کے اخلاق کے بھی خانی تھی۔

ابن حزم ازواج النبیٰ کے بعد ابوبکر کو افضل الامت تھے۔  
قراردیتے اور ان کو حضرت علی پر بھی

فوقیت دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے حضرت علی کی نسبت جہاد میں زیادہ حصہ لیا تھا۔ مگر اور مدنی زندگی میں حضرت ابوبکر و عمر نے زبان و عمل کے ساتھ جہاد کیا تھا۔ بخلاف انہیں حضرت علی نے مدینہ میں صرف تلوار سے جہاد کیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ جہاد لسان و بحث و یرقان تقابل سیف و سان سے کم درجہ نہیں ہے۔ ابن حزم یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر حضرت علی سے زیادہ علم رکھتے تھے پھر اسے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ انحضرت



کے بعد حضرت ابوبکرؓ صرف اڑھائی سال زندہ رہے اور حضرت علیؓ تیس برس۔ اڑھائی سال کا مقابلہ جب تیس سال سے کیا جائے تو حضرت ابوبکر کے فائدہ کی روایات کا تناسب حضرت علی سے بڑھ جاتا ہے۔ ابن حزم پھر اس کے درپے اثبات ہوتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت علی سے بڑے قاری اور متقی تھے۔ آپ نے اپنے اقارب میں سے کسی کو عامل نہ بنایا، جب کہ حضرت علیؓ نے اپنے چچا حضرت عباسؓ کی اولاد کو والی بنایا تھا۔ یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت علیؓ کی نیت صدقہ دینے میں بڑھ کر تھے۔ نیز حضرت ابوبکرؓ سابق الاسلام بھی تھے۔

**حضرت ابوبکرؓ و علیؓ کے عہد و عہد کا موازنہ :-** حضرت ابوبکرؓ حضرت علیؓ کے

مقابلہ میں بڑے سیاست دان تھے۔ بلاشبہ یہ درست ہے مگر اس سے بڑھ کر ابن حزم حضرت معاویہ کی غلطیوں کا ذمہ اور حضرت علیؓ کو ٹھیراتے ہیں حالانکہ حضرت معاویہ نے مسلمانوں میں تفریق پیدا کی تھی اور ان کا شیرازہ منتشر کر دیا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں اپنا خیال حامل صدیقِ مقال بیان فرماتے ہیں :-

”حضرت ابوبکرؓ نے فارس و روم کی گردنیں جھکا دیں۔ ان کی سرحدیں سکڑ کر رہ گئیں۔ جہنم سے سرنگوں ہو گئے۔ اطرافِ ارضی میں اسلام کا بول بالا ہوا۔ کفر و راہل کفر رسوا ہو گئے۔ مسلمانوں کا فقر و فاقہ رخصت ہو گیا، جو ذلیل تھے معزز ہو گئے، فقیروں نے غنی ہو گئے۔ ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن گئے۔ تڑن پڑھنے لگے اور دینِ اسلام کا فہم و شعور حاصل کیا۔“

حضرت علیؓ کے عہدِ خلافت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”حضرت علیؓ کا دورِ خلافت صدیقی خلافت کے عین برعکس تھا۔ مسلمانوں کا شیرازہ بکھر گیا، باہم ایک دوسرے کو قتل کرنے اور ان کے سینوں کو نیزوں سے چیرنے چھاڑنے لگے۔ ہزاروں مسلمان موت کے گھاٹ اتار دئے گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے دور میں کافروں کی ایک بستی بھی فتح نہ کی جاسکی بلکہ انہوں

نے مسلمانوں کے مفتوحہ علاقے واپس لے لئے۔ اہل اسلام میں وہ انتشار پھیلنا

کہ وہ آج تک ایک پلیٹ فارم پر اکٹھے نہ ہو سکے۔

جے شک ابن حزم کی یہ بات درست ہے مگر اس کی ذمہ داری حضرت معاویہ اور ان کے اعران و انصاریہ پر عائد ہوتی ہے۔ اس میں حضرت علی کی سیاست و انی کا کوئی قصور نہیں۔ بلکہ ان کا عہد صدیقی دور کے مقابلہ میں شرف و شہرت سے لبریز تھا۔ اگر حضرت ابو بکر میر معاویہ کے زماؤ تک زندہ رہتے اور مرتدین کے ساتھ اسی طرح شدت کا برتاؤ کرتے جیسے انہوں نے کیا تھا تو حضرت معاویہ اور ان کے والد آپ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے۔ مگر اصلیت یہ ہے کہ صدیقی عہد خلافت عمر ابو عبیدہ خالد سعد بن ابی وقاص اور ان انصار کرام کا دور تھا جنہوں نے دین اسلام کی نفرت و تائید کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا تھا اور فتح مکہ کے دن اسلام لانے والوں یا ان کی اولاد میں سے کوئی ان کا مخالفت نہ تھا۔

اس شراب انگیزی کے ذمہ دار وہ لوگ ہیں جنہوں نے صاحب حق (حضرت علی) کے خلاف بغاوت نہیں کی بلکہ مخالفت حق کا ارتکاب کیا تھا۔ چونکہ حضرت ابو بکر اور حضرت علی کے عہد و عہد کے مابین بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا ان کا موازنہ بے سود ہے۔ اس مخالفت کی ذمہ داری حضرت معاویہ اور ان کے رفقاء کے کندھوں پر ہے جنہوں نے باطل پر آپ کی حمایت کی۔

باہمی موازنہ سے ابن حزم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ صحابہ کرام کی انصافیت کی ترتیب :- حضرت ابو بکر افضل الامت تھے۔ اسی طرح وہ حضرت عمر فاروق کی انصافیت ثابت کرتے ہیں، یہاں تک کہ ہم ابن حزم کے ہمنوا ہیں اگرچہ حضرت علی کے خلاف بعض عباراتوں سے ہمیں اختلاف ہے۔ ابن حزم شیخین (حضرت ابو بکر و عمر) کی انصافیت کے بارے میں دو ٹوک فیصلہ کرتے ہیں جس سے ہمیں بھی اختلاف نہیں۔ پھر حضرت عثمان و علی کے مابین موازنہ کرتے اور اس میں توقف سے کام لیتے ہیں۔

فرماتے ہیں :-

”ہمارے جی میں یہ بات آتی ہے اگرچہ ہم اسے حتمی اور قطعی نہیں کہہ سکتے اور اس کی خلاف ورزی کرنے والے کو خطا کا تراوی نہیں دیتے اور وہ یہ سہلے حضرت عثمان“

حضرت علی سے افضل تھے۔ واللہ اعلم۔ اس تردّد کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں اکابر کے فضائل باہم قریب قریب ہیں؟

یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ابن حزم حضرت علی کے مقابلہ میں حضرت عثمان کی افضلیت کا صحیح فیصلہ صادر نہیں کرتے۔ بلکہ حضرت عمر فاروق کے بعد مہاجرین میں سے کسی کی افضلیت دوسروں کے مقابلہ میں بیان نہیں کرتے۔  
وہ فرماتے ہیں:-

”حضرت عمر فاروق کے بعد ہم مہاجرین اولین کی فضیلت مطلقہ کے قائل ہیں مگر ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں افضل نہیں کہتے۔ مثلاً حضرت عثمان بن عفان و عثمان بن مظعون و علی و جعفر و حمزہ و طلحہ و زبیر و مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہم کا بن عورت و فیہم رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ پھر ان کے بعد بیعت عقبہ والوں کا مرتبہ ہے۔ پھر اہل بدر پھر مختلف غزوات میں شرکت کرنے والے۔ جو غزوات پہلے وقوع پذیر ہوئے ان میں شرکت کرنے والے بعد کے مجاہدین سے افضل ہیں صلح حدیبیہ تک یہی ترتیب ہوگی۔ ذکر کردہ تمام مہاجرین و انصار کے متعلق جاری رائے یہ ہے کہ یہ سب مومن صالح تھے یہ ایمان و ہدایت پر فوت ہوئے یہ سب جنتی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی جہنم میں داخل نہ ہوگا۔“

**ابن حزم ناصبی نہ تھے:-** اس اقتباس سے دو باتوں کا پتا چلتا ہے  
اول یہ کہ ابن حزم ازواج النبی اور شیخین کی افضلیت ثابت کرنے کے بعد صحابہ کی افضلیت میں کوئی ترتیب قائم نہیں کرتے۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ غزوات النبی جس ترتیب کے مطابق وقوع پذیر ہوئے، ان میں شرکت کرنے والوں میں بھی فضیلت کی وہی ترتیب ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ بدری صحابہ اعداء والوں سے افضل ہیں اور یوں تو فضیلت سب میں پائی جاتی ہے اور بیعت الرضوان میں شمولیت کرنے والے صحابہ تک سب قطعی جنتی ہیں۔ بعد میں آنے

دلوں کا مرتبہ اس سے کم ہے اداان کے متعلق کوئی قطعی نص موجود نہیں کہ وہ جنتی ہیں اور دوزخ میں نہیں جائیں گے۔

ان بیانات سے روز روشن کی طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ ابن حزم حضرت علی سے عداوت نہیں رکھتے تھے اور نہ وہ ناصبی تھے، جو حضرت علی اور ان کی آل کے دشمن ہوتے ہیں۔ البتہ شیعوں کے ساتھ آپ کا رویہ بڑا متفردانہ تھا۔

---

## فقہ ابن حزم

ابن حزم کے امتیازی انکار:- فقہ ابن حزم کا ایک جداگانہ انداز ہے۔ ابن حزم کے بعض فقہی انکار فقہ ہائے اربعہ میں ملتے ہیں نہ کسی دوسری فقہ میں اکثر حالات میں ان کے امتیازی انکار منقولات کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں ہم ایسے انکار کی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

- ۱- ایک شخص جو مرض الموت میں مبتلا ہے اس کو تصرفات کا حق اسی طرح حاصل ہے جیسے تندرست آدمی کو دونوں میں کوئی فرق نہیں۔
- ۲- عورت اپنے خاندان کے مال سے صدقہ کر سکتی ہے۔
- ۳- جب وصیت میں کسی کا نقصان ہوتا ہو یا گناہ کی موجب ہو تو قاضی اسے کالعدم قرار دے سکتا ہے۔
- ۴- قاضی فوت شدہ شخص کی وصیت کسی غیر وارث قریبی کے حق میں ایک خاص حد تک نافذ کر سکتا ہے۔

وصیت واجبہ کے ضمن میں ابن حزم کا اعتماد اسی قانون پر ہے۔ ہم آگے چل کر اس کی تشریح کریں گے کیونکہ یہ ہمارے قانون کی اس جزو کے لئے اصل و بنیاد کا حکم رکھتا ہے۔

ابن حزم طہارت کے ایک اہم مسئلہ میں جمہور فقہاء کے خلاف ہیں۔ وہ جنبی، جیصن دار اور نفاس والی عورت کے لئے قرآن کا چھونا اور پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں۔ بے وضو کے لئے تلاوت قرآن تو بالادنی جائز ہوگی۔ فقہاء اس کی حرمت میں جتنے دلائل پیش کرتے ہیں ابن حزم ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ عزیزک ایسے مسائل بہت سے ہیں ہم آگے چل کر ان کے بعض منفرد نظریات بیان کریں گے۔

ابن حزم کا طریق استنباط ائمہ اربعہ سے مختلف ہے۔ اس نقطہ نگاہ کے پیش نظر ذرا

ہے کہ وہ کن ایسے مسائل میں منفرد تھے جو فقہائے اربعہ کے خلاف ہیں۔ بلکہ بعض ایسے مسائل سے بھی اختلاف رکھتے تھے جو تقریباً جماعی ہیں۔

ابن حزم کا نقطہ نظر ائمہ اربعہ سے صرف فقہی فروعات ہی میں مختلف نہیں بلکہ استنباط کے طرز و منہاج میں بھی ان کی راہ الگ ہیں۔ ائمہ اربعہ کا اعتماد استنباط مسائل میں کتابی سنت اجماع اور قیاس پر ہے البتہ قیاس کے بارے میں مختلف الخیال ہیں۔ بعض کا زاویہ نگاہ تنگ ہے بعض وسعت پیدا کرتے ہیں۔ امام شافعی قیاس سے آگے نہیں بڑھتے امام ابو حنیفہ قیاس کے ساتھ ساتھ عرت و استحسان کا دروازہ بھی کھول دیتے ہیں۔ امام مالک مصالح مرسلہ اور سدا الذرائع کے قائل ہیں اور اس طرح فقہ کا ایک کبھی خشک نہ ہونے والا چشمہ کھول دیتے ہیں۔ ابن حنبل کا طرز و انداز امام مدینہ امام مالک کے لگ بھگ ہے۔ مگر امام حنبل صحابہ ایک ایسے دور میں منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئے تھے۔ جب احادیث رسول اور اقوال صحابہ و تابعین کتابوں میں مدون ہو چکے تھے۔ منقول و ماثور فقہ کے یہ مجموعے قیاس و رائے سے بے نیاز کر دینے والے تھے۔ تاہم امام احمد نے اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا اور اسے بند نہ کیا۔ ان کے اجتہاد میں رائے و قیاس کا بڑا دخل تھا اور ان کی رائے کا دامن بڑا وسیع تھا۔ یہ ہیں ائمہ اربعہ کے مناجع و مسائل! اختلاف ازیں ابن حزم کا اعتماد کتاب و سنت اور اجماع پر ہے۔ وہ صراحتاً یہ بات کہتے ہیں کہ کسی شخص کی تقلید کرنا ہر ما نہیں خواہ وہ صحابی ہی کیوں نہ ہو۔ ہم آگے چل کر اس پر تبصرہ کریں گے۔ اس کے برعکس چاروں ائمہ اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور مالک نے بھی یوں ہی فرمایا۔ امام شافعی نے اپنی کتاب کتاب الرسالہ میں اس کی تائید کی۔ امام احمد بھی اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں اور انہی پر ان کی فقہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

ابن بیان مات سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ابن حزم کا طرز استنباط ائمہ اربعہ کے مناجع سے مختلف تھا۔ آپ کی فقہ کو فقہ ظاہری سے موسوم کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ ظواہر کتاب و سنت پر اعتماد کرتے ہیں اور ان کے علل تلاش نہیں کرتے تاکہ دیگر مسائل کو ان پر قیاس کیا جائے جیسا کہ ائمہ اربعہ کی فقہ کا انداز ہے اور انہی اصولوں پر ان کی فقہ مبنی ہے۔ اس کے برعکس فقہائے اربعہ خصوصاً کوٹ پڑھتے اور ان سے احکام اخذ کرتے ہیں۔ پھر اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ

نصوص سے علت کا استخراج کرتے ہیں اور جہاں وہ علت پائی جاتی ہے وہاں وہی حکم جاری کر دیتے ہیں۔ اس طرح علت میں عموم پیدا ہو جاتا ہے اور جہاں نص نہیں ہوتی وہاں بھی اس کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے۔ اس کی حیثیت اس فقہی قیاس کی ہو جاتی ہے جس پر فقہاء اربعہ کا تعامل ہے اور ان کے نزدیک وہ بدیہیات میں سے ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر ایک مسادی اور مماثل کا حکم دوسرے مشابہ و مماثل کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔

اس کے برخلاف ابن حزم براہ راست نصوص سے احکام اخذ کرتے ہیں اور ان میں علت تلاش نہیں کرتے۔ اسی لئے ان کے طرز استنباط کو منہاج ظاہری یا فقہ ظاہری سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب ہم فقہ ظاہری کی مختصر تاریخ قلمبند کرتے ہیں۔



## فقہ ظاہری کا ظہور اور سز میں ائمہ اہل سنت کی طرف انتقال

فقہ ظاہری میں ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف جو بغداد میں سکونت  
داؤد بن علیؒ - پذیر تھے اور نسیباً اصہبانی تھے ابن حزم کے پیش رو تھے۔ آپ کی ولادت  
سن ۲۸۷ یا ۲۸۸ء میں ہوئی۔ آپ تلامذہ امام شافعی اور آپ کے اکثر اصحاب سے رمل  
چکے تھے۔ امام شافعی سے آپ کو بڑی عقیدت تھی۔ ان کے فضائل پر آپ نے ایک کتاب  
بھی تصنیف کی۔ اپنے زمانہ کے محدثین سے استفادہ کیا۔ بغدادی محدثین کے سامنے  
زانوئے ادب تہ کیا۔ اور طلب علم میں دوسرے شہروں کی سیاحت کی۔ نیشاپور کے محدثین  
سے بھی استفادہ کیا۔ آپ بڑے فصیح اللسان قوی الحجّت اور حاضر جواب تھے۔ اپنے معتقدات  
کے اعلان میں کسی سے مرعوب نہ ہوتے۔ خطیب بغدادی تاریخ بغداد میں لکھتے ہیں :-  
"ہمیں محمد بن عبدالحافظ نے بتایا کہ انہوں نے ابو عمر دمشقی کی یہ تحریر پڑھی  
کہ میں نے داؤد بن علی اصہبانی کو سنا وہ اسحاق بن راہویہ کی تردید کر رہے  
تھے۔ حالانکہ میں نے اس سے قبل اور بعد کسی شخص کو نہ دیکھا کہ ان کے رعب  
کی بناء پر ان کی تردید کر سکتا ہو۔"  
حاضر جواب ہونے کے ساتھ ساتھ آپ بڑے دانشمند اور صاحب فہم و شعور بھی تھے  
ایک معاصر نے ان کی شان میں کہا تھا۔  
"كَانَ عَقْلُهُ كَأَكْبَرُ مِنْ عِلْمِهِ" "تہ  
(ان کی عقل ان کے علم سے زیادہ تھی)۔"

تہ تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج ۸ ص ۳۷۰ تہ تاریخ بغداد از خطیب بغدادی ج ۸ ص ۳۷۱۔

چونکہ اپنے معتقدات پر کامل یقین تھا لہذا وہ دانشمند ہونے کے باوجود یہ کہا کرتے تھے کہ قرآن حادث اور مخلوق ہے۔ نیشاپور میں آپ علانیہ اس عقیدہ کا اظہار کرتے تھے۔ امام احمد بن حنبل کو جب اس بات کا پتا چلا آپ اس وقت بوڑھے ہو چکے تھے واؤد ابھی نوجوان تھے۔ امام احمد نے اسے سخت ناپسند کیا کیونکہ یہ وہی بات تھی جس کی مخالفت میں آپ قید و بند کی صعوبتیں جھیل چکے تھے۔ واؤد آپ کے سامنے زانوئے ادب نہ کرنا چاہتے تھے۔ لہذا جب بنو داؤد آئے تو اس رائے کا اظہار نہ کیا تا کہ امام احمد سے مل کر استفادہ کر سکیں۔ واؤد امام احمد کی ملاقات کے حیلے بہانے تلاش کرتے رہے۔ امام احمد اس سے گریزاں رہے۔ واؤد نے امام مومنون کے بیٹے صالح کے توسط سے آپ سے ملنا چاہا۔ صالح نے اپنے والد سے بات کی اور ان کے لئے اجازت طلب کی۔ آپ نے دریا نیت فرمایا اس شخص کا نام کیا ہے؟ صالح نے کہا اس کا نام داؤد ہے۔ آپ نے فرمایا وہ اصیہانی ہے؟ صالح طحال دینا چاہتے تھے مبادا آپ ملنے سے انکار کر دیں۔ مگر امام احمد ایسے شخص سے بالکل ملاقات کے خواہاں نہ تھے۔ آپ بار بار پوچھتے اور کہہ دیتے رہے یہاں تک کہ پتا چل گیا کہ وہ واؤد بن خلف ہے۔ فرمایا محمد بن یحییٰ نے میری طرف تحریر کیا ہے کہ وہ قرآن کو مخلوق کہتا ہے لہذا میرے پاس نہ آئے۔ صالح بولے وہ اس سے انکار کرتے ہیں۔ مگر امام احمد کو انکار کی وجہ معلوم تھی کہ وہ اخفائے حقیقت ہے۔ آخر کار آپ نے فرمایا محمد بن یحییٰ کی بات زیادہ سچی ہے اسے آنے کی اجازت نہ دیجئے۔

ان کی قوت گویائی اور جرأت کی بناء پر ابوزرعر فرماتے ہیں:-

«اگر وہ اہل علم کی طرح ایک خاص دائرہ تک محدود رہتے تو اپنی قوت گویائی کے بل بوتے پر اہل بدعت کا خاتمہ کر دیتے مگر وہ حد سے آگے بڑھ گئے»

واؤد بن علی بڑے عابد و زنا ہدار مستقی تھے۔

واؤد بن علی کے اخلاق و عادات :- اس کے ساتھ ساتھ وہ بڑے قانع تھے

اور تھوڑے مال پر بسر اوقات کرتے تھے۔ وہ ہدیہ جات واپس کر دیا کرتے تھے اور فرط زہد کی بناء پر انہیں قبول نہیں کرتے تھے۔ ایک مرتبہ اراکین سلطنت میں سے کسی نے ان کی

خدمت میں ایک ہزار درہم بھیجے تاکہ اس سے اپنی حالت درست کر لیں۔ آپ نے ان کو غلام کے ہاتھ واپس کر دیا اور اسے کہلا بھیجا کہ جس شخص نے تجھے یہ درہم دئے تھے اسے کئے گا کہ آپ نے مجھے کس نگاہ سے دیکھا آپ کو میرے فقر و فاقہ کا کیا پتا تھا کہ یہ درہم بھیجنے کی رحمت گوارا کی۔  
 داؤد بن علی تواضع و انکسار کا پیکر تھے۔ علم و عبادت کی بنا پر دوسروں پر فخر کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ عابد اپنی کثرت عبادت کو فخر و غرور کا ذریعہ بناتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض عبادت گزار کو غرور میں دنیا اور لوگوں پر بھی بازی لے جاتے ہیں اور ان کی عبادت کے پس پردہ کبر و غرور کے جذبات پوشیدہ ہوتے ہیں۔ مگر داؤد ایسے مغرور لوگوں میں سے نہ تھے ایک معاصر ان کے بارے میں رائے زنی کرتا ہوا کہتا ہے۔

”میں نے داؤد بن علی کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ان کی شان تواضع و انکسار کسی مسلمان میں نظر نہ آئی۔“

داؤد نے شافعی فقہ کا مطالعہ کیا۔

**فقہ شافعی سے نصوص شرعیہ کی طرف رجوع ہے۔** امام شافعی کی کتابیں پڑھیں

ان کے اصحاب و تلامذہ اور محدثین احباب سے استفادہ کیا۔ تھوڑا عرصہ فقہ شافعی کے وابستہ فرائض کے بعد بصدہ تحریم و تکلیف اسے خیر یاد کہا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ صرف نصوص ہی شریعت کا ماخذ و مصدر ہیں۔ دین اسلام میں علم کا حصول صرف نصوص سے ہوتا ہے اور بس بقیاس کو باطل قرار دیا اور اسے ناقابل اجتماع قرار دیا۔ جب ان سے کہا گیا کہ امام شافعی قیاس کو حجت تصور کرتے ہیں پھر آپ نے قیاس کو کیوں ترک کیا؟ انہوں نے کہا کہ میں نے ابطال استحسان کے بارے میں امام شافعی کے دلائل دیکھے غور کرنے سے معلوم ہوا کہ ان سے قیاس کا بطلان بھی ثابت ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسی طرح وہ قیاس کا بطلان کرتے ہیں جس طرح امام شافعی استحسان کو باطل قرار دیتے۔ اس سے آپ کو سنت کی راہ دکھائی دے گی۔ علم حدیث وہ بحر غار ہے جس میں فقیہ کو ضرورت کی ہر چیز مل جاتی ہے۔ پھر آپ زیادہ تر احادیث سے احتجاج کرنے لگے ان کی تصنیفات احادیث نبویہ سے بہتر ہیں اور ان میں فقہ بھی ہے۔ خطیب بغدادی ان کی تصانیف کے بارے میں کہتے ہیں۔

لے تاریخ بغداد۔

”آپ کی تصانیف میں حدیث نبوی کا ذخیرہ بہت زیادہ ہے اگرچہ آپ سے روایت بہت کم کی گئی ہے“

اس امر پر علماء کا اجماع ہے کہ ظواہر نصوص سے احتجاج کرنے والے داؤد بن علی تھے۔ خطیب بغدادی لکھتے ہیں۔

داؤد پہلے شخص تھے جنہوں نے ظواہر نصوص سے احتجاج کیا۔ تو لا قیاس کی نفی کی اور فعلاً سے اپنانے پر مجبور ہوئے۔ اس کا نام انہوں نے دلیل رکھا۔

ہم اس موقع پر یہ نہیں بیان کرنا چاہتے کہ داؤد بن علی نے قیاس پر مبنی فقہ سے کس حد تک احتجاج کیا تاہم ہم لوگ سو توفیق سے کہہ سکتے ہیں کہ آپ نصوص میں علت تلاش کر کے ان کے حکم میں عزم پیدائیں کرتے تھے کہ جہاں وہ علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائیگا۔ بلاشبہ بعض مسائل میں آپ نے مجبوراً قیاس پر عمل کیا تھا مگر وہ علت پر مبنی نہ تھا بلکہ اس ضمن میں آپ نے ایک مسلک اختیار کیا تھا جو نصوص ہی کے لگ بھگ تھا ہم آگے چکالنے موقع پر بیان

داؤد بن علی کی تصانیف احادیث

داؤد بن علی سے عدم روایت کے اسباب۔ نبویہ سے برتر شخص کیونکہ آپ

کی فقہ عام شکل و صورت کے اعتبار سے ایک ایسی فقہ تھی جس کا خیر نصوص سے اٹھایا گیا تھا اور وہ اپنی مخصوص ہیئت و صورت کے لحاظ سے فقہ الحدیث تھی۔ مگر ان کے عابد شب زندہ دار اور ثقہ ہونے کے باوجود علماء نے ان سے بہت کم روایت کی ہے عدم روایت کے دو اسباب ہیں :-

عدم روایت کی پہلی وجہ :- اس کا پہلا سبب یہ ہے کہ آپ قیاس کو بالکل تسلیم نہیں کرتے اور اس طرح جمہور فقہاء بلکہ ائمہ حدیث مثلاً احمد بن حنبل اسحاق بن راہویہ دیگر ائمہ حدیث و فقہ کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔

دوسری وجہ :- ان سے عدم روایت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ قرآن کو حادث قرار دیتے تھے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے تھے کہ جنی اور حائفہ قرآن کو چھو سکتے بلکہ اس کی تلاوت بھی کر سکتے ہیں۔ حالانکہ جمہور فقہاء اس کے خلاف ہیں اور اس پر طرہ یہ کہ داؤد بن علی نے اس عقیدہ کا اظہار اس عصر و عہد میں کیا جب علماء قرآن کو مخلوق کہنے والے

کو بدعتی قرار دینے میں یک زبان تھے۔ درج ذیل بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بغداد میں بھی اس عقیدہ کا اظہار کیا تھا۔ اگرچہ امام احمد سے استفادہ کرنے کی خاطر ان سے یہ عقیدہ چھپانا چاہا۔  
تاریخ بغداد میں مرقوم ہے:-

”مجھے ابو سعید البرزقی نے بتایا کہ میں ایک روز چند بیرونی اشخاص کے ساتھ داؤد بن علی کے صحن میں بیٹھا تھا۔ آپ سے قرآن کے بارے میں سوال کیا گیا تو وہ بولے جس قرآن کے بارے میں وارد ہے ”لَا يَكْفُرُونَ إِلَّا الْمُطَّكِرُونَ“ وہ تو مخلوق نہیں۔ البتہ جو قرآن ہمارے یہاں دنیا میں موجود ہے وہ مخلوق ہے اور حائضہ اور جنینی اسے ٹھوسکتے ہیں۔“

ابن حزم کی تصانیف کے مطالعہ سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ان کی رائے میں حائضہ اور جنینی قرآن کو ٹس کر سکتے ہیں مگر وہ قرآن کو مخلوق نہیں کہتے۔ بلکہ قطعی اور حتمی طور پر اسے غیر مخلوق قرار دیتے ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن حزم کا تعلق داؤد بن علی سے وہ نہ تھا جو شاگرد استاد اور تابع و متبوع کا ہوتا ہے۔ جملات انہوں نے حریت نگاہ نظر سے پہرہ درتھے۔ داؤد کے ہمتا بھی ہوتے اور ان کی مخالفت بھی کرتے۔ باوجودیکہ دونوں کے مسلک منہاج میں کوئی فرق نہیں اور دونوں ایک ہی مرتبہ علی پر وارد ہوتے اور اس سے اپنی پیاس بجھاتے ہیں۔

داؤد بن علی اور شیخ ابوسعید البرزقی :-  
داؤد بن علی کی مساعی جمیلہ سے ظاہری فقہ عالم موجود ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی اس کی تائید و حمایت کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ داؤد و اشکات الفاظ میں اپنے افکار و آراء بیان کرتے تھے اور اقوال جمہور کے دائرہ میں محدود و مقید نہیں رہتے تھے۔ آپ مجالس مناظرہ بھی منعقد کرتے اور ان میں خالص کتاب و سنت کی دعوت دیتے تھے۔ اجماع کو شرعی مسائل کی اساس قرار دیتے تھے۔ نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ شیخ ابوالحسن کوفی کے استاذ محترم ابوسعید البرزقی تشریف لائے اور داؤد سے پوچھا کہ امہات الاولاد کو فروخت کرنے (جو لوٹیاں ہاں بن چکی ہوں) کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ داؤد کہنے لگے روا ہے۔ کیونکہ استقرار

حل سے قبل ان کی بیع کے جواز پر اجماع قائم ہو چکا ہے لہذا یہ اجماع تبھی ٹوٹ سکتا ہے جب اس کے خلاف بھی کوئی ایسا ہی اجماع ہو۔

ابرزعی نے فرمایا استنقارِ محل کے بعد اور وضعِ محل سے قبل ان کی فردِ خلگی کی ممانعت پر اجماع منقہ ہو چکا ہے۔ لہذا اس اجماع سے تمک واجب ہے اور اسے کسی دوسرے اجماع ہی کی بنا پر چھوڑا جاسکتا ہے۔

ابرزعی نے داؤد پر یہ اعتراض بھی کیا تھا کہ آپ تقلید کو مطلقاً ممنوع قرار دیتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ہر عربی دان کو عام اجازت دیتے ہیں کہ وہ ظواہر کتاب و سنت سے استدلال کرے یہاں تک کہ عوام کا لانا نام کو بھی براہِ راست کتاب و سنت سے اخذ و احتیاج کرنے کی جرأت پیدا ہوتی ہے۔

اس جرأت آموزی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر شخص فقہ بن بیٹھا اور بہت سے لوگ اپنے عقائدِ فاسدہ کی تائید میں ظواہرِ فصوص سے احتجاج کرنے لگے۔ خوارج ہی کو دیکھئے یہ بھی زحمت غور و فکر گوارا کئے بغیر ظواہرِ الفاظ سے استدلال کرنے لگے ہیں۔

کیا اجماع کے خلاف داؤد بن علی کا قول معتبر ہے یا نہیں :- ان نظریات کا نتیجہ

یہ ہوا کہ علماء ان کی زندگی میں اور ان کی موت کے بعد ان کے مسلک کے خلاف ڈٹ گئے اکثر علماء ان کے خلاف جمہور کے انکار کو خاطر میں نہ لاتے تھے یہاں تک کہ ان کی رائے میں اگر داؤد کا مسلک کسی مسئلہ میں دیگر علماء سے مختلف ہو تو اس سے اجماع کے منقہ ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابن سبکی ذکر کرتے ہیں کہ اس میں تین اقوال ہیں۔

پہلا قول :- پہلا قول تو یہ ہے کہ داؤد اور ان کے اتباع کی مخالفت معتبر ہے خواہ ان کا قول مبنی برنص ہو یا ان کی مخالفت اس مخالفت۔ نص کی عدم موجودگی کی بنا پر جو جس سے وہ استنباط کرتے ہیں۔

دوسرا قول :- دوسرا قول یہ ہے کہ ان کی مخالفت یہ کار ہے اور اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا امام الحرمین اسی کے قائل ہیں۔

تیسرا قول برائین الصباح کہتے ہیں کہ داؤد بن علی کے اتباع کی مخالفت معتبر ہے اور اس کی موجودگی میں اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ بشرطیکہ ان کی مخالفت قیاس میں نہ ہو۔ جیسا کہ قول قیاس صلی کے معارض ہو تو اس کی پروا نہ کی جائے گی بلکہ

مسلمک داؤد کے متعلق علماء کی رائے کچھ بھی ہو۔ اس میں داؤد بن علی کی تصانیف :- مشہور نہیں کہ یہ مذہب شرق و غرب میں زندہ و تابندہ رہا۔ داؤد نے بہت سی کتابیں تصنیف کی تھیں جو ان کے نوید و لائل و براہین پر مشتمل تھیں اور ان میں فقہی مسائل کے ذمعات کے متعلق ان کے اذکار و آراء بھی مندرج تھے۔ ان آراء کی اساس انہوں نے اپنے وضع کردہ اصولوں پر رکھی تھی۔ ظاہر ہے کہ کتابیں بذات خود ایک نہ مٹنے والے آثار ہیں۔ کسی مسلک کے اتباع و اعوان رخصت ہو جلتے ہیں مگر کتابیں باقی رہتی ہیں یہ نگرانی اعمال کا ایک دائمی ریکارڈ ہے اور علماء کی ایک زندہ و جاوید یادگار ہے جو دنیا میں باقی رہتی ہے۔

مشہور اعترافات کے تیز و تند طوفان میں داؤد کے مذہب کو صرف ان کی تصانیف ہی نے زندہ نہ رکھا بلکہ ان کے لائق فرزند ابوبکر محمد بن داؤد ان کی جانشینی کے فرائض ادا کرتے اور مسلک ظاہری کی طرف دعوت دیتے رہے۔ انہوں نے فقہ ظاہری کے اس ترکہ کو جو حدیث، نبویہ کا ایک ایسے دور میں اکرام و احترام تھا جب کہ ہر طرف آراء، فقہین اور تقریبات مذہبیہ کی گرم بازار تھی، مزید برآں وہ اس دور میں بھی حریت فکر و نظر کے علم بردار تھے جب کہ اہل مذاہب تقلید کی چار دیواری میں گھر گھر گھسٹتے اور کسی ایک مذہب سے وابستہ ہونے بغیر کتاب و سنت کے دائرہ میں نہ آتے تھے۔

بنابریں تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں ظاہری مسلک نے بلاد شرق میں بڑا فروغ پایا۔ یہاں تک کہ حسن التقاسیم کے مصنف کو کہنا پڑا۔

"چوتھی صدی ہجری میں فقہ ظاہری بلاد شرق میں چوتھے فقہی مکتب خیال کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس کے علاوہ تین فقہی مذاہب شافعی، حنفی اور مالکی تھے۔ گویا شرق میں چھ مکتب کی نسبت ظاہری فقہ کا زیادہ چرچا تھا۔"



پانچویں صدی ہجری میں قاضی ابن ابی یعلیٰ المتوفی ۵۸۰ھ آئے تو حنبلی مسلک کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ چنانچہ ظاہری فقہ نے رخت سفر باندھا اور حنبلی فقہ نے اس کی جگہ لے لی۔ جن دنوں ظاہری مسلک سرزمین مشرق میں بڑا نمایاں تھا اس دور میں بڑے بڑے جید علماء پیدا ہوئے جو افکارِ اسلامی میں بیش بہا اضافہ کا موجب ہوئے اور انہوں نے ایسے آراء کو پیش کرنے کی سعادت حاصل کی جو کتاب و سنت کے چشمہ صافی سے ماخوذ تھے۔

جب مشرق میں ظاہری فقہ کا چراغ گل ہو گیا اور اس کی جگہ ظاہری فقہ اُندلس میں نہ حنبلی مسلک نے لے لی تو اندلس میں اسے بڑا عروج حاصل ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اندلس میں اس کو فروغ دینے والے ابن حزم تھے جن کے قلم و زبان میں بڑی طاقت تھی۔ جب مشرق میں ظاہری فقہ نے قاضی ابن ابی یعلیٰ کے ہاتھ ٹکست کھائی تو ابن حزم مغرب میں بڑے زور و اطر بقیہ سے اس کی ترویج و اشاعت میں حصہ لینے لگے۔ ابن ابی یعلیٰ اور ابن حزم دونوں زبردست فقیہ تھے اور ایک ہی دور کی یادگار تھے۔ ابن ابی یعلیٰ ۵۵۶ھ میں فوت ہوئے جب کہ ابن حزم ۵۴۶ھ میں اپنے رب سے جا ملے۔ یہ دونوں اصحاب ایک ہی زمانہ میں جمیائے۔ جب ظاہری فقہ کا ستارہ مشرق میں غروب ہوا تو امین اسی وقت مغرب میں اپنی تابانی و درخشانی کے جوہر دکھانے لگا۔ ابن حزم اس کے محافظ تھے جو اس کی حمایت و حفاظت کا فریضہ بڑی مستعدی سے انجام دیتے تھے۔

اب سوال یہ ہے کہ ظاہری فقہ کیوں کو نقل مکانی ظاہری فقہ کیونکر اندلس پہنچی؟ کر کے مشرق سے مغرب میں پہنچ گئی؟

اگرچہ مغرب میں ظاہری فقہ کی چنداں گرم بانٹاری نہ تھی تاہم سرزمین اندلس میں اس کی تخم ریزی ہو چکی تھی۔ بلکہ داؤد کی زندگی ہی میں ان کا مسک و منہاج اندلس کی طرف منتقل ہونا شروع ہو گیا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں قرطبہ کے ممتاز علماء کی ایک جماعت علمی استفادہ کے پیش نظر عازم مشرق ہوئی۔ ان میں سے بعض علماء امام احمد اور ان کے معاصر داؤد بن خلف سے ملتے تھے۔

ان میں سے تین علماء وہ تھے جو ظاہری نہ تھے تاہم ان کے انکار و آراء بڑی حد تک اہل ظاہر سے ملتے جلتے تھے۔ مثلاً وہ اپنے انکار کو حادینت نبویہ اور اقوال و آثار سے استنباط کرتے تھے۔ انہوں نے ظاہری فقہ سے یہ بات اخذ کی تھی کہ کسی فقہی مذہب کے پابند نہ تھے۔

اور براہ راست کتاب و سنت سے استفادہ کرتے تھے۔ ان تین علماء کے اسماء گرامی یہ ہیں:-

۱- یحییٰ بن یحییٰ

۲- ابن واصلح

۳- اور قاسم بن اصبغ تھے۔

دونوں اول الذکر علماء نے مشرق کی طرف اس وقت رخت سفر باندھا جب کہ داؤد ابھی بقید حیات تھے۔ تیسرے عالم یعنی قاسم بن اصبغ ان کے شاگرد تھے اور انہی کی ہجواری کردہ راہ پر گامزن ہوئے، ہم ان کا مختصر حال بیان کرتے ہیں۔

ابن حزم یعنی بن غلد اور ان کی تعانیف کی مدح و ستائش میں رطب اللسان یعنی بن غلد رہا کرتے تھے۔ وہ یہاں تک کہتے تھے کہ اسلام میں ایسی کوئی کتاب کبھی

تالیف نہیں ہوئی۔ وہ ان کی تفسیر کو ابن جریر کی تفسیر پر ترجیح دیتے تھے۔ یعنی سرزمین مشرق میں وارد ہوئے اور امام احمد سے ملے تھے۔ امام مومنون آپ کے بڑے مداح تھے ان کا علم انہی کی طرف منتقل ہوا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ یحییٰ داؤد سے بھی ملے ہوں گے۔ کیونکہ جب امام احمد ان کی ملاقات ثابت ہے تو داؤد سے بھی ملاقات ہوئی ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اکابر سن و سال میں ایک دوسرے کے برابر یا لگ بھگ تھے۔ امام احمد کی ولادت ۲۲۰ھ میں ہوئی ایک روایت کے مطابق داؤد بھی اسی سال پیدا ہوئے۔ لہذا یحییٰ فقہ ظاہری سے آشنائی پیدا کی ہوگی اگرچہ اس کے پابند ہونے کا اعلان نہیں کیا تھا۔

جب یحییٰ مراجعت فرما کر اندلس آئے تو وہاں پہنچ کر فقہ کی ایک جدید قسم کا پیرا اٹھایا۔ اندلس میں فقہی معلومات کا دائرہ مالکی فقہ تک محدود تھا۔ بلکہ اندلسی لوگ مالکی فقہ کے علاوہ دیگر مکتبہ ہائے فقہ سے آشنا بھی نہ تھے۔ جب یحییٰ مشرق کی سیاست سے لوٹے تو اپنے ساتھ مشرق و مغرب کا نو علم اور حدیث نبوی کا عظیم ذخیرہ ہمراہ لائے۔ ان کی تشریح اور سی سے اندلس مالکی فقہ کے دائرہ سے باہر نکل کر دارالحدیث بن گیا۔ پھر وہاں فقہ شافعی نے رواج پایا۔

یحییٰ نے بڑا دشوار گزار راستہ اختیار کیا تھا۔ اس کے نتیجے میں ان کو بعض معاصر علماء کے ہاتھوں بڑی تکلیف کا سامنا ہوا۔ اندلس میں اختلافی مسائل اور انوکھی غیر مانوس احادیث پر نیشل جو کتب وہ

لائے تھے۔ ان کا وجود بعض اندلسی علماء پر بڑا ناگوار گذرا۔ انہوں نے سلطان وقت کو بھی ان کے خلاف آمادہ کیا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و احسان سے ان کو بچا لیا۔ ان کی مساعی جمیلہ رنگ لائیں۔ اندلس میں حدیث کا علم پھیل گیا۔ یقینی نے وہ روایات لوگوں کو سنائیں اور فقہاء کے اختلافی مسائل سے ان کو آشنا کیا۔

کثرت احادیث و اسانید سے وہ مواد تیار ہوا جس سے فقہ ظاہری کا خمیر اٹھا اور اس سرسبز و شاداب خطہ ارضی میں اس مسلک کی تخم ریزی ہوئی۔

بقی مجتہد تھے انہوں نے بہت سے مسائل میں اجتہاد سے کام لیا۔ وہ کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ ابن حزم نے اپنے رسالہ میں جو علماء اندلس کے ذکر و بیان شتمل ہے اس کی تشریح کی ہے۔ ہم نے اس رسالے کا کچھ حصہ نقل کر دیا ہے، خصوصاً وہ حصہ جس میں یسعی کا ذکر پایا جاتا ہے۔ ہم نے اس جگہ تفصیلاً نقل کیلئے جہاں ہم نے ابن حزم کے شیوخ و اساتذہ ادراندہ سے علمی ماحول پر روشنی ڈالی ہے، بقی نے ۱۲۷ھ میں وفات پائی۔

یہ امام حافظ ابو عبد اللہ محمد بن وضاح بن بزیغ تھے۔ ان کا دادا عبد الرحمن ابن وضاح - الدراخل کا مولیٰ تھا۔ ابن وضاح یسعی بن محمد کے معاصر تھے۔ انہوں نے بھی یسعی کی طرح مشرق کی بیاضت کی اور علم حدیث مشرق سے مغرب کو لائے۔ یہ دونوں قرطبہ میں سکونت پذیر تھے۔ ان دونوں کے تعلقات باہم بڑے ناخوشگوار تھے۔ دونوں کے تلامذہ بڑی کثرت سے تھے۔ ابن وضاح کے مشہور تلامذہ یسعی کی مجلس میں حاضر نہیں ہوا کرتے تھے۔ بہت کم فقیہ ایسے تھے جو دونوں اکابر کی مجلسوں میں حاضر ہوتے ہوں۔ ابن وضاح حدیث نبوی کا بڑا اہتمام کرتے تھے یہاں تک کہ انہیں قرطبہ کا محدث شمار کیا جاتا تھا۔ البتہ ان میں یسعی ایسی جامعیت اور وسعت علمی نہیں پائی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یسعی پر شک کیا کرتے تھے۔ ابن حزم نے یسعی کی طرح ان کی مدح و ستائش نہیں کی۔

بہر حال حدیث نبوی کی نشر و اشاعت کی بناء پر ابن وضاح نے اندلس میں فقہ ظاہری کی بنیاد رکھ دی تھی کیونکہ اس فقہ کا اعتماد کلیتہً نصوص شرعیہ پر ہے۔ ابن وضاح ۳۸۶ھ میں

سلفی الطیب ج ۶ ص ۱۱۳ طبع ارناعی ترجمہ یسعی بن محمد

لے مقصد البند -

نوں سال کی عمر میں فوت ہوئے۔

قاسم بن اصبغ - کانام قاسم بن اصبغ بن عمر بن یوسف ہے۔ قاسم کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنہوں نے علم حدیث و آثار کے لئے سرزمین اندس میں جگہ ہموار کی۔ اور اس طرح فقہ ظاہری کی بنیاد رکھی۔ انہوں نے علم حدیث یعنی بن مخدہ اور ابن وضاح سے حاصل کیا تھا انہوں نے مشرق کی سیاحت بھی کی تھی۔ عراق میں داخل ہو کر علماء سے ملے۔ انہی علماء میں ابن تقیبہ اور الکامل کے مصنف المبرج بھی تھے۔ محدثین سے علم حدیث کا بھی استفادہ کیا۔ نقل کیا گیا ہے کہ یہ جب ۲۸۶ھ میں عراق آئے تو چند روز قبل امام ابو داؤد صاحب السنن نے وفات پائی تھی۔ انہوں نے ابو داؤد کی طرز پر حدیث کی ایک کتاب تالیف کی۔ اور اپنے اساتذہ سے حدیث کی تخریج کی پھر اس کا اختصار کیا اور اس کا نام المجتبیٰ رکھا۔ یہ کتاب سات جلدوں میں ہے اس میں ۱۶۹۰ مسند احادیث درج ہیں۔

ابن اصبغ نے بھی احادیث احکام کے ساتھ بڑا اعتناء کیا تھا اور اس طرح فقہ ظاہری کی بنیاد رکھی۔ آپ نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی۔

ذکر گزردہ تینوں اشخاص اور ان کے تلامذہ و

اندلس میں ظاہری فقہ کی تخم ریزی - رفقائے سرزمین اندس میں احادیث رسول فقہاء اربعہ کی فقہ اپنے مشرقی اسفار و ہاں کے علماء اور ان کے مذاہب کی نشر و اشاعت اور تشہیر کی بنا پر فقہ ظاہری کا سنگ بنیاد رکھا۔ بعد میں ایسے علماء منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئے جو علانیہ ظاہری فقہ کو اپنانے لگے۔ ان میں اندلس کے ایک عظیم ترین قاضی اور وہاں کی ایک ممتاز ترین اور قوی الاثر شخصیت قاضی منذر بن سعید البلوطی تھے اب ہم قاضی موصوف کا کچھ حال بیان کرتے ہیں:

منذر بن سعید اندلس کے بڑے خطیب تھے۔ زرخ کا وفد جلیفہ  
منذر بن سعید البلوطی - ناصر کے دربار میں حاضر ہوا تو مندر نے وہاں تقریر کی۔ ان کے بعد ابوعلی تقالی الامالی کا مصنف کھڑا ہوا اور بڑی گونج دار آواز میں تقریر کی۔ قاضی مندر کھڑے ہوئے اور فی البدیہہ اور فصیح و بلیغ تقریر کی کہ بڑے بڑے انشا پرداز بھی ایسی تقریر نہیں کر سکتے۔ سرزمین اندلس کے عظیم خطیب ہونے کے ساتھ ساتھ منذر قرطبہ کے قاضی بھی تھے۔ اپنی فصاحت لسان اور

آلے لغز الطیب حاشیہ ج ۶ ص ۱۳ طبع الزنای

قوت جنان کے پہلو پر پہلو آپ فیصلہ دینے میں بھی بڑے پیساک تھے۔ سچا فیصلہ کرتے اور کسی سے نہ ڈرتے۔ خلیفہ کے حق میں بھی ایک عام شخص کے حق میں بھی ایک عام شخص کی طرح فیصلہ صادر کرتے۔ احکام خداوندی میں ان کے نزدیک امیر و فقیر کی کوئی تمیز نہ ہوتی تھی بلکہ آپ حدیث بھی تھے اور فقیہ بھی۔ آپ نے احکام القرآن اور کتاب النسخ والمسنوخ نامی دو

لئے بیان کیا گیا ہے کہ خلیفہ ناصر کو اپنی ایک مجرب بیوی کے لئے ایک مکان کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اسے یتیم لڑکوں کا ایک مکان پسند آیا جن کو قاضی نے تصرفات سے منع کیا ہوا تھا۔ خلیفہ نے بیوی کی قوم کی طرف سے کچھ رقم لے کر چند آدمیوں کو یتیم لڑکوں کے وصی سے مکان خریدنے کے لئے بھیجا۔ وصی نے کہا اس میں قاضی کی اجازت فروری ہے۔ خلیفہ نے قاضی منذر بن سعید کو مکان فروخت کرنے کے سلسلے میں کہلا بھیجا۔ قاضی نے تادم سے کہا یتیم لڑکوں کی طرف سے مکان کی فروختگی چند ایک وجوہات کی بنا پر ہو سکتی ہے:-

(۱) اگر یتیموں کو قیمت کی ضرورت ہو۔

(۲) مکان گرنے والا ہو۔

(۳) رشک کی بنا پر۔

جہاں تک پہلی وجہ کا تعلق ہے۔ یتیموں کو قیمت کی ضرورت نہیں۔ دوسری وجہ بھی موجود نہیں کیوں کہ مکان صحیح و سالم ہے۔ البتہ یہاں تیسری وجہ کا امکان ہے۔

اگر امیر المؤمنین ان کو اتنی رقم دے دیں جس کی بنا پر وہ فروخت کرنے پر راضی ہو جائیں تو یہی وصی کو مکان فروخت کرنے کا حکم دے دیں گا۔ ان کا یہ جواب خلیفہ تک پہنچا دیا گیا۔ خلیفہ نے کہا ہم مکان نہیں خریدنا چاہتے۔ قاضی نے خطہ محسوس کیا کہ کہیں خلیفہ جبراً مکان پر قابض نہ ہو جائے۔ اس نے مکان گرا کر بلبر فروخت کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ خلیفہ کی پیش کردہ رقم سے زیادہ قیمت وصول ہوئی۔ خلیفہ نے پوچھا آپ نے مکان کیوں گرا دیا۔ قاضی نے کہا اس آیت پر عمل کرتے ہوئے:-

وہ کشتی سمندر میں کام کرنے والے چند مسکین آدمیوں

کی ملکیت تھی۔ میں نے چاہا کہ اسے عیب وار کروں۔

ان کے پیچھے ایک باد شاہ تھا جو جبراً تمام کشتیاں

لے لیا کرتا تھا

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ

يَعْمَلُونَ فِيهَا بُحَيْرًا فَرَأَوْتُ آنَ

أَعْيُنَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ

كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

کتابیں تحریر کیں۔ انہوں نے ظاہری فقہ کی تائید اور فقہ ہائے اربعہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ علامہ مقرئ نفع الطیب میں لکھتے ہیں:

”منذربن سعید متعدد علوم میں ماہر تھے۔ آپ پر داؤد بن علی کی مرتب کردہ فقہ الموسوم بفقہ الظاہری کا غلبہ تھا۔ منذر اس فقہ کو ترجیح دیتے اس کی کتابیں جمع کرتے اور اس کی تائید کے لئے احتجاج کیا کرتے تھے۔ جب منصب قضا پر بیٹھے تو مالکی فقہ کے مطابق فیصلہ کرتے کیونکہ اندلس میں یہی فقہ رائج تھی اور سلطان لوگوں کو اسی پر مجبور کرتا تھا!“

یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ایک فقیہ کی حیثیت سے آپ بڑے دانشمند تھے اور منصب قضا پر فائز ہونے کی بنا پر عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے تھے۔ آپ کی فقہی درامات کی اساس ظاہری فقہ پر رکھی گئی تھی مگر فیصلہ جات میں مالکی فقہ پر عمل کرتے تھے۔ کیونکہ غلبہ کسی اور فقہ کے مطابق فیصلہ کرنے کی اجازت نہ دیتا تھا اس طرح آپ اپنے فرائض منصبی کا مل عدل و انصاف کی روشنی میں ادا کرتے تھے منذر کی وفات ۳۵۲ھ میں ہوئی۔ ابن حزم ان سے بخوبی آگاہ تھے اور ان کے بیٹے سعید بن منذر سے مل چکے تھے جو پیرانہ سال کی عمر میں ۳۵۲ھ میں فوت ہوئے۔

خلاصہ کلام چوتھی صدی ہجری میں سبزیں اندلس میں فقہ ظاہری کے اعرمان و انصار۔ اندلس کے اندر فقہ ظاہری کی نفرت و

حمایت کرنے والوں کی کمی نہ تھی۔ شاید اس اعتبار سے یہ فقہ حنفی و شافعی کے مقابل میں زیادہ خوش نصیب تھی۔ یہی وجہ ہے کہ تصنیف شدہ کتب کے علاوہ ابن حزم کو ایسے اساتذہ مل گئے تھے جن سے انہوں نے فقہ ظاہری کا درس لیا۔

ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ آپ نے مسعود بن سلیمان ابوالخیر الملتونی رحمۃ اللہ علیہ سے فقہ ظاہری کا درس لیا تھا۔ مسعود بن سلیمان ابوالخیر جن کا ذکر ابن حزم اپنے استاد کی حیثیت سے کرتے ہیں، ابن حزم کے بڑے محبوب و مطلوب تھے۔ یہ حریت فکر و نظر سے بہرہ ور تھے اور کسی کے مقلد نہ تھے۔ یہ داؤد ظاہری سے متاثر اور ان کی فقہ پر عمل پیرا تھے۔ یہ بڑے منکسر مزاج بھی تھے اور ان کا خیال تھا کہ علم مہد سے لڑتک حاصل کرتے رہنا چاہیے۔

گویا ان کا عمل اس قول پر تھا۔

لَا يَنْبَغُ لَكَ جُلُّ عَالِمًا مَادَامَ  
يَطْلُبُ الْعِلْمَ فَإِنَّكَ تَطَنُّ أَتَهُ عَلَيْكَ  
فَقَدْ جَهَلٌ۔

جیسا تک کوئی شخص تحصیل علم کرتا رہتا ہے  
اس وقت تک عالم رہتا ہے اور جب اپنے  
آپ کو عالم تصور کرنے لگتا ہے۔ اس وقت  
جاہل بن جاتا ہے۔

یہ بیانات اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے  
ظاہری فقہ اور حدیث نبوی کا رابطہ ہیں کہ ظاہری فقہ کس طرح اندلس میں نفوذ

کرتی چلی گئی۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری فقہ سنت نبوی کے جلو میں تدریجاً  
سرزمین اندلس میں داخل ہوتی چلی گئی۔ ظاہری فقہ کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ سنت نبوی کے  
سایہ میں چلتی اور بڑھتی رہی۔ کیونکہ اس کا بھی اعتماد حدیث پر ہے اور اس کے عناصر اسی  
سے ماخوذ ہیں۔ ظاہر ہے کہ حدیث ایک ایسا سرچشمہ ہے جو فقہ ظاہری کی نصرت و تائید میں کبھی خشک  
نہیں ہونے پاتا۔ آخر کتاب اللہ تھا کیوں کہ احکام فقہیہ کے فروعات کی کفیل ہو سکتی تھی بلکہ اسے  
ایک شامخ اور مبلغ کی ضرورت تھی اور وہ حدیث نبوی ہے۔

ابن حزم نے اندلس میں ظاہری فقہ کا درس لیا۔ آپ کے شیوخ و اساتذہ اس کی حمایت و مدافعت  
کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ یہ اساتذہ اس دور کی حکومت میں بھی بڑا اثر و رسوخ رکھتے تھے اور داد  
بن علی کے بڑیب کی مدافعت میں بھی انہوں نے بڑا اہم پارٹ ادا کیا۔ ان میں سے نمایاں ترین  
شخصیت منذر بن سعید تھے۔ آپ علانیہ ظاہری فقہ کی حمایت کرتے تھے۔ آپ ایک علی شخصیت  
تھے اور قضاء و فقہ اور علم و خطابت میں ممتاز تھے۔ خلیفہ ناصر اور اندلس کے عوام ان کو بڑی قدر و منزلت  
کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

منذر کے بعد ایسے شیوخ منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئے جو فقہ ظاہری میں خصوصی جہاد  
رکھتے تھے۔ انہی ممتاز فقہاء میں سے سعید بن سلیمان تھے جن سے ابن حزم نے استفادہ کیا۔ سعید  
کے بعد فقہ ظاہری کا یہ ورثہ اس زبردست امام (ابن حزم) کی طرف منتقل ہو گیا۔  
ظاہری فقہ کی حمایت و مدافعت کا فریضہ ایسے دور میں ابن حزم کو تقاضا ہوا۔ جب  
ان جیسی بگائے روزگار شخصیت کی ضرورت تھی۔ قاضی ابن ابی یعلیٰ نے مشرق میں اپنی  
شخصی قوت سے فقہ ظاہری کو مٹا کر وہاں ضعیفی فقہ کو راجح دیا تھا اور اس طرح ظاہری فقہ کا



چراغ مشرق میں گل ہو گیا۔ مشیتِ ایزدی اس امر کی مقتضی ہوئی کہ فقہ ظاہری کی حمایت کے لئے ابن حزم ایسے زبردست شخص کو کھڑا کیا جائے جو ایسے نازک دور میں اس کی مدافعت کر سکیں۔

یہاں پہنچ کر ہمارے لئے اصل ابن حزم کی تشریح و توضیح ضروری ہو جاتی ہے تاکہ ہم صحیح طور پر آپ کی فقہ اور آپ کا فقہی طرزِ فکر و نظر معلوم کر سکیں۔

## ابن حزم کے فقہی اصول

اجتہاد و تقلید۔ ابن حزم نے ظاہری مذہب کو اس لئے اختیار کیا تھا کہ اہل کتاب و سنت اور اجماع صحابہ کا مذہب ہے۔ اس میں کوئی کسی کی تقلید نہیں کرتا۔ جبکہ ابن حزم ایسا حریت پسند شخص جو دائرہ کتاب و سنت کے علاوہ دوسرے کسی فکری دائرہ میں محدود و مقید ہونا پسند نہیں کرتا۔ اسی قسم کے مذہب سے مطمئن ہو سکتا تھا۔ پھر آپ نے اجماع صحابہ کو حجت قرار دیا کیوں کہ صحابہ کا اجماع کسی ایسے امر پر منعقد نہیں ہو سکتا جس کی کتاب و سنت میں کوئی دلیل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے براہ راست آنحضرت کی زبان فیض ترجمان سے شرعی احکام کا علم حاصل کیا تھا۔ چونکہ یہی طرز و مہاج دین اسلام سے معلوم ہوا ہے۔ لہذا ابن حزم اسی کی پیروی کرتے ہیں اور اس میں کسی کی تقلید نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں یہ بات اسلامی بدیہیات میں سے ہے کیوں کہ کتاب و سنت کے ساتھ احتجاج کرنے سے وہی شخص انکار کرے گا جو مذہب کا جو اگر دن سے اتار دے گا۔ اگرچہ اسلامی ادوار میں منکرین سنت کے وجود کا پتا چلتا ہے اور ان میں سے بعض نے امام شافعی سے مناظرہ بھی کیا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسے لوگ دین سے منحرف ہو چکے تھے۔ لہذا ان کی مخالفت تاویل التفات ہے کیونکہ انہوں نے ایک ایسے مسلمہ قاعدہ سے انکار کیا ہے جس کا دین میں سے ہونا ضروری طور پر معلوم ہے۔

حرمت تقلید کے دلائل۔ ابن حزم نے ظاہری فقہ کو اس لئے گلے سے لگا یا کہ آپ حرمتِ تقلید کے قائل ہیں۔ وہ دین کی کسی گوشہ میں بھی تقلید کی اجازت نہیں دیتے بلکہ بڑے مدلل طریقہ سے منع تقلید کی دعوت دیتے اور تقلید کو ایک روکنے جانے کے قابلِ بدعت قرار دیتے ہیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

التَّقْلِيدُ حَرَامٌ وَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ  
أَنْ يَأْخُذَ بِقَوْلِ أَحَدٍ مِنْ غَيْرِهِ  
بُذْهَانِ لَهُ

ابن حزم تقلید کی حرمت پر دلائل پیش کرتے ہیں خواہ تقلید کا تعلق عقائد سے ہو یا اعمال سے۔ ان کے پیش کردہ دلائل آیات قرآنیہ اجماع اور اہل علم کے آثار و اقوال پر مشتمل ہیں۔  
قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) إِنَّمَا مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنَ الذِّكْرِ  
وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ آيَاتٍ كَلِيلًا  
مَا تَنْتَظِرُونَ  
(الاعراف - ۳)

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ خدا نے اتارا ہے اس کی پیروی کیجئے اور اس کے سوا دوسرے احباب کی پیروی نہ کیجئے تم بہت کم نصیحت حاصل کرتے ہو۔  
جب ان سے کہا جاتا ہے کہ جو کچھ خدا نے اتارا ہے اس کی پیروی کیجئے تو وہ کہنے لگتے ہیں ہم تو اسی کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے آباء کو پایا۔

(۲) وَإِذَا نِيلَ لَكُمْ الشَّمْعُ لَمْ تُؤْمَرُوا أَن تَضْرِبُوا  
فَأُولَئِكَ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آيَاتٍ نَاهٍ  
(البقرہ - ۱۷۰)

تقلید نہ کرنے والوں کی مدح میں فرمایا۔  
(۳) تَلْبِثُوا عِبَادِي الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الْقَوْلَ  
بِتَيْبُونِ أَحْسَنَهُ أَذْ لَشَيْءٍ الْذَّيْمِ  
هَذَا هُوَ اللَّهُ ذُو الْعَرْشِ هُمْ أَذْ لُوا الْأَنْبِيَاءِ  
(المزمر - ۱۸۱)

میرے ان بندوں کو بشارت سنادیں جو کسی بات کو سن کر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جن کو خدا نے ہدایت سے بہرہ ور کیا ہے اور یہی لوگ دانشمند ہیں۔  
اگر تمہارے یہاں کسی بات میں جھگڑا پیدا ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ بشرطیکہ تم اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔  
(۴) فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ  
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ  
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (النساء - ۵۹)

لہ البند ص ۵۴ کہ حوالہ مذکور

ان آیات میں ہمیں مامور کیا گیا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کی روشنی میں فیصلہ صادر کریں اور اولیاء کی پیروی نہ کریں جو شخص تقلید کرتا ہے وہ اولیاء کی پیروی کا مرتکب ہوتا ہے۔ مشرکوں کی اس بنا پر مذمت کی کہ وہ حق کی پیروی نہیں کرتے کیوں کہ ان کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ ہم اپنے آباء کی پیروی کرتے ہیں۔

تیسری آیت میں ان لوگوں کی مدح فرمائی جو اقوال کو جانچتے پرکھتے کسی کی تقلید نہیں کرتے بلکہ موازنہ و مقایسہ کے بعد اچھے اقوال پسند کر لیتے ہیں۔ چوتھی آیت میں حکم دیا کہ ہم اخلاقی اقوال کو کتاب اللہ اور سنت رسول علیہ السلام پر پیش کریں اور جو ان سے زیادہ قریب ہو اس پر عمل کریں۔

صحیح صحابہ از اول تا آخر اور جمیع تابعین از اول تا آخر کا اس امر پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ ان میں سے کسی کے لئے یہ رہنا نہیں کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کے قام اقوال کو تسلیم کر لیں اور کسی قول کو بھی ترک نہ کریں!

ابن حزم کی مراد یہ ہے کہ صحابہ و تابعین اس امر کے اظہار و بیان میں یک زبان ہیں کہ کسی شخص کے لئے رہنا نہیں کہ وہ کسی عالم کی خدمت میں حاضر ہو اور بلا تمیز و تفریق اس کے تمام اقوال کی تقلید کرنے لگ جائے مطلقاً ان کی جانچ پڑتال نہ کرے اس کے مذہب کو اپنالے اور تمام امور میں اس کی پیروی کرے۔ وہ پیروانِ مذاہب کی ان الفاظ میں تردید کرتے ہیں۔

”جو آدمی امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی یا ابن حنبل کے تمام اقوال سے احتجاج کرنا ہو حالانکہ وہ قوت و فکر سے بھی مہربا ور ہو تو اسے جان لینا چاہئے کہ وہ تمام امت کے اجماع کا مخالف ہے اور مومنین کی راہ کو چھوڑ کر ایک اور راہ پر گامزن ہے۔ ہم ایسے مرتبہ سے خدا کی پناہ طلب کرتے ہیں۔“

ابن حزم اس قول میں اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ جن لوگوں میں اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو اور وہ صاحبِ نظر و ادراک ہوں تو ان کے لئے ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دے بغیر کسی امام کے تمام اقوال کی پیروی کرنا ہرگز نہیں۔ یہ ایک حق بات ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں۔ ابن حزم کا نظریہ یہ ہے کہ ایسی پیروی کرنے والا ائمہ ربوبہ کے اقوال کا مخالف ہے۔ کیوں کہ

چاروں ائمہ ارشاد فرماتے ہیں کہ دلائل معلوم کئے بغیر ان کے اقوال سے احتجاج نہ کیا جائے نیز اس لئے کہ چاروں ائمہ نے اپنی اور انبیاء کی تقلید سے منع کیا تھا۔ لہذا ان کی تقلید کرنے والا ان کے اقوال کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

**ائمہ اربعہ کی نسبت صحابہ کبار تقلید کے زیادہ مستحق تھے:** ابن حزم اس پر حجت و استنباط کا اظہار کرتے ہیں کہ ائمہ اربعہ کو تقلید کے لئے مخفی کر لیا جائے جس طرح شیعوں نے اپنے ائمہ کو تقلید کے لئے مخفی کر لیا۔ وہ لکھتے ہیں:

”صحابہ کبار مثلاً ابو بکر و عمر و علی و ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہم اجمعین کو چھوڑ کر ائمہ اربعہ کی تقلید اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ یہ صحابہ بھی فقہاء تھے اور بہت سے فروعات کے بارے میں ان کے فتاویٰ منقول ہیں۔ جب ائمہ اربعہ بادیگمہ اکایر کی تقلید ناگزیر ہے تو بہتر یہ ہوگا کہ امیر المؤمنین عمر فاروق، حضرت علی بن عباس یا حضرت عائشہ کی تقلید کی جائے۔ اگر دین اسلام میں تقلید جائز ہوتی تو صحابہ کبار ائمہ اربعہ کی تقلید کی نسبت اتباع کے لئے اولیٰ و افضل تھے۔ چروگ ائمہ اربعہ کی طرف منسوب ہیں ان میں سے جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہو کہ وہ تقلید نہیں کرتا تو وہ دروغ گو ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں ائمہ اربعہ کی طرف منسوب ہیں وہ ان کی تائید کرتا ہے۔ خواہ وہ قول اسے ابھی معلوم ہوا ہو اور وہ پہلے اس سے آشنا ہو۔ اسی کا نام تقلید ہے۔“

جس شخص میں اجتہاد کے شرائط پائے جاتے ہیں یا وہ تہذیب و ثقافت کی بنا پر دلائل کا موازنہ کرنے پر قادر ہو اور کوئی بات بلا دلیل تسلیم نہ کرتا ہو اس کے بارے میں ابن حزم کا نقطہ نظر درست ہے کہ اُسے کسی کی تقلید نہیں کرنا چاہئے۔ مگر ابن حزم یہ کہتے ہیں کہ ایک عامی شخص کے لئے بھی کسی کی تقلید روا نہیں۔

وہ فرماتے ہیں:-

”عامی کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی معین امام کی پیروی کرے۔ بلکہ جب وہ کسی پیش آمدہ حادثہ میں شرعی حکم معلوم کرنا چاہتا ہو تو اسے چاہئے کہ کسی ایک عالم کی تخصیص کئے بغیر علماء سے اس کا حکم دریافت کرے۔ جب تک اس عالم کی دلیل اسے معلوم نہ ہو تب تک اس کا اتباع نہ کرے۔ تاکہ وہ دلیل کی پیروی کرے نہ کہ کسی شخص کی۔“

مندرجہ بالا نظریہ کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو دلائل انہوں نے یہ بات ثابت کرنے کے لئے دیئے ہیں کہ حق کا اتباع ذات حق کے لئے ضروری ہے اور حق براہ راست خدا کے نازل کردہ کلام سے اخذ کرنا چاہئے نہ کہ ادلیام کے توسط سے۔ یہ سب دلائل مخصوص عامہ ہیں۔ ان میں علماء اور عوام سب شامل ہیں۔ عالم اور عامی کے مابین فرق یہ ہے کہ عالم براہ راست نصوح سے احکام معلوم کرتا ہے بشرطیکہ وہ اس صلاحیت سے بہرہ ور ہو ورنہ دیگر علماء سے دریافت کرے گا۔ اس کے برعکس عامی ہمیشہ اہل علم کا محتاج ہوگا۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ عامی کو ہمیشہ تقلید ہی کرنا چاہیے۔ ان کی تردید میں فرماتے ہیں: ”جو شخص عامی کو تقلید کی اجازت دیتا ہے ہم اس سے دریافت کریں گے کہ وہ کس کی تقلید کرے؟ اگر وہ جواباً کہے کہ اپنے شہر کے عالم کی تقلید کرے، تو ہم دریافت کریں گے اگر اس کے شہر میں دو مختلف اخیال عالم ہوں تو پھر کیا کرے؟ آیا دونوں میں جس کی چاہے تقلید کرے؟ یا تو ایک یا دین ہو۔ آخر ایک ہی دین میں اور ایک مسئلہ میں دو مختلف حکم کیسے ہو سکتے ہیں؟ ایک حرام اور ایک حلال اور لطف یہ کہ دونوں خدا کی طرف سے ہوں۔“

پھر یہ امر موجب حیرت ہے کہ اندلس کے عوام پر امام مالک کی تقلید فرض ہو مین میں امام شافعی کی تقلید اور خراسان میں امام ابوحنیفہ کی۔ حالانکہ ان کے فتاویٰ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ کیا یہ خدا کا دین ہے؟ بخدا اس نے یہ حکم ہرگز نہیں دیا بلکہ دین ایک ہے۔ خدا کا حکم بھی ایک ہے۔ قرآن

سے مقصود یہ ہے کہ جب دونوں عالموں میں اختلاف پایا جاتا ہو۔ ایک ہی چیز کو ایک حلال اور دوسرا حرام کہتا ہو۔ اب عامی شخص دونوں میں جسے چاہے گا بلا دلیل تسلیم کرے گا اور اسے درست سمجھے گا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی مسئلہ میں یہ ایک دقت حرام و حلال دونوں کا فیصلہ کیا گیا۔ کیونکہ ایک عالم اسے حلال سمجھتا اور دوسرا حرام تصور کرتا ہے (فلام احمد حیرری مترجم)

میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اهْتِلَافًا كَثِيرًا (النساء - ۸۳) وہ بڑا اختلاف پاتے۔

مگر وہ عامی اور سیاہ نام غلام جسے غانہ سے لایا گیا ہو اور اس کا نظیر و منیل کوئی شخص جب مشرف باسلام ہو جائے وہ بخوبی جان لے گا کہ وہ اسلام میں داخل ہو چکا ہے اور اس نے اس ذات کا اقرار کر لیا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں۔ وہ شخص بلاشبہ اس دین اسلام میں داخل ہو گیا جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے۔

**ابن حزم کے نظریہ پر تنقید:** ابن حزم اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ عامی کے لئے تقلید روا نہیں۔ یہ بات محتاج غور و فکر ہے اور اکثر علماء نے اس پر تنقید کی، ہمارے مرحوم دوست امام کوثری فرماتے ہیں:-

”اہل ظاہر نے تقلید کے بارے میں جو خیال ظاہر کیا ہے اس سے دینی مصلح معطل ہو کر رہ جاتے ہیں اور امت کو وہ بات برداشت کرنی پڑتی ہے جو ناقابل تحمل ہے۔ منصوبوں اور متواتر امر یہ ہے کہ عالم اپنے علم پر عمل کرے اور جو عالم نہ ہو وہ علماء سے دریافت کرے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:-

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل - ۶۴)

یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ اہل ظاہر جو اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے کو تقلید سے منع کرتے ہیں امام کوثری اس پر تنقید نہیں کرتے، اگر عامی کے لئے بھی اجتہاد کرنا واجب قرار دیا جائے تو دینی مصلح معطل ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اگر اسے درست تصور کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عامی شخص دینی احکام کی طلب و تحقیق میں مشغول و منہمک ہو کر رہ جائے گا جس سے عمرانی مصلحتیں معطل ہو جائیں گی مگر ابن حزم اس سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عامی کو روایتیں منع ہیں:



اول :- اول یہ کہ عامی کے لئے کسی معین امام کی تقلید کرنا ممنوع ہے۔ اس کی تقلید کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مذہب کی پیروی کرے اور کہے کہ وہ شریعت خداوندی ہے حالانکہ خدا کی شریعت وہ احکام ہیں جن پر کتاب و سنت مشتمل ہے۔

دوم :- عامی کے لئے دوسری بات یہ منع ہے کہ کتاب و سنت کی سند معلوم کئے بغیر کسی کے فتویٰ کو قبول کرے۔ اس کے مفتی کو یہ کہنا چاہیے کہ یہ کتاب و سنت کا حکم ہے یا خدا نے ایسا فرمایا ہے۔ اگر مفتی کہے کہ یہ فلاں شخص کا قول ہے تو سائل کو ایسے مفتی سے فتویٰ لینا چاہیے جو کہے کہ یہ خدا کا حکم ہے نہ کہ امام مالک، شافعی، احمد بن حنبل، داؤد یا امام جعفر صادق کا فتویٰ۔ بنا بریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن حزم عامی کو اس بات کی تکلیف نہیں دیتے جس کو وہ انجام دینے سے قاصر ہے۔ تکلیف مالایطاق اس بات میں ہے کہ وہ کتاب اللہ سے احکام معلوم کرے اور اپنے کام کاج کو چھوڑ کر کتاب و سنت سے احکام تلاش کرنے میں لگ جائے اور اس سے دنیا کا نظام مختل ہو جائے ابن حزم کہتے ہیں :-

”عامی پر فرض ہے کہ مفتی جب فتویٰ دے تو اس سے پوچھے کہ آیا اللہ و رسول کا حکم پوچھنا ہے؟ اگر مفتی کہے کہ ہاں! تو عامی کے لئے اس حکم کا قبول کرنا ضروری ہوگا۔ اگر مفتی کہے کہ نہیں یا خاموش رہے یا ڈانٹ دے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کا قول ذکر کرے تو وہ کسی اور سے دریافت کرے کیونکہ جس کا فہم زیادہ ہوگا اس کا اجتہاد بھی بڑھ کر ہوگا۔ عامی اس سے دریافت کرے کہ آیا آنحضرت سے یہ صحت کے ساتھ منقول ہے یا نہیں؟ پھر اس سے سند کے بارے میں پوچھے اور دریافت کرے کہ کیا یہ حدیث مرسل ہے؟ اور اس کا راوی ثقہ ہے یا نہیں؟ پھر اس سے احوال کے متعلق دریافت اور ہر قائل کی دلیل پوچھے اور اس طرح تدریجی طور پر علم میں ترقی کرے۔“

ابن حزم کی رائے میں عامی کے کئی مراتب ہیں :- ادنیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ مفتی فتویٰ دیتے وقت صراحتاً یہ بات کہے کہ

خدا کا حکم یونہی ہے۔ جب اس کے علم میں کچھ اضافہ ہو جائے تو حدیث کی نص دریافت کرے۔ پھر اس سے آگے بڑھ کر سند کے بائے میں پوچھے پھر طبقہ اسانید کے متعلق سوال کرے جب یہ بھی معلوم ہو جائے تو علماء کے اقوال دریافت کرے۔

کم درجہ عوام جن کی تعداد زیادہ ہے۔ اسی بات پر اکتفاء کرتے ہیں کہ مفتی کہہ دے یہ خدا کا حکم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابن حزم عمامی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے بلکہ عمامی سے اس بات کا مطالبہ کرتے ہیں۔ چرا اس کی طاقت میں ہے اور جس سے مصالح معطل نہیں ہوتے۔ ابن حزم کا مقصد صرف یہ ہے کہ عمامی اور اس کے دین کے درمیان اقوال امام کے دسانط حائل نہ ہو جائیں۔ اور اس کے اقوال کو دین نہ تصور کرنے لگے۔ عمامی علماء سے اس بات کا نہم دستور حاصل کرے کہ یہ خدا کا حکم ہے اور کسی امام کا حکم نہیں۔

ابن حزم کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کے دو فریق ہیں :-

(۱) ایک فریق وہ ہے جو علوم اسلامیہ کی تحصیل کے لئے اپنی مساعی کو وقف کر دیتا ہے ان کے اسباب اس امر کے متقاضی ہوتے ہیں کہ وہ کسی کے توسط سے بغیر کتاب و سنت سے احکام دریافت کریں۔ یہ ائمہ مرشدین کا گروہ ہے۔

(۲) دوسری قسم کے رہ لوگ ہیں جو علوم اسلامیہ پر اتنی توجہ نہیں دے سکتے تاہم بقدر ضرورت وہ پیش آمدہ مسائل و حوادث کے متعلق شرعی احکام دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں پر یہ ذریعہ عائد ہوتا ہے کہ وہ شرعی احکام ان لوگوں سے دریافت کریں۔ جنہوں نے علوم دینی کی تحصیل کے لئے اپنی عمریں کھپا دیں اور ہمہ تن ان کی تحصیل میں مشغول رہے ہوں۔ وہ علماء سے اپنی علمی وسعت کے مطابق دریافت کرتے ہیں۔ سوال کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ خدا کا حکم دریافت کریں نہ کہ کسی فقہی مسلک کے بارے میں؟ نیز سوال کے لئے اس شخص کو منتخب کرنا چاہیے جو شہر میں سب سے بڑا عالم ہو۔ یا علماء کے مرکز میں اس سے بڑا عالم در کوئی نہ ہو۔

بنا بریں ابن حزم اور ان علماء کے مابین کوئی جوہری فرق نہیں پایا جاتا جو تقلید کو جائز بلکہ عوام کے لئے واجب قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ابن حزم اس امر میں ان کے ہمتا ہیں کہ عمامی اگر کتاب و سنت سے احکام دریافت کرنے کے مصلحت ہوں، تو لوگوں کے کام کاج معطل ہو کر رہ جائیں، اور نظام عالم مختل ہو جائے۔ بلکہ تقسیم کار کے اصول کا تقاضا ہے

کہ ہر کام کے لئے ایک گروہ مخصوص ہونا چاہیے۔ عوام کی تخلیق اس لئے ہوئی ہے کہ یہ کائناتِ ارضی آباد رہے۔ ابن حزم بھی کہتے ہیں۔ امامانِ دین یہ کہتے ہیں کہ عالی کا مذہب اس کے مفتی کا مذہب ہے۔ مفتی اسے بتادے کہ یہ فلاں امام کا مذہب ہے لہذا اس پر عمل کیجئے۔ ابن حزم اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں۔

”مفتی کے لئے یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ خدا کا حکم ہے اس پر عمل کیجئے نہ یہ کہ یہ قول امام ہے“

گویا ابن حزم یہ شرط لگاتے ہیں کہ مفتی کا مجتہد ہونا ضروری ہے اور مسائل کے لئے خدا کا حکم دریافت کرنا ضروری ہے نہ کہ کسی فقہی مسلک کا جب عامی علم دین سے قدرے واقفیت رکھتا ہو تو وہ حدیثِ نبوی کے متعلق سوال کرے۔ اگر زیادہ علم رکھتا ہو تو اس کی سند کے متعلق دریافت کرے۔

ابن حزم نے ظاہری مسلک و منہاج کو اس لئے فقہ ظاہری کی خصوصیات :- اختیار کیا تھا کہ اس سے اجتہاد کا دروازہ چوبھ کھل جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ظاہری فقہ کی تاریخ میں بیان کیا ہے۔ یہ وہی مسلک ہے جو براہِ راست کتاب و سنت سے اپنی قوت اخذ کرتا ہے۔ نہ اس میں تکلیف سے کام لینا پڑتا ہے اور نہ تاویل سے۔ بلکہ الفاظ کا لغوی مفہوم لیا جاتا ہے۔ احکام کو معطل کرنے سے استخراجِ علل و اوان کی تعمیم کی ضرورت بھی لاحق نہیں ہوتی۔ لفظ میں حکم کا جو مفہوم ہوتا ہے وہ لے لیا جاتا ہے اور اس کے ظاہر سے آگے تجاویز نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اہل ظاہر کا دھماکا د میلانِ خصوصی طور پر دین کے مصادر یعنی کتاب و سنت کی طرف ہوتا ہے اور ان کا یہ طرز و انداز دیگر علماء مجتہدین سے جداگانہ نوعیت کا ہے۔

یہاں پہنچ کر یہ بتانا ہمارے لئے از بس ضروری ہو جاتا ہے کہ قرآن و سنت سے استخراجِ احکام میں ابن حزم کا طریقہ کیا تھا۔ ہم اجماع میں ابن حزم کا اپنا ایک خاص انداز ہے جو امام احمد کے طریقہ سے ہم آہنگ ہے۔ اور امام شافعی کے مسلک کے بہت قریب ہے۔

لہذا اب ہم ان تینوں چشمہ ہائے علمی کے متعلق بات چیت کریں گے۔ پھر تیسرا تعلیل احکام اور اجتہاد بالراہی کی عام شکل و صورت کے متعلق ابن حزم کا موقف بیان کریں گے

نیز بتائیں گے کہ وہ دلیل کسے کہتے ہیں اور دلیل اور قیاس میں کیا فرق ہے؟  
 اس کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل ہم یہ بتادینا چاہتے ہیں کہ ابن حزم مجتہد مطلق  
 تھے۔ کسی مذہب کی جانب منسوب نہ تھے تاکہ انہیں مجتہد نسبتی یا مجتہد فی المذہب  
 کہا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل نظر اپنے آپ کو اصحاب مذہب نہیں کہتے تاکہ کوئی  
 شخص ان کی طرف منسوب ہو سکے۔ بخلاف انہیں جو مسلک ان کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرتا ہے  
 وہ صرف یہ ہے کہ وہ نفوس سے استدلال کرتے اور فقہ کو اس کے چشمہ ہاتھ سے گانہ سے اخذ  
 کرتے ہیں۔ وہ تین چٹھے (الکتاب ۲) سنت (۳) اور احکام کی عدم تعلیل پر ان کا اتفاق و اتما  
 ہے۔ ان میں نہ کوئی تابع ہے اور نہ متبوع۔ ان میں کوئی کسی کی پیروی نہیں کرتا بلکہ سبھی انوار  
 محمدی سے مستنیر و مستفیض ہوتے ہیں۔ داؤد اور ابن حزم کے مابین کوئی فرق و امتیاز  
 نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ابن حزم داؤد کے تابع تھے تاکہ یہ کہا جاسکے کہ ابن حزم  
 ان کی طرف منسوب تھے اور مجتہد مطلق نہ تھے۔

اب ہم یہ بتائیں گے کہ کتاب و سنت کے فہم و ادراک ان سے استدلال کرنے اور ان  
 کے ناسخ و منسوخ کے بارے میں ابن حزم کا موقف کیا تھا۔ مزید برآں ان کے تعلقات بھی  
 زیر بحث لائیں گے۔

## قرآن کریم

فقہ اسلامی کے مصادر ابن حزم کی رائے میں :- ابن حزم لکھتے ہیں :-  
 ”چار اصول ایسے ہیں کہ ان کے بغیر کوئی شرعی حکم معلوم نہیں کیا جاسکتا۔  
 وہ یہ ہیں :-

۱- قرآن کریم

۲- حدیث رسول علیہ السلام جو دراصل خدا کی جانب سے ہوتی ہے۔ بشرطیکہ اس کے راوی قابل اعتماد ہوں یا حدیث متواتر ہو۔  
 ۳- علماء امت کا اجماع۔

۴- ان میں سے کوئی دلیل جس میں صرف ایک ہی احتمال پایا جاتا ہو۔“

یہ ہیں ابن حزم کی رائے میں اسلامی فقہ کے مصادر و ماخذ۔ ان میں قرآن کریم اصل الاصول اور مصدر المصداق کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہی معجزہ کبریٰ ہے، جس سے رسالت محمدی ثابت ہوئی۔ رسالت کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ قرآن خدا کی طرف سے ہے اس کی تمام مشنلات و مندرجات بھی منجانب اللہ ہیں۔ قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے کہ حدیث نبوی حجت ہے اور اس کا اخذ و اتباع واجب ہے۔ اسی سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوا۔ ان تینوں دلائل سے جس کا حجت ہونا معلوم ہو گا ہم اسے بھی شرعی دلیل کی حیثیت دیں گے اسی بنا پر ابن حزم کہتے ہیں کہ قرآن شریعت اسلامیہ کی اصل ہے۔ باقی اسول اسی کی روشنی میں معلوم کئے جاتے ہیں :-

ابن حزم لکھتے ہیں :-

قرآن کریم میں احکام خداوندی کی اطاعت، ہمارے لئے ضروری قرار دی گئی

لہذا الاحکام ج اص ۷۱

ہے۔ آنحضرتؐ کے احکام کی اطاعت بھی لازم ہے بشرطیکہ اس حدیث کے راوی ثقہ ہوں۔ اسی طرح علماء اسلام کا جو اجماع بطریق تو اتر ثابت ہو وہ بھی لازم الاطاعت ہے۔ خداوند کریم نے ان امور سے گانہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع کی اطاعت لازمی قرار دی ہے۔ جب ہم نے ان تینوں دلائل میں غور و فکر کیا تو ان میں وہ امور بھی پائے کہ جب وہ جمع ہو جائیں گے تو ان سے ایک حکم منصوص کی بنا پڑے گی۔ یہ گویا چونتی دیں ہے مگر یہ سابقاً ذکر کردہ امور ثلاثہ سے خارج نہیں۔ مثلاً آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک۔

كُلُّ مَسْبُوكٍ حَرَامٌ وَكُلُّ مَبْعُودٍ حَرَامٌ ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور حرام ہے اس سے نتیجہ نکلا کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ یہ الفاظ اپنے معنی میں باہل واضح ہیں اور ان میں کوئی ابہام و اجمال نہیں پایا جاتا۔

اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں (۱) یہ کہ قرآن حکیم فقہی مصادر کی تشریح و توضیح :- مصدر المصادر کی حیثیت رکھتا ہے باقی تمام اصول اس سے مشتق و ماخوذ ہیں۔ یہ دین اسلام میں اصل الاصول ہے کیونکہ ہر اصل کا حجت ہونا قرآن ہی سے ثابت ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کی حیثیت صریح قرآنی آیات سے ثابت ہے۔ قبل ازیں آپ کی رسالت قرآنی مجرہ اور اس کی صداقت و حقانیت سے ثابت ہو چکی تھی۔ یہ اصول ثلاثہ بعض اوقات کسی حکم اور اس کی اساس کو بیان کرتے ہیں جس پر وہ مبنی ہے۔ چنانچہ اصول ثلاثہ سے اخذ کردہ معنی کی بنا پر ایک حکم کا استخراج کیا جاتا ہے۔ یہ اصل چہارم ہے اسے دلیل کہتے ہیں۔

درحقیقت ان اصول چہارگانہ کا مرکز و مرجع صرف نص ہے یا نص کے وہ معنی جس پر

سب کا اتفاق ہو

ان حرم فرماتے ہیں :-

”شرعی احکام صرف ان اصول اربعہ ہی سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ ان سب کا مرجع صرف

نقص ہے۔ ظاہر ہے کہ نصوص پر عمل درآمد واجب ہے اور ان کے معانی بتدیرج جیسا کہ ہم نے بتایا ہے سمجھے جلتے ہیں۔

ابن حزم کی ذکر کردہ تدریجی ترتیب یہ ہے کہ قرآن کریم ان تمام مصادر کی اصل ہے اسی سے سنت و اجماع کا حجت ہونا معلوم ہوتا ہے اور ان سب سے مل کر دلیل ترکیب پاتی ہے۔ جو چوتھا مصدر ہے۔

**بیان قرآن** ابن حزم و اشکات الفاظ میں فرماتے ہیں کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور اس امت کے لئے بالکل واضح اور روشن ہے۔ جو اس کے احکام و شرائع کو معلوم کرنا چاہے تو وہ یا تو بذات خود قرآن ہی میں ان کو واضح پائے گا یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح کی طرف رجوع کرے گا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

وَأَشْرَأْنَا إِلَيْكَ السَّيِّئَاتِ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ۚ (النحل-۴۲) آپ نازل کردہ الفاظ کی وضاحت کریں) نبی کریم ہمیں ایک روشن شاہراہ پر چھوڑ گئے تھے۔ قرآن کریم کی ہر بات بذات خود واضح ہے۔ یاد دہری آیت اس کی تشریح کر دیتی ہے یا سنت سے اس کا مطلب روشن ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم میں صرف دو تشابہات ہیں جو واضح نہیں (۱) حروف مقطعات جو سورتوں کے شروع میں مثلاً ا کہم وحلم، و ص (۲) خداوند تعالیٰ کی قسمیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔ مثلاً وَالشَّمْسُ وَنُجُجَا هَا وَنِزْوَانُ الْمُرْسَلَاتِ عُرْنَانَا ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ طالب کے لئے عیاں ہے بشرطیکہ وہ سمجھنا چاہے۔ وہ زبان کی باریکیوں کا ذوق آشنا ہو اور صحیح احادیث کا علم بھی رکھتا ہو جتنا بریں تشریح و توضیح کے اعتبار سے قرآن کی تین قسمیں ہیں:-

- ۱- وہ آیات جو بذات خود واضح ہیں اور حدیث نبوی سے ان کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔
- ۲- وہ نمل آیات جن کو قرآن ہی نے دوسرے مقام پر کھول کر بیان کر دیا ہے۔
- ۳- وہ آیات قرآنیہ جن کی تشریح حدیث نبوی سے کی گئی ہے۔

ہم مثالیں دے کر ان تینوں اقسام پر روشنی ڈالیں گے۔



۱۔ وہ آیاتِ قرآنیہ جو محتاج تشریح نہیں۔ قرآن کریم کا وہ حصہ جو محتاج توضیح و تشریح نہیں بہت سا ہے۔ مثلاً وہ قرآنی قصص و حکایات جو خود بخود اپنے مفہوم میں واضح ہیں۔ بلکہ بعض واقعات کامل وضاحت و صراحت کی بنا پر حدیثِ نبوی کی بھی شرح و توضیح کرتے ہیں۔ مثلاً آنحضرت کا یہ ارشادِ گرامی۔

”اے لوگو! میں تو صرف ایک انسان ہوں۔ وہ زمانہ کچھ دور نہیں کہ خدا تعالیٰ کا قاصد مجھے بلانے آجائے اور میں اس کی دعوت پر لبیک کہوں۔ میں تمہارے اندر دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں۔ پہلی خدا کی کتاب ہے جو بیکر ہدایت و نور ہے۔ خدا کی کتاب کو حتم لیا اور اس پر مضبوطی سے جم جاؤ۔ دوسرے میرے اہل بیت ہیں۔ میں تمہیں خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ ان سے اچھا سلوک کرنا! اکثر لوگ اہل بیت سے بنی ہاشم مراد لیتے ہیں ابن حزم فرماتے ہیں:-

”تقلیدِ باطل ہے۔ لہذا کتاب و سنت کی روشنی میں یہ معلوم کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی کہ آنحضرت کے اہل بیت کون ہیں؟ قرآن کریم کا مطالعہ کرنے سے ہم یہ آیت کریمہ پاتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:-

”اے ازدواجِ النبی! تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو اگر تم خدا سے ڈرتی ہو تو ناز و انداز سے بات نہ کیجئے۔ کیونکہ اس سے وہ شخص جس کے دل میں کھوٹ ہے طمع کرنے لگ جائے گا۔ بات حسب دستور کیجئے۔ نیز اپنے گھروں میں ٹھہری رہیں اور دورِ جاہلیت کی طرح زیب و زینت کا اظہار نہ کیجئے۔ نماز قائم کیجئے، زکوٰۃ ادا کیجئے اور اللہ تعالیٰ اور رسولِ علیہ السلام کی اطاعت کرتے رہیے۔ اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتے ہیں۔ کہ اے گھر والو! وہ تم سے پلیدی کو دور کر دے اور تمہیں اچھی طرح پاک کر دے۔ تمہارے گھر میں خدا کی جو آیات اور حکمت کی جو باتیں تلاوت کی جاتی ہیں وہ پڑھتے رہئے۔ بے شک اللہ تعالیٰ مہربانی کرنے والے اور بخیر دار ہیں۔“ (سورہ احزاب)

اس آیت سے واضح ہوتا ہے کہ اہل بیت سے مراد ازدواجِ النبی ہیں۔ ابن حزم رقمطراز ہیں:-

”نصوص کتاب و سنت سے آشکار ہوتا ہے کہ بنی ہاشم آل محمد اور آپ کے اقارب تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم کی نگاہ میں آل اور اہل بیت میں فرق ہے۔ اہل بیت آپ کی ازواجِ مطہرات ہیں اور آل محمد سے مراد آپ کے اقارب ہیں۔ سنت نے بیان کر دیا ہے کہ وہ بنو ہاشم ہیں۔“

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قرآن کی تشریح ہمیشہ حدیث نبوی سے ہوتی ہے اور قرآن فہمی کا یہی ایک طریقہ ہے۔ ابن حزم اس نظریہ

پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

”اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قرآن کی تشریح صرف حدیث نبوی ہی سے ہوتی ہے۔ کیوں کہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔“

”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فِي تَيْبِينَ لِلنَّاسِ مَأْشُورًا لِّبَيِّنَاتٍ لِّلنَّاسِ (الغزل - ۴۳)“

تو ہم اسے کہیں گے کہ آپ نے جو آیت ہمارے سامنے تلاوت کی ہے اس میں کہیں یہ بات مذکور نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی غیر منلو سے قرآن کے معانی واضح کرتے تھے بلکہ اس آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن آپ پر اس لئے اتارا گیا ہے کہ آپ اسے لوگوں کے سامنے واضح فرمادیں۔ ظاہر ہے کہ وضاحت کلام ہی سے ہوتی ہے جب آپ نے اسے تلاوت کیا تو خود بخود اس کا مطلب روشن ہو گیا۔ جب قرآن اظہارِ مطالب و معانی میں مجمل ہوتا تو آنحضرتؐ وحی منلو یا غیر منلو سے اس کا مطلب بیان کرتے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

”فَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ فِيهِ تَحْتِمْ (النساء - ۱۸)“

جب ہم ایک تم پر بڑھادیں تو آپ بھول کر اس کی تلاوت کریں۔ پھر اس کی وضاحت کرنا ہمارے ذمہ ہے۔

(النساء - ۱۸ - ۱۹)

اس آیت کریمہ میں فرمایا کہ قرآن کی توضیح و تشریح خداوند کریم نے اپنے ذمہ لی ہے۔ پھر ابن حزم اس امر کے دلچسپ اثبات ہوتے ہیں کہ قرآن بذاتِ خود جلی و روشن ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ ایسی آیات پیش کرتے ہیں جن سے قرآن کا مطلب واضح ہوتا ہے۔ مثلاً۔

”يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرْبَىٰ أَنْ تَفْهَمُوا (النساء - ۱۷)“

اللہ تعالیٰ تمہارے لئے واضح احکام بھیجتے ہیں

مبادا تم گمراہ ہو جاؤ۔

(النساء - ۱۷)

قرآن کریم ہر چیز کو واضح کرتا ہے۔

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا كُنَّا بَشَرًا مِّثْلِكُمْ

(النحل - ۸۹)

قرآن کریم کا قاری یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی اکثر آیات بیانات محتاج تشریح نہیں ہیں۔ مثلاً میراث اولاد، میراث زوجین، حدِ عدت، آیتِ لعان و دیگر واضح آیات کیہر جن کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے دوسری قسم کی وہ آیات قرآنیہ ہیں جو محتاج تشریح ہیں اور ان کی آیات قرآنیہ کی دوسری قسم۔ تو فریح قرآن ہی میں موجود ہوتی ہے۔ ایک جگہ ایک مسئلہ مجملاً مذکور

ہوتا ہے اور دوسرے موقع پر تفصیلاً۔ ابن حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

لَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ اِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ  
اَلْكُفْرَ عَوْرَتِيْنَ اَوْ كَهَيِّئِهِنَّ اَوْ مَهْرَهُنَّ اَوْ مَهْرَهُنَّ اَوْ مَهْرَهُنَّ

طلاق دے دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

سورہ الطلاق میں اسی مسئلہ کو تفصیلاً ذکر کیا۔ چنانچہ طلاق کا وقت بتایا۔ سورہ بقرہ میں اس پر مزید روشنی ڈالی اور اس کے واقع ہونے کا طریقہ ذکر کیا۔

حق یہ ہے کہ قرآن کا اولین شارح و ترجمان خود قرآن ہے۔ لہذا جملات قرآن کی توضیح پہلے قرآن ہی سے تلاش کرنا چاہئے۔ اگر معرفت کا امکان نہ ہو تو طالبِ راغب حدیث نبوی کا رخ کرے جو قرآن کی مضرب ہے۔ پس ابن حزم کا نظریہ اس ضمن میں صدق و صواب کا حامل ہے۔

آیات قرآنیہ کی تیسری قسم وہ ہے جو مجمل ہوں اور حدیث سے ان کی

آیات قرآنیہ کی تیسری قسم:- تفسیر ہوتی ہو۔ ایسی آیات بہت سی ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ کا حکم قرآن

میں مجملاً وارد ہوا۔ آنحضرت نے زکوٰۃ کی حقیقت و ماہیت بتائی۔ اسی طرح آپ نے صفات نکاح اور

حج پر روشنی ڈالی بلکہ نماز کا حکم بھی مجمل تھا۔ سنت نبوی نے اس کی تشریح کی مثلاً فرمایا:

”مَلَّوْا كَمَا سَأَأَ يَسْتَمُوْنِي اَصْبَحِي“

جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو ایسے نماز پڑھو۔

قرآن میں ایسے مجمل احکام بہت سے ہیں جن کی تفسیر حدیث سے معلوم ہوتی۔ یا مطلق آیات،

کہ حدیث سے مفید کر دیا اور عام کی تخصیص کر دی خلاصہ کلام حدیث نبوی قرآن کی شارح اور اس کے

مجملات کی ترجمان ہے۔

لہ الامام ج اص ۸۰

قرآن کریم کی صراحت و وضاحت کے درجات :- کریم بنات خود اظہار مطالب میں واضح ہے یا حدیث نبوی اور اجازع یعنی پر حدیث سے اس کے معانی نکل کر سامنے آ جاتے ہیں بجز بات یہ ہے کہ سب لوگ قرآن کے فہم و ادراک میں یکساں نہیں اور ان میں بڑا فرق مرتب پایا جاتا ہے۔ قرآن کا کچھ حصہ سب لوگوں کے لئے واضح ہے اس کے فہم و شعور اور فہم قرآن کی توفیق ربانی سے مطالب بعض کی سمجھ میں آتے ہیں اور بعض اس کے ادراک پر قادر نہیں ہوتے ابن حزم لکھتے ہیں :-

" بیان قرآن وضاحت و صراحت کے اعتبار سے مختلف ہے۔ اس کا کچھ حصہ روشن ہے اور کچھ پوشیدہ۔ قرآن کے فہم و ادراک میں لوگوں کے مختلف درجات ہیں۔ بعض سمجھ لیتے ہیں اور بعض سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ حضرت علی کا فرمان بھی یہی ہے اللہ اللہ کہ خدادند کریم کسی کو خصوصی فہم و ادراک سے نوازیں۔ حضرت عمر ایسے عالم جلیل الشان آیت کلام کو نہ سمجھ سکے۔ فوت ہوتے وقت آپ نے اعتراض فرمایا تھا کہ وہ اس آیت کے ادراک سے قاصر ہیں حالانکہ دیگر صحابہ نے اسے سمجھ لیا تھا۔ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمر کو تناب فرمایا تھا کہ یہ آیت اپنے مطلب میں واضح ہے۔ اسی طرح حضرت عدی بن حاتم اس وہم میں مبتلا ہو گئے تھے کہ قرآن میں سیاہ اور سفید دھاگہ سے مراد معروف دھاگہ ہے۔ یہاں تک کہ قرآن میں اس کی وضاحت نازل ہوئی کہ فجر کا دھاگہ مراد ہے۔ حضرت عدی کے سوا دوسرے لوگ خود بخود سمجھ گئے تھے کہ اس سے فجر مراد ہے۔ اسی طرح عبداللہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ اس غلط فہمی کا شکار تھے کہ چہاد میں شرکت نہ کرنے کی بنا پر وہ قابل ملامت ہیں۔ خدادند کریم نے "خَيْرَ اَوْلِي الْقَرْبَى" کے الفاظ نازل کر کے ان کے وہم کا ازالہ فرمایا۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ رنج حرج پر مشتعل دوسری آیات سے خود بخود سمجھ گئے تھے کہ مرخص اور اندھا شخص اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دینا چاہتا۔ یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ قرآن کریم بڑی روشن اور اپنے مطالب و معانی میں بڑی

کھلی ہوئی کتاب ہے۔ اگرچہ انسانی اذنان و قلوب اس کے فہم و ادراک میں مسادی نہیں، فہم انسانی کے مختلف درجات ہیں ادران کے میلانات بھی جداگانہ نوعیت کے ہیں۔ بعض اوقات ایک بڑا ذہین و فطین آدمی ایک بات سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اور دوسرے لوگ باسانی اسے سمجھ جاتے ہیں۔

**بیان کے انواع و اقسام** - (۳) تاکید۔ ہم بیانات ثلاثہ کی مختصر تشریح کرتے ہیں:-

ابن حزم استثناء کو بھی بیان کی ایک قسم تصور کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے۔

إِنَّمَا نُهَلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِرَاتٍ  
أَهْلَهَا كَيْ أَتُوا ظَالِمِينَ • قَالَ إِرَاتٌ يَنْهَكَوْطًا  
قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنْتَجِدَنَّهٗ  
وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّدَةً كَكَاتُّ مِنْ  
الغايديين • (العنكبوت - ۳۲)

اس آیت کریمہ میں بیان استثناء اور بیان تخصیص دونوں پائے جاتے ہیں۔ صدر آیت سب اول ربط کو شامل تھا۔ آیت کے آخری کلمات نے ان کو نکال دیا اور عورت کو مستثنیٰ قرار دیا پس یہ استثناء ہوا۔ اسی طرح یہ آیت بھی بیان استثناء کی مثال ہے

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَقْدِمِهِمْ حَانِطُونَ  
إِلَّا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِيجِهَهُمْ أُوْمَا مَلَكْتَ أَيْمَانُهُمْ •  
(المؤمنون - ۶۱۰)

جو شرمگاہیں ممنوع تھیں ان میں سے بیویوں اور نوٹڈیوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم استثناء کو بیان بھی سمجھتے ہیں اور تخصیص بھی۔ استثناء کو بیان سے تعبیر کرنا اگرچہ درست ہے تاہم اس میں کچھ تسامح پایا جاتا ہے کیونکہ استثناء کلام کا ایک جزو ہے اور اس میں بیان بھی پایا جاتا ہے۔ مگر اسے تخصیص قرار دینا خلاف احناف ہے۔ ضعیفہ کا نقطہ نظر سنت عرب سے میل کھاتا ہے۔ کیونکہ استثناء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حرف استثناء کے بعد جو

کلام واقع ہوا ہے اصل کلام وہی ہے۔ استثناء میں ہمیشہ نفی و اثبات دونوں ہوتے ہیں۔ اس میں حرف استثناء کے باعد کی نفی اور ما قبل کا اثبات ہوتا ہے۔ بشرطیکہ حرف استثناء کا ما قبل مثبت ہو اور منفی نہ ہو۔ اگر اس کا ما قبل منفی ہو تو پھر اس کے برعکس ہوگا۔ مثلاً یہ آیت کریمہ :-

لَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ دِينًا إِلَّا مَرَأً تًا  
 اہم اسے اور اس کے گھروالوں کو نجات دیں گے  
 سوا اس کی بیوی کے

(العنکبوت — ۲۲)

اس آیت میں حضرت لوط علیہ السلام اور ان کے اہل و عیال کے لئے نجات کا اثبات اور ان کی بیوی سے نجات کی نفی ہے۔ چونکہ علماء لغت کے بیان کے مطابق استثناء کا صرف وہی حصہ کلام ہوا کرتا ہے جو حرف استثناء کے باعد ہو لہذا اسے حنفیہ کی رائے میں تخصیص نہیں کر سکتے۔ کیونکہ تخصیص سے مراد یہ ہے کہ ایک لفظ بذات خود عام ہو پھر کسی مستقل دلیل سے اس کی تخصیص ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ استثناء کے ہوتے ہوئے کلام میں عموم نہیں ہوتا۔ کیونکہ کلام کا مقصود اس کے اجزاء کے میل جول سے سمجھ میں آتا ہے۔ لہذا ایک قول کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے کہ ایک مبہم ہو اور دوسرا واضح۔ اس لئے کہ دونوں اجزاء ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔

نسخ و تخصیص کے مابین فرق و امتیاز۔ ابن حزم تخصیص کو بھی بیان قرار دیتے ہیں تخصیص کا مطلب علماء اصول کی نگاہ میں یہ ہے کہ

عام کے لفظی معنی مراد نہیں بلکہ آفاقی کارہی میں اس سے خاص مفہوم مراد ہے امام شافعی نے اپنی کتاب الرسائل میں اس کی تصریح کی ہے۔ وہ ذکر کرتے ہیں کہ تخصیص کے یہ معنی نہیں کہ عموم کے تقاضا کی بنا پر اس کے سب افراد پہلے اس میں داخل ہو گئے تھے اور پھر تخصیص کئے جانے پر خارج ہو گئے بلکہ شروع ہی سے لفظ عام خاص معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ تخصیص اور نسخ کے مابین یہی فرق پایا جاتا ہے۔ نسخ کے معنی میں حکم کے پائے جانے کے بعد اس کو اٹھا دینا۔ بنا بریں ابن حزم کے نزدیک تخصیص استثناء کی مانند ہے کیونکہ عام سے بعض افراد مراد ہوتے ہیں۔ ابن حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہیں کہ پہلے سب مشرک عورتوں سے نکاح کرنے کی ممانعت نازل ہوئی پھر اہل کتاب سے نکاح جائز قرار دیا گیا۔ گو یا عورتوں سے ان کو خاص کر لیا گیا ہے اس کی مثال یہ بھی ہے کہ حدیث میں تازہ کھجوروں کی خرید و فروخت خشک کھجوروں سے منع کی

گئی ہے پھر اس سے انرا یا کو مستثنیٰ کر کے ان کی رخصت سے وہی بشرطیکہ یہ خرید و فروخت پانچ دستق (ایک عربی پیمانہ) سے کم مقدار میں کی جائے۔

ابن حزم نسخ تخصیص اور استثنا کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”نسخ کے معنی ہیں حکم۔ یا اس کے کچھ حصہ کا اٹھ جانا۔ نسخ و تخصیص میں فرق یہ ہے کہ جہاں بھی ان دونوں میں سے کوئی پایا جاتا ہے۔ خداوند کریم نے کسی دور میں بھی بنا بر عموم اسے ہمارے لئے لازمی قرار نہیں دیا۔ مثلاً اشترکات سے نکاح کی حرمت اس میں اہل کتاب کی عورتیں شروع ہی سے داخل نہ تھیں۔ اسی طرح عرابا کے بارے میں کہا جاسکتا ہے۔ اس کے برخلاف نسخ میں ہم اس کے عموم پر اس وقت تک عمل پیرا ہوتے ہیں۔ جب تک اس کے کچھ حصہ کا بطلان نازل نہیں ہوتا، جیسا کہ آگے چل کر ہم باب النسخ میں بیان کریں گے۔“

یہ ہے تخصیص اور اس کے ابواب بیان میں سے ایک

### انواع بیان کی تیسری قسم تاکید

انواع بیان کی تیسری قسم تاکید ہے۔ تاکید کی بنا پر تخصیص کے تمام احتمالات ختم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ عام مؤکد میں سب افراد داخل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم تاکید کو بیان کی قسم قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

تاکید انواع بیان میں سے ایک نوع ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”يَذَلِكْ عَشْرًا كَمَا كُنْتُمْ“ (البقرہ - ۱۹۷) یہ پورے دس ہیں۔

لہٰذا انرا یا سے مراد یہ ہے کہ کھجور کے درختوں پر جو تازہ کھجوریں ہوں ان کی خرید و فروخت خشک کھجوروں سے کی جائے۔ بعض ضابطہ، شائع اور مالکی اسے جائز سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ جس شخص کے پاس تازہ کھجوریں نہ ہوں بلکہ خشک ہوں اسے فائدہ پہنچتا ہے اور وہ تم کھجوریں لے لیتا ہے۔ اخذات کے نزدیک یہ ناروا ہے کیوں کہ اس میں ربا ہے۔ اہل ظاہر پانچ دستق سے کم مقدار میں اس سے بیع کو جائز سمجھتے ہیں۔ (مصنف)

شامی حدیث نے انرا یا کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ باغ کا مالک کسی غریب کنبہ کو اپنے باغ کے چند پھل اور رخت پھل کھانے کے لئے بلا قیمت دیدے۔ بعد ازاں محسوس کرے کہ ان کے بار بار باغ میں آنا اس کے لئے زحمت کا موجب ہے چند پھل کھانے کے لئے ان تازہ کھجوروں کے عوض مجھ سے اتنی خشک کھجوریں لے لیں اور پھل اور رخت مجھ سے لیں۔ چونکہ اس میں باغ کے مالک کی ایک تکلیف نفع ہوتی ہے اس لئے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (مغلام احمد حریری ۱۴ ج ۱ ص ۱۸۴)

لے الاحکام ج ۱ ص ۸۱



نیز فرمایا:-

تَمَّتْ مِثْقَاتُ سَمَائِهِمْ أَمْثَلَيْنَ  
كَتَبَةٌ (الاعراف - ۱۳۲) پوری ہو گئی،  
و خدا کی میقات کامل چالیس راتوں تک

اس سے قبل تیس اور دن (چالیس) رایت فرمایا تھا پھر اس کی یوں تاکید فرمائی۔  
اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بیان کا کسی زائد چیز پر مشتمل ہونا جو قبل ازیں نص میں موجود نہ ہو  
ضروری نہیں ہے۔ نہ یہ ضروری ہے کہ یہاں آیت کا موعظ اور اس کا تالیح موجود ہو بلکہ ہو سکتا ہے  
کہ اس میں ایسی تاکید پائی جاتی ہو جس سے جملہ احتمالات ختم ہو جاتے ہوں۔ اگرچہ وہ الفاظ میں  
ظاہر نہ ہو۔ ابن حزم دونوں مثالیں ذکر کرنے کے بعد ان لوگوں پر سخت تنقید کرتے ہیں جو کہتے ہیں  
کہ خدا تعالیٰ نے ہمیں حساب سکھانے کے لئے تیس اور دن عیلمہ علیحدہ ذکر کئے اور دوسری جگہ ان کو  
یکجا کر کے چالیس فرمایا۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ ایسے لوگ افتراء پرداز ہیں۔ بنی نوع انسان حساب اس  
وقت بھی جانتے تھے جب قرآن دنیا میں نازل نہیں ہوا تھا۔

یہ ہیں بیان کے اقسام ابن حزم کی نگاہ میں! ابن  
بعض انواع بیان کا مذکور نہ ہونا:- حزم نے تقیید مطلق اور تفصیل مجمل کا ذکر نہیں کیا۔ اگرچہ  
وہ بھی انواع بیان میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے یہاں کے صرف تین اقسام کا ذکر کیا ہے  
اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اقسام ثلاثہ محتاج تنبیہ ہیں۔ ابن حزم یہاں صرف انہی اقسام سے تفرض  
کرتے ہیں جو تنبیہ و شرح کے محتاج ہیں۔ جو ایسے نہ ہوں وہ انہیں نظر انداز کر دیتے ہیں کیونکہ  
وہ خود ظاہر ہیں اور ان کے بیان کی حاجت نہیں۔

تاجربیان میں علماء کا اختلاف :- بیان کے یہ دونوں اقسام یعنی استثناء اور تاکید کلام میں  
ساتھ ہی مذکور ہوتے ہیں۔ لہذا یہ کہنے کی ضرورت نہیں  
کہ آیا انہیں میں سے پیچھے لاسکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ ان کی تاخیر کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ  
ابن حزم کا نقطہ نظر استثناء کے بارے میں اس سے مختلف ہے۔

وہ بیان جو تخصیص مستقل پر مشتمل ہو۔ محتاج نظر و تامل ہے۔ حنفیہ کی رائے میں پیچھے لانا درست  
نہیں بلکہ اسے اس عام کے ساتھ مقرون و متصل ہونا چاہیے جس کی وہ تخصیص کرتا ہے کیونکہ وہ

لے الاحکام ج ۱ ص ۸۹۔

بیان ہے اور بیانِ مبتین سے جدا نہیں ہو سکتا۔

اگر بیانِ تخصیص کو مؤخر کر دیا جائے تو وہ نسخ بن جائے گا۔ کیونکہ عام جب بلا تخصیص نازل ہوا تو وہ تمام افراد کو محیط ہو گا۔ تخصیص کے آنے سے یہ عموم باقی نہیں رہے گا۔ لہذا یہ نسخ کہلانے کا نہ کہ تخصیص۔ البتہ ابن حزم عام قابلِ تخصیص کو نخل کے قبیل سے شمار کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مفصل کی تاخیر نخل سے درست ہے۔ یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ بیانِ عمل کے وقت سے متاخر نہیں ہو سکتا۔ ابن حزم مسئلہ زینحمت میں مختلف علماء کے اقوال نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

انواع بیان کی ایک نوع میں علماء کا اختلاف ہے۔

(۱) ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ پہلے نخل وارد ہوتا ہے پھر مضر۔

(۲) دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ دونوں اکٹھے وارد ہوتے ہیں۔

(۳) تیسرے گروہ کا نظریہ یہ ہے کہ نخل و مضر ایک دوسرے کے آگے بھی آ سکتے ہیں اور پیچھے بھی۔ دونوں یکجا بھی وارد ہو سکتے ہیں۔

ہم تیسرے گروہ کے ہمتوایں۔ البتہ اتنی بات ہے کہ وقتِ عمل سے بیان کا پیچھے رہنا درست نہیں۔

یہ درست نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیان کے وارد ہونے کے بعد ایک نخل کیلئے بھی اسے متاخر کریں۔ ہم اس کے قائل نہیں کیونکہ یہ عقل کے منافی ہے۔ وجوبِ عمل کے وقت سے بیان کا متاخر ہونا سلفہ درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ كَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ (خدا تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) (البقرة — ۲۸۶)

یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ جس بات سے ہم آشناء ہوں اس پر عمل بھی نہیں کر سکتے۔ آنحضرتؐ کو تافیر بیان کی اجازت اس لئے تھی کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے :-

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ  
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ كُنَّ تَفَعَّلُوا فَمَا  
بَلَّغْتَ مَا سَأَلْتَهُ ۗ

(المائدہ — ۸۷)

اگر نبی کریم بیان کے وارد ہوتے وقت ذرا بھی تاخیر کرتے تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ آپ نے وہ

حکم پہنچایا نہیں۔ اگر آپ حکماً نہ پہنچاتے تو عاصی ٹھہرتے اور آپ کو عاصی ایک جاہل ہی کہہ سکتا ہے۔ جو ترک تبلیغ کی بنا پر آپ کی معصیت کا قائل ہے وہ اجماع کی بنا پر کاہن ہے۔  
**تقدیم و تاخیر بیان کے جواز کے دلائل :-** کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے پابند نہیں ہیں اور نہ وہ کسی کے سامنے مسئول اور جواب دہ ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے :-

لَا يَسْئَلُ عَمَّا فَعَلَ وَهُوَ يَسْئَلُ الْوَدَّ

خدا تعالیٰ کو اس کے افعال کے بارے میں پوچھا نہیں جاتا۔ البتہ لوگوں سے باز پرس کی جا سکتی ہے۔

(الانبیاء - ۲۳)

جو شخص یہ کہتا ہے کہ مفسر اور مفسر کا باہم مقرون و متصل ہونا ضروری ہے وہ خدا پر اس

چیز کو لازم ٹھہراتا ہے حالانکہ کسی کے التزام سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو جاتی۔

شاید ان حرم کا اعتماد اس امر پر ہے کہ نمازیں بالانفصیل مکہ مکرمہ میں مشروع ہو چکی تھیں پھر پرنہ اگر متعدد آیات میں مجملاً نازل کا ذکر کیا۔ ارشاد ہوتا ہے :-

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ۚ

(البقرة - ۴۳)

انبیاء کرام مثلاً موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے احوال و قصص بعض آیات میں تفصیلاً اور بعض میں اجمالاً بیان کئے اور یہ مشتائے ایزدی کے مطابق ہے۔ نہ کہ کسی کے لازم کرنے سے۔

ابن حزم معتزلیوں کے اعتراضات پیش کر کے ان کی تردید کرتے ہیں۔ آیت کریمہ وَالشَّارِبِ وَالشَّارِبَةُ سے متعلق معتزلیوں کا مفروضہ سوال پیش کرتے ہیں کہ حد سترہ کا اجزاء اس صورت میں ممکن ہے جب اس نصاب کا علم ہو جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص آیت قرآنی "وَالشَّارِبَةُ وَالشَّارِبُ" سنتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا نفاذ تب ممکن ہے جب یہ بیان کر دیا جائے کہ یہ غیر شادی شدہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ نیز جو شخص حرمت رضاعت والی آیت سنتا ہے تو اس حرمت کا اجراء بھی ہو سکتا ہے۔ جب یہ معلوم ہو کہ حرمت کا اثبات دودھ پینے کی ایک خاص مقدار سے ہوتا ہے

ابن حزم ان مفروضہ اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں پایا کہ بیان و وجوب عمل کے وقت سے موخر نہ ہوا ہو۔ وجوب عمل سے قبل صرف اقرار کیا جاتا ہے اور نہ

یہ کہا جاتا ہے کہ **سَمِعْنَا وَ اطَعْنَا**۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ مثلاً قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے **”وَأَتُوا الذُّكُورَ“**۔ اب اس آیت کا صرف اقرار کیا جاسے گا کہ چونکہ نصاب مذکور نہ ہونے کی بناء پر اس پر عمل کرنے کا امکان نہیں ہے، اگر نقص نہایت خود واضح ہو اور اس کا مطلب صاف سمجھا جا رہا ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے الا یہ کہ اس کا منسوخ یا مخصوص ہونا ثابت ہو جائے

**نُصُوصِ مُخْتَصِصِ كِ اَقْسَامِ** :- ابن حزم مخصوصہ کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں :-  
**اَوَّلُ** :- قسم اول ان نُصُوصِ پُشْتَلِ ہے جو اپنے مطلوب و مقصود میں واضح نہیں ہیں اور ان پر بھی عمل ہو سکتا ہے کہ ان کی وضاحت کر دی جائے۔ ان کا حکم یہ ہے کہ ان پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا ضروری ہے۔ البتہ ان پر عمل کرنے کے لئے وضاحت شرط ہے۔  
**دوم** :- قسم ثانی ان نُصُوصِ پُشْتَلِ ہے جن میں کوئی ابہام و اجمال نہیں ہوتا۔ ان کے عموم پر بلا تخصیص عمل واجب ہوتا ہے۔

جب ناسخ یا مخصوص آجاتا ہے تو اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ یہاں ابن حزم بدین آنے والے حکم کو مخصوص سے موسوم کرتے ہیں حالانکہ اس پر تخصیص کی تعریف صادق نہیں آتی بلکہ ناسخ کی تعریف صادق آتی ہے۔ ابن حزم کا یہ قول کہ نسخ تمام افراد یا بعض افراد کے حکم کو اٹھا دیتا ہے اس امر کا مقتضی ہے کہ جو نقص ایک واضح نص پر عمل کرنے کے بعد آتی ہے اس عام کی طرح جس پر عموم افراد کے بارے میں عمل کر لیا جاتا ہو۔ جو نص اسے بعض افراد میں محدود کر دیتی ہے اسے ناسخ کہتے ہیں مخصوص نہیں کہتے۔ کیونکہ تخصیص ابن حزم کی نگاہ میں بیان کی ایک قسم ہے اور اس سے حکم اٹھ نہیں جایا کرتا۔

ابن حزم کی تصریحات کے مطابق ہم نے ان کا نقطہ نگاہ واضح کر دیا۔ ابن حزم یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ استثناء بیان کی ایک قسم ہے لہذا اسے توخر لانا بھی درست ہے۔ اس کی مثال میں وہ یہ آیت قرآنی نہیں کرتے ہیں جس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ مذکور ہے۔ ارشاد ہوتا ہے

اِنَّا سَمِعْنَا لَكَ اٰهْلًا هٰذِهِ الْقَدِيۡتَةُ  
اِنَّ اَهْلَكَ مَا كَانُوْا غٰلِمِيۡنَ ۗ تَمَّ اِنَّ  
فِيْمَا لُوْطًا قَالُوْا كُنْضٌ اَعْلَمُ لِمَنْ فِيْمَا  
لَتُنَجِّيۡكَ ۗ وَاٰهْلَهُ اِلَّا اَمْوَعَةً  
كَانَتْ مِّنَ الْغٰبِيۡتِيۡنَ ۗ

ہم اس سستی کو ہلک کر دینے والے ہیں کیوں کہ اس کے رہنے والے ظالم ہیں۔ کہا اس میں تو لوط بھی ہیں۔ انہوں نے کہا ہم بخیر آگاہ ہیں کہ اس میں کون ہے ہم حضرت ادراس کے اہل کو نجات دے دیں گے مگر اس کی بیوی کو نہیں کیونکہ وہ پیچھے رہنے والوں میں سے ہے

(العنکبوت - ۳۲)

یہ الفاظ ایک ہی سیاقِ کلام میں واقع ہوئے ہیں اسے تاخیر بیان نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ عین اِقتران و اتصال ہے۔ اس سے زیادہ اِقتران تو ممکن بھی نہیں، ایک جملے کا دوسرے جملے کے پیچھے آنا تاخیر نہیں کہلاتا کیونکہ سارے الفاظ بیک وقت کیونکر منہ سے نکالے جاسکتے ہیں تاکہ ایک لفظ اگر دوسرے کے پیچھے آئے تو اسے تاخیر بیان پر محمول کیا جائے۔ مزید برآں آیت میں تخصیص بالاستثنا بھی نہیں۔ بلکہ قول ثانی کے ساتھ تخصیص ہے۔ کیونکہ استثنا نفس نفیس سے نکال دینے کو کہتے ہیں۔ لوط علیہ السلام کی بیوی پہلے عوم میں داخل تھی اور پہلا عوم یہ ہے کہ وہ ہلاک ہونے والوں میں شامل ہے۔

**قرآن میں اجمال و تفصیل کے مواقع**۔ جب ہمارا لفظ منگاہ یہ ہے کہ تخصیص اور نسخ دو جدا گانہ امور ہیں۔ نسخ اس حکم کے اٹھائینے کو کہتے ہیں جو ثابت ہو چکا ہو اس کے برعکس تخصیص بیان کی قسم ہے۔ لہذا یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ تخصیص ان عام الفاظ میں ہوتی ہے جو متین ہوں اور عمل سے قبل ایک دوسرے کے قریب اور متصل ہوں۔ یہ کسی صورت میں جائز نہیں کہ بیان سے قبل عمل کرنا واجب ہو کیوں کہ عمل اور بیان باہم مربوط و متصل ہوتے ہیں۔

جب صورت ایسی ہو کہ اس پر عمل واجب نہ ہو بلکہ صرت اس کی تصدیق ضروری ہو مثلاً وہ واقعات جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام، نوح اور دیگر انبیاء علیہم السلام کے وہ واقعات جو ان کی قوموں کے ساتھ پیش آئے۔ تصدیق کسی آیت کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ہی واجب ہوتی ہے اور بعد بھی۔ استقرائے معلوم ہوتا ہے کہ جن آیات قرآنیہ کا تعلق قصص سے ہے وہ ہمیشہ واضح ہوتی ہیں۔ البتہ واقعات کے بعض گوشے قدسے زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور بعض مقابلہء مجمل ہوتے ہیں۔ چنانچہ دوسری نص اگر پہلی کی تفصیل بیان کر دیتی ہے اور مفصل کو اجمالاً ذکر کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قصص قرآنیہ کا مقصد عبرت پذیری اور نیند و مغفلت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرشت مقام نصیحت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ لہذا ایک موقع پر واقعہ کا وہ حصہ تفصیلاً ذکر کر دیا جاتا ہے جو اس کے مناسب حال ہوتا ہے۔ واقعہ کا دوسرا حصہ ایک جملہ گانہ مقام پر ذکر کر دیا جاتا ہے جو اس سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ لہذا مناسب موقع جزو کو مقابلہ زیادہ تفصیل سے بیان کر دیا جاتا ہے حالانکہ دوسرے مواقع پر وہ اجمالاً بیان ہوا تھا۔

**ظاہر قرآن سے احتجاج**۔ ابن حزم ظاہری ظواہر قرآن سے احتجاج کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجاز سے استلال نہیں کرتے۔ اس نئے کہ

مجاز جب مشہور ہو یا کوئی قرینہ پایا جاتا ہو تو وہ ظاہر ہی میں داخل ہے۔ قبل ازیں اعتقادی مسائل کے بیان اور علما کے یہاں تنازعہ آیات کے ضمن میں ہم یہ ذکر کر چکے ہیں۔ مثلاً یہ آیات کریمہ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ ۚ نَزَّلْنَا آيَاتِنَا فِي لَيْلٍ الْقَدِيمَةِ ۚ

اور اس قسم کی دوسری آیات ابن حزم ان سے ذات خداوندی مراد لیتے ہیں۔ بلاشبہ تعبیر و بیان کا یہ طریقہ مجازی ہے، مگر یہ ایک واضح مجاز ہے اور ظاہر کے منافی نہیں، بلکہ اسی کا مقتضا ہے ابن حزم چونکہ ظاہر آیات سے احتجاج کرتے ہیں اور ہمیشہ ان کی توجیہ ظاہر ہی کی طرف رہتی ہے لہذا وہ قرآن کے ہر لفظ کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔

(۱) مثلاً امر و جوب کے لئے ہے لہذا یہ کہ کسی دوسری نص سے کچھ اور مفہوم ثابت ہو۔  
 (۲) یا یہ کہ نصوص سے احکام فی الفور بلا تاخیر ثابت ہوتے ہیں تا وقتیکہ کسی نص سے تاخیر کا علم حاصل ہو اور وہ پہلی نص کی وضاحت کرے۔

(۳) اسی طرح لفظ عام اپنے عموم پر رہے گا کیونکہ اس کا عام ہونا ظاہر ہے، بجز اس کے کہ کسی دوسری نص سے پتہ چل جائے کہ عموم مراد نہیں۔  
 ابن حزم کی تصریحات اس ضمن میں یہ ہیں۔ فرماتے ہیں۔

”جب براہین و معجزات سے یہ حقیقت روشن ہو گئی کہ قرآن خدا تعالیٰ کا وہ عہد ہے جس کا اقرار کرنا اور اس پر عمل کرنا ہم پر واجب ہے۔ یہ قرآن جو اترا ہم تک نقل ہو کر پہنچا ہے اور اس میں ذرا شبہ نہیں کہ وہی قرآن آج کل مصاحف میں مکتوب ہے اور تمام اطراف و اکناف میں مشہور ہے۔ لہذا اس کے احکام کی اطاعت واجب ہے کیوں کہ یہی اصل مرکز و مرجع ہے جس کی طرف رجوع کرنا لازم ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔“

وَمَا كَسَبَتْ غُنَاتِنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ ۖ كِتَابٌ فِيهِمْ نَعْمَ لَمْ يَكُنْ لِي بَاقِي نَحْنُ  
 (الانعام - ۳۸) چھوڑی۔

پس قرآن کے تمام ادا و نفاہی واجب العمل ہیں ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ خاص و عام احکام پر عمل کیسے ہو گا اور احادیث کی بنا آیات پر کیونکر رکھی جائے گی؟ ہاں الا عام را لنوا، ہی میں ہم بیان کریں گے کہ قرآن کے ادا و نفاہی کو ظاہر پر کیسے محمول کیا جائے گا، عموم و خصوص کے باب میں ہم ذکر کریں گے کہ آیات سے عموم ہی مراد لینا چاہیے۔

**قرآن و حدیث کا باہمی ربط و تعلق :-** دین اسلام کا اصل الاصول ہے۔ وہ سنت کو بھی

ان نصوص میں شمار کرتے ہیں جن پر شریعت کی بنیاد گھڑی ہے۔ اگرچہ اس کی حجیت قرآن ہی سے ثابت ہوتی ہے۔ بے شک حدیث نبوی قرآن کریم کے ساتھ دین اسلام کی توضیح و تشریح کی کیفیل ہے۔ احادیث میں محل آیات کی تفصیل قابل تشریح احکام کی وضاحت اور عام آیات کی تخصیص پائی جاتی ہے۔ جب نصوص آیات و احادیث بیان شریعت میں ایک دوسرے کی معاون ہیں تو ان سے ایک دوسرے کی توضیح تکمیل بھی ہوتی ہوگی۔ خصوصاً حدیث نبوی کتاب اللہ کی شارح و ترجمان ہے۔

قرآن کریم میں ہے :-

لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَلَّتَابِسَ مَا خَلِقُوا لِآبَائِهِمْ (النحل - ۳۴)

تاکہ آپ لوگوں کے لئے اس قرآن کی وضاحت کریں جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔

بنابریں ہمارے لئے از بس ناگزیر ہے کہ اہل ظاہر کے احتجاج بانظراہر کی تبیین و توضیح سے قبل یہ بتائیں کہ شریعت اسلامیہ میں حدیث نبوی کو کیا اہمیت و مقام حاصل ہے۔ اہل ظاہر کی رائے میں حدیث کے طرق روایت کیا ہیں؟ وہ کن احادیث کو قبول کرتے ہیں اور کن کو نہیں؟ پھر ہم اس بات پر ردشنی ڈالیں گے کہ اہل ظاہر نصوص سے احکام کا استنباط کس طرح کرتے ہیں۔ فقہاء میں اہل ظاہر کی دو خصوصیات ہیں :-

(۱) ظواہر نصوص سے احتجاج۔

(۲) تعلیل و قیاس کی نفی۔

لہذا حدیث نبوی سے متعلقہ مباحث میں ہم ان دو امور سے خصوصی اعتناء کریں گے کیونکہ انہی دو امور پر ردشنی ڈالنے سے ظاہری فقہ کی خصوصیات منظر عام پر آئیں گی۔ یا بالفاظِ موزوں یوں کہئے کہ فقہ ابن حزم کے خصوصی مدد خال نمایاں ہوں گے۔



## حدیث نبوی کی حجیت و اہمیت

دین اسلام میں حدیث نبوی کا مقام۔ قبل انہیں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شریعت اسلامیہ کی تفسیر و تشریح میں حدیث نبوی قرآن کریم کی تکمیل کرتی ہے۔ سب علماء کا اس پر اجماع ہے۔ البتہ ایک جماعت حجیت حدیث کا انکار کرتی ہے تاہم تاریخ اسلام نے اس کا نام و نشان مٹا دیا ہے اور اس کے صفحات پر اب ان کا ذکر باقی نہیں۔

ابن تزم فرماتے ہیں:-  
جب ہم بیان کر چکے کہ قرآن کریم دین کا اصل مرجع ہے تو غور کرنے پر ہمیں معلوم ہوا کہ نبی کریم کے ارشاد و احکام واجب الطاعت ہیں۔ اللہ تعالیٰ آنحضرت کی تعریف و توصیف میں فرماتے ہیں:-

رَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَدَىٰ إِنَّ هُوَ رَأْدٌ  
مِّنْ حَيْثُ يَنْطِقُ عَنِ الْهَدَىٰ  
سے نہیں برستے آپ کا ہر ارشاد وحی کا ترجمان ہوتا ہے۔

(النجم - ۴)  
اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی نازل کردہ وحی و قسموں میں منقسم ہے:-  
(۱) وحی کی ایک قسم وحی منقولہ ہے جس کی ترکیب و تالیف موجب اعجاز ہے۔  
(۲) دوسری قسم کی وحی مردی و منقول ہے نہ وہ مرکب ہے نہ معجز النظام اور نہ منقولہ ہے۔ البتہ وہ پڑھی جاتی ہے۔ یہ حدیث نبوی ہے جو خدا کی مراد کو واضح کرتی ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:-

لَتَلْبَسَنَّهُ يَنْفَسُ مَا كُنَّ يَلْبَسُ  
تَاكُلُ آبُ لُؤْلُؤٍ مِّنْ حَيْثُ يَخْرُجُ  
(الغزل - ۲۴)  
خداوند کریم نے وحی غیر منطوقی اطاعت بھی ضروری قرار دی ہے۔ وجوب اطاعت میں یہ وحی کی قسم اول یعنی قرآن کریم کے برابر ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل آیت میں شریعت اسلامیہ کے مصادر و ماخذ بیان کرے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
 وَالْإِمَامَ وَالرَّسُولَ  
 وَأَطِيعُوا السُّلْطَانَ  
 وَالْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ  
 مَعْرَضٌ  
 وَلَا تُطِيعُوا السُّلْطَانَ  
 إِذَا مَرَّ بِكُمْ  
 مَعْرَضٌ  
 وَلَا تَتَّبِعُوا السُّلْطَانَ  
 إِذَا مَرَّ بِكُمْ  
 مَعْرَضٌ  
 وَلَا تَتَّبِعُوا السُّلْطَانَ  
 إِذَا مَرَّ بِكُمْ  
 مَعْرَضٌ

اور اصحاب امر کی اطاعت کیجئے۔

(النساء - ۵۹)

وہ شرعی اصول جو اس آیت میں مذکور ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) حدیث نبوی (۳) اجماع۔  
 شریعت کا چوتھا اصول دلیل ہے جو ان مصادر ثلاثہ سے ماخوذ و مستنبط ہے۔ خدا تعالیٰ کی  
 اطاعت قرآن کی طرف رجوع کرنے سے کی جاتی ہے۔ رسول کریم کی اطاعت حدیث پر عمل کرنے  
 سے اور اصحاب الامر کی اطاعت اجماع پر حاصل ہونے سے ہوتی ہے کیوں کہ وہ ان کی  
 نظر میں اصحاب امر ہیں۔

ابن حزم امام شافعی کے ہمنوا ہیں

**قرآن و حدیث و وجوب اطاعت میں مساوی ہیں** :- جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کتاب  
 سنت دین کے دو مستقل ماخذ ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ ان دونوں  
 کو تفصیل سے کہتے ہیں۔ کیونکہ جب حدیث کا حجت ہونا قرآن کی روشنی میں معلوم ہو گیا تو وہ شرعی  
 ماخذ کی ایک الگ قسم قرار پائی جو قرآن کی تکمیل کرتی ہے۔ ان دونوں پر تفصیل کا اطلاق کیا جائے گا  
 کیونکہ دونوں وحی کی قسمیں ہیں اور شرعی احکام کے اثبات میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے  
 ابن حزم فرماتے ہیں :-

«قرآن و حدیث صحیح دونوں ایک دوسرے کی طرف منسوب ہیں۔»

منجانب اللہ ہونے کے اعتبار سے یہ دونوں ایک ہی نور کا پرتو ہیں۔ وجوب  
 اطاعت کے اعتبار سے بھی دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
 وَالْإِمَامَ وَالرَّسُولَ  
 وَأَطِيعُوا السُّلْطَانَ  
 وَالْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ  
 مَعْرَضٌ  
 وَلَا تُطِيعُوا السُّلْطَانَ  
 إِذَا مَرَّ بِكُمْ  
 مَعْرَضٌ  
 وَلَا تَتَّبِعُوا السُّلْطَانَ  
 إِذَا مَرَّ بِكُمْ  
 مَعْرَضٌ  
 وَلَا تَتَّبِعُوا السُّلْطَانَ  
 إِذَا مَرَّ بِكُمْ  
 مَعْرَضٌ

انے ایمان والو! اللہ اور رسول کی اطاعت  
 کیجئے اور جب تم سنتے ہو تو اس سے انحراف  
 نہ کیجئے۔ ان لوگوں کی طرح نہ ہو جنہوں  
 نے کہا کہ ہم نے سن لیا حالانکہ وہ سنتے  
 نہیں۔

(الانفال - ۲۱، ۲۰)

اس اتباس سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابن حزم کی رائے میں علم شریعت میں کتاب و

لے الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۹۸۔

سنت کا ایک ہی مقام ہے کیونکہ وحی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ گویا ایک ہی مصدر و مأخذ کے درشتیے ہیں۔ اثبات احکام میں بھی دونوں ایک دوسرے کے مماثل و مشابہ ہیں۔ مصدرِ اول نبی قرآن کریم سے مصدرِ ثانی یعنی حدیث کا اثبات ہوتا ہے۔

حدیث کا حجت ہونا جب قرآن سے معلوم ہو جاتا ہے تو شرعی احکام کے اثبات میں اسے قرآن کا مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ بات کہنے میں حق بجانب ہیں کہ علم شرعی کے مصادر ابن حزم کی نگاہ میں تین ہیں۔

(۱) نصوص کتاب و سنت۔

(۲) اجماع

(۳) جوامع نصوص و اجماع پر مبنی ہوئے وہ ذیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ابن حزم بعض فقہاء کی طرح اس بحث میں نہیں پڑتے کہ آیا قرآن سنت پر حاکم ہے؟۔ کیوں کہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے اسے قرآن کے معیار پر پڑھا جاتا ہے۔ یا حدیث اس اعتبار سے حاکم علی الکتاب ہے کہ حدیث سے قرآن کی معرفت حاصل ہوتی ہے جیسا کہ بعض شواہع اور صاحب کا خیال ہے۔ وہ ان دونوں نظریات کے برعکس کتاب و سنت کو وحی محمدی کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور باہم متحد ہیں، منفصل نہیں۔

حدیث نبوی اپنی ذات کے اعتبار سے تین قسموں میں حدیث نبوی کے اقسام۔ منقسم ہے۔

(۱) آنحضور کے اقوال (۲) آپ کے افعال (۳) تقریر۔

قول (۱) آنحضور کے اقوال وہ احادیث ہیں جو آپ سے منقول ہیں۔ ایسی حدیثیں بہت سی ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس میں زکوٰۃ کے احکام مذکور ہیں۔ صحاحِ ستہ کی اکثر احادیث آپ کے اقوال ہیں۔

فعل (۲) حدیث کی دوسری قسم آنحضور کے افعال ہیں۔ مثلاً نماز اعتکات اور دیگر افعال یہ سب سنت ہیں اور جمہور کے نزدیک دین میں حجت ہیں۔ کیونکہ یہ خدا کی ارسال کردہ وحی سے ثابت ہیں اور ان کا اتباع واجب ہے۔ اسی لئے آپ نے فرمایا۔

مَلُوا كَمَا دَأَيْتُمُونِي دَأَمَلِي ۝ جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھتے ہو ایسے نماز پڑھا کرو۔

(صحیح بخاری)

تقریر ۱۔ (۳) تقریر سے مراد یہ ہے کہ کوئی صحابی آنحضرتؐ کی موجودگی میں کوئی کام کرے اور آپ سے منع نہ فرمائیں۔ مثلاً عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ جینی ہو گئے تو انہوں نے تیم فرمایا کیوں کہ پانی ٹھنڈا تھا اور آپ اسے استعمال کرنے پر قادر نہ تھے۔ اسے گرم کرنے کے لئے آگ بھی نہ تھی۔ یہ ہیں حدیث کے اقسام اس کی حقیقت اور اجزاء کے اعتبار سے حدیث کی یہ تمام قسمیں حجت ہیں مگر ان میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اگر حدیث واجب پر دلالت کرتی ہو تو فعل واجب ہو گا۔ اگر مندوب پر روشنی ڈالتی ہو تو وہ حکم مندوب ٹھہرے گا اور اگر دال علی الاباحت ہو تو مباح ہو گا۔

**حدیث کے مختلف اقسام کا شرعی حکم** ۱۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ وجوب کا علم صرف آپ کے اقوال سے ہوتا ہے۔ آپ کے افعال رہنمائی ضرور کرتے ہیں مگر واجب نہیں ہوتے، تقریرات اباحت کا فائدہ دیتی ہیں۔

فرماتے ہیں:-

«احادیث کی تین قسمیں ہیں (۱) آپ کے اقوال (۲) آپ کے افعال (۳) تقریرات۔ اقوال کا حکم ہے۔ آنحضرتؐ کے اوامر و فریض اور واجب ہیں جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کتاب کے باب الاوامر میں ذکر کریں گے بجز اس کے کہ کسی دوسری دلیل سے ان کا مندوب یا مباح ہونا ثابت ہو جائے۔»

**افعال کا حکم**۔ آپ کے افعال کا حکم یہ ہے کہ ان کی پیروی کی جائے مگر ان پر عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ البتہ یہ کہ آپ نے کوئی حکم عملاً نافذ فرمایا ہو یا کسی امر کو فعل سے بیان کیا ہو جیسا کہ آپ کے افعال کا ذکر کرتے ہوئے ہم اس پر روشنی ڈالیں گے۔

**تقریر کا حکم**۔ کسی کام کو دیکھ کر خاموش رہنے اور اس پر اعتراض نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کام مباح ہے نہ واجب اور نہ مندوب۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ پر احکام کا پہنچانا فریض قرار دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو آگاہ فرمایا تھا کہ دوران تبلیغ آپ کی حفاظت کرنا جہلاً کام ہے۔ لہذا آپ پر قرآن کی تشریح و توضیح واجب کر دی گئی تھی۔

اس کلام سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن حزم صرف اقوال ہی کو حجتِ داختر قرار دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں صورتِ ابنی سے شرائع و احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ ابن حزم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ پر مامور تھے اور تبلیغِ قول سے ہوتی ہے آپ کے افعال ہمارے لئے نمونہ ہیں، نمونہ مستحسن ہوتا ہے اور واجب نہیں ہوتا۔ ابن حزم اس آیت سے استنباط کرتے ہیں :-

”لَعَدَّ كَذَّابًا لِّكَفَرٍ فِي دَعْوَائِهِ لَلَّهِ قَهَارٌ“ لے رسولِ علیہ السلام کی ذاتِ گرامی  
اُسُوَّةٌ حَسَنَةٌ (الاحزاب - ۲۱) میں عبدِ نمونہ موجد ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ اگر نمونہ پر عمل کرنا واجب ہوتا تو آیت کے الفاظ یوں ہوتے -  
لَعَدَّ كَذَّابًا لِّكَفَرٍ (البتہ تم پر) ان الفاظ سے نمونہ پر عمل پیرا ہونا مومنوں پر واجب ہو جاتا  
اور یہ نہ کہا جاتا کہ آپ ان کے لئے نمونہ ہیں۔

ابن حزم کی رائے میں رسولِ کریم کے افعال اس صورت میں واجب ہوتے ہیں، جب آپ  
عملاً کتابِ دست کے کسی حکم کو نافذ فرمائیے ہوں یا اس فعل کے ساتھ امر بھی مقرون و متصل  
ہو، مثلاً فرمایا ایسے غازی پڑھو جیسے مجھے غازی پڑھتے دیکھتے ہو، نیز فرمایا،

”تَخَذُوا عَيْقًا مِّنَّا يَبْكُكُمْ“ مجھ سے حج کے احکام سیکھو۔

یا آپ کا ان لوگوں کے گھروں کو جلانے کا ارادہ کرنا جو نمازِ جماعت کے لئے مسجد میں  
نہیں آئے اور شراب نوشی کا ارتکاب کرنے والے کو چابک مارنا۔ اسی طرح بعض افعالِ قرینہ  
کی بناء پر واجب قرار پاتے ہیں، مثلاً حضرت ابن عباس کو غازی پڑھتے دقت اپنی بایں جانب سے  
دائیں طرف موڑنا۔ یہ فعل اس قرینہ کی بنا پر قول کے قائم مقام ہے۔

یہ بیانات اس حقیقت کو  
**دُجُوبِ كَا اِثْبَاتِ صِرْتِ اَقْوَالِ النَّبِيِّ** سے ہوتا ہے۔ آشکار کرتے ہیں کہ ابن حزم کی  
رائے میں صورتِ آنحضرت کے اقوال ہی دین میں حجت ہیں۔ افعال اس صورت میں حجت لازمہ  
ہوں گے جب قول سے مقرون و متصل ہوں یا ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو قول کے قائم مقام ہو  
یا آپ نے کسی امر کو عملاً نافذ فرمایا ہو۔ سب اہل ظاہر کا قول یہ ہے اور یہ ان کے ظاہری ہونے

کا تقاضا بھی ہے کہ وہ وجوب احکام صرف آپ کے اقوال ہی سے سمجھتے ہیں۔ کیونکہ فریضہ تبلیغ کی انجام دہی قول ہی سے ہوتی ہے۔ لہذا اقوال کے ماسوا کسی دوسری دلیل سے اس وقت تک شرعی احکام ثابت نہ ہوں گے جب تک ان کے ساتھ آپ کا قول نہ ہو یا ایسا توہ نہ پایا جاتا ہو جو قول کے قائم مقام ہو۔

شواہع کا ایک طاائفہ بھی اخصوۃ کے افعال کو شرعی دلیل تصور نہیں کرتا۔ بعض شواہع، مالکیہ اور احناف اس ضمن میں ایک اور رائے رکھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ افعال النبی کے بارے میں اس وقت تک توقعت کرنی گئی کہ جب تک ان کا وجوب، نذیب یا ایاحت ثابت نہ ہو جائے بعض دیگر حنفی اور مالکی یہ کہتے ہیں کہ آپ کے افعال وجوب پر دلالت کرتے بلکہ قولی ادھر سے بھی ان میں زیادہ تاکید پائی جاتی ہے۔

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ متوسط قول سب سے بہتر ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ کے افعال کا حکم قرآن سے اخذ کرنا چاہیے۔ اگر قرینہ وجوب پر دلالت ہو تو فعل وجوب کے لئے ہوگا اور اگر وجوب کے علاوہ قرینہ کسی اور بات کا متقاضی ہو تو فعل اسی پر دلالت کرے گا۔ میرے خیال میں یہ نظریہ ابن حزم کی رائے سے ہم آہنگ ہے۔ کیونکہ افعال سے اس وقت تک احکام کا اثبات نہیں ہوتا جب تک اس کو محیط ہونے والے قرآن ان پر دلالت نہ کرتے ہوں۔

یہ ہیں حدیث کے اقسام اس کی ذات روایت کے اعتبار سے اقسام حدیث :- اور باہمیت کے اعتبار سے ابن حزم حدیث کو اس کی روایت کے اعتبار سے بھی تقسیم کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے حدیث کی دو قسمیں ہیں :-

(۱) احادیث متواترہ ۔

(۲) اخبار احاد۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ سب علماء احادیث متواترہ کو دین میں حجت مانتے ہیں۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث بنوی قرآن کریم کی شارح ہے اور اس کے جملات کی توضیح کرتی ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں :-

”ورودنفس کے بعد دو مسلمان اس بات میں کبھی اختلاف نہیں کرتے کہ صحیح

حدیث کا اتباع فرض ہے اور یہ کہ حدیث نبوی مراد خداوندی کی تفسیر پیش کرتی اور اس کے مجملات کو تفصیلاً بیان کرتی ہے۔ اس قطعی اجماع کے بعد مسلمانوں کے یہاں اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ صحیح حدیث معلوم کرنے کا طریقہ بتائیے؟ ہر مسلمان اس امر ربانی کا اطاعت شعار ہے۔ قرآن میں فرمایا۔

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَآطِيعُوا الرَّسُولَ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

غور کرنے پر معلوم ہوا کہ حدیث کی دو قسمیں ہیں (۱) متواترہ ان حدیث کو کہتے ہیں جن کو ایک جہم غیر دوسری جماعت کثیرہ سے روایت کرتا ہو یہاں تک کہ ان کا سلسلہ آکھنڈ اور تک پہنچ جائے۔ ایسی احادیث سب کے نزدیک قابل احتجاج ہیں اور قطعی طور پر حق و صدق ہیں کیونکہ اخبار متواترہ ہی سے ہیں معلوم ہوا کہ قرآن وہ کتاب ہے جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے۔ انہی سے آپ کی رسالت کا اثبات ہوا۔ انہی سے نمازوں کے رکوع، نمازوں کی تعداد اور بہت سے احکام نزولاً معلوم ہوئے۔ اور اس قسم کے بہت سے احکام معلوم ہوئے جو تفصیلاً قرآن میں مذکور نہیں۔

ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ اخبار متواترہ یقینی اخبار متواترہ علم یقینی کی موجب ہیں۔ اور طینی علم کی موجب ہیں۔ صرف شریعت ہی اخبار متواترہ کے پائے جانے کے وقت یقین و اطمینان کو واجب نہیں کرتی بلکہ بڑا بہت اور انسانی فطرت بھی ان کے ساتھ وجود علم کی مقتضی ہے اور ان کے ساتھ حصول علم ضروریات میں سے ہے۔ ورنہ بہت سے مسئلہ معلومات کو رد کرنا پڑے گا۔ مثلاً بلا دوا مصار، ملک و سلاطین اور علماء و فلاسفہ کا علم تواترہ سے حاصل ہوا۔

ابن حزم رقمطراز ہیں :-

”ضرورت و طبیعت تواترہ کے قبول کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ کیوں کہ ہم نے مختلف بلا دوا مصار سابقہ انبیاء، علماء، ملک و سلاطین، واقعات و حوادث اور تصانیف و توالیف کو صرف تواترہ کی بنا پر مہیا پایا ہے۔ جو تواترہ کا انکار کرنا ہے وہ گویا جو اس اول کے مدرکات کا منکر ہے لہذا اسے اس بات کا بھی انکار کرے

لئے الاحکام ج ۱ ص ۱۰۴



دینا چاہیے کہ اس سے قبل بھی زمانہ گذر چکا ہے۔ بلکہ اس سے ایک قدم بڑھ کر وہ اپنے والدین کا بھی انکار کرے اور اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ اس نے کسی عورت کے بطن سے جنم لیا۔

اس سے واضح ہوا کہ ابن حزم کی رائے میں تو اتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بعینہ اس علم کی مانند ہے جو ہمیں جو اس کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے۔ گویا اخبار متواترہ اور امور محسوسہ کا اذعان و ایتقان برابر ہے جس طرح بدیہیات میں اختلاف رونما نہیں ہوتا۔ یہی حال متواترہ کا ہے۔ انسان کے اکثر معلومات تو اتر پر مبنی ہیں۔ مثلاً انسان کے والدین کا علم گزشتہ زمانہ اور ان اشیاء کا علم جو اس میں تھیں۔ مثلاً اشخاص، اشیاء، اعمال اور علاوہ اتریں۔ ان کا علم صرف تو اتر سے حاصل ہوتا ہے۔ جو متواترہ کا انکار کرتا ہے اس نے گویا معلومات اولیہ کے ایک عظیم ذریعہ کو ساقط کر دیا اور ایسے معاشرہ کے معلومات کو کاغذ پر لکھ دیا جس میں قدیم و جدید زندگی کا سانس لیتے ہیں۔

احادیث متواترہ کی تعریف میں اختلاف - اذعان ہونے کے بعد تراثر کی تالیف

میں علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں پھر طریقی تیز و تند زبان میں ان پر تنقید کرتے ہیں۔ اب ہم پیسے ان کے ذکر کردہ اقوال علماء بیان کریں گے پھر تو اتر کے بارے میں ان کی رائے ذکر کریں گے۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

اخبار متواترہ کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ ان کے راویوں کی تعداد کتنی ہو۔ اس میں مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔

(۱) یہ روایت تین معتبر ہوگی جب مشرق و مغرب کے پینے والے سب روایت کریں۔

(۲) ایک گروہ کی رائے میں اخبار متواترہ اس صورت میں قابل اعتماد ہیں جب لا تعداد لوگ ان کی روایت کریں۔

(۳) ایک فریق کی رائے میں متواترہ کے راویوں کی تعداد بدرمی صحابہ کی طرح تین صد سے متجاوز ہونی چاہیے۔

- (۴) ایک فریق ستر رداۃ کی شرط عائد کرتا ہے۔
- (۵) ایک گروہ کے نزدیک جیسے قسام میں سچاس گواہ مطلوب ہوتے ہیں متواتر کے راوی بھی اس سے کم نہ ہوں۔
- (۶) ایک جماعت کے نزدیک چالیس راوی ضروری ہیں۔ کیونکہ آغاز اسلام میں جب مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی تو اسلام کا اظہار کر دیا گیا تھا۔
- (۷) ایک فریق بیس کی قید لگاتا ہے۔
- (۸) ایک گروہ کے نزدیک رداۃ متواتر کی تعداد کم از کم پانچ ہونی چاہیے۔
- (۹) علماء کی ایک جماعت چار کی قید لگاتی ہے۔
- (۱۰) ایک فریق کے نزدیک تین راوی شرط ہیں۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جب مسائل کی قوم کے تین آدمی یہ بات کہیں کہ یہ آفت زدہ ہے تب اس کی امداد کرنا چاہیے۔
- (۱۱) ایک فریق کی رائے میں متواتر کے راوی کم از کم دو ہونے چاہئیں بلکہ
- اس طرح ابن حزم تو اتر کی تعریف میں تمام اقوال ذکر کرتے ہیں۔ اس کی کم از کم تعداد دو بتانی گئی اور زیادہ سے زیادہ یہ کہ مشرق دمرب کے رہنے والے تمام لوگ اس روایت کو نقل کریں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم مسئلہ زیر بحث میں کس قدر وسیع معلومات رکھتے تھے۔ نیز یہ کہ جب وہ دوسروں سے اختلاف کرتے ہیں تو ان کا یہ اختلاف بعیرت آگہی پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ تمام اقوال ذکر کرنے کے بعد آخر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ سب اقوال بلادلیل ہیں لہذا باطل ہیں۔ پھر فرداً فرداً ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔

ہمیں ان اقوال کے بطلان سے چنداں

خبر متواتر کی تعریف ابن حزم کی نگاہ میں۔ واسطہ نہیں البتہ آپ کی رائے کا معلوم کرنا اس ضمن میں ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ دو سے کم راویوں میں متواتر تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس میں تعدد کا وجود ضروری ہے۔ ابن حزم جہاں یہ کہتے ہیں کہ متواتر کی بنا پر جو یقین حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی اور ضروری ہے شرعی نہیں وہاں یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ بدیہی معلومات جو ہنسنس انسانی میں مرکوز ہیں اور جن کی بنا پر انسان باقی حیوانات سے

ممتاز ہو جاتا ہے ان میں اس چیز کا علم بھی شامل ہے کہ دو آدمی جو زندگی میں کبھی نہ ملے ہوں اگر ایک روایت کے بیان کرنے میں ایک زبان ہوں تو اس روایت کی صداقت کا علم بدابہتہ حاصل ہو جائے گا اور کوئی شخص اس کی تکذیب نہیں کر سکے گا۔

وہ متواتر سے حاصل شدہ علم کو انہی بدیہیات میں شمار کرتے ہیں، وہ گنتی کو نہیں دیکھتے کیونکہ دس یا بیس آدمی ایک جگہ جمع بھی ہو سکتے ہیں اور روزانہ ان کی ملاقات بھی ہو سکتی ہے اور اس کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ دانستہ دروغ گوئی سے کام لیں اور ایک طے شدہ جھوٹ پر متحد ہو جائیں۔ ان کی باتوں میں اس طرح شک و شبہ رونما ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف دو آدمی جو باہم کبھی نہ ملے ہوں۔ دونوں میں سے ہر ایک بڑی ٹہنی ٹہنی خبر بیان کرتا ہو۔ دوسرا شخص بھی من و عنن وہ خبر اسی طرح ذکر کرتا ہو۔ ایسی خبر پر یقین کرنا ایک بدیہی امر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم قوا تیر کے معنی کو دیکھتے ہیں اس کی تعداد کو نہیں کہ آیا خبر دہندگان دروغ گوئی پر متفق ہوتے ہیں یا نہیں؟ اگر وہ اس پر متفق ہو سکتے ہوں تو وہ خبر متواتر نہ ہوگی راویوں کی تعداد خواہ کتنی بھی ہو۔ اور اگر دروغ بانی پر جمع ہونا ممکن نہ ہو تو قلت عدد کے باوجود وہ خبر متواتر ہوگی۔ البتہ دو سے کم راویوں میں تواتر کا امکان نہیں ہوتا۔

ابن حزم کا نظریہ ان کے اپنے الفاظ میں :- ان کے نظریہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔  
قبل ازیں جو کچھ مذکور ہوا اس کی حیثیت ایک تمہید کی تھی۔ ابن حزم سابقہ اقوال کا ابطال کرنے کے بعد فرماتے ہیں :-

۱۰۔ اگر کوئی شخص ہم سے دریافت کرے کہ جو خبر علم بدیہی و ضروری کی موجب ہے اس کی تعریف کیا ہے؟ تو توفیق ربانی ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ ابنیاء علیہم السلام جو دلائل کی بنا پر معصوم ہیں ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے دروغ گوئی کا صدور بھی ہو سکتا ہے۔ یہ بات محسوسات اور بدیہیات کے قبیل سے ہے۔ ایک جماعت کثیرہ بھی خوف یا امید کی بنا پر دروغ گوئی کی جمع کی جا سکتی ہے مگر یہ امر پوشیدہ نہیں رہتا بلکہ جب وہ علیحدہ علیحدہ ہو جاتے ہیں تو دروغ باقی کاراز لہشت از نام ہو جاتا ہے۔ بخلاف ازیں جب دو یا دو سے زیادہ اشخاص ایسے ہوں جو باہم کبھی نہ ملے ہوں اور تجربے کے بیان کرنے میں رغبت یا رہبت، خوف، ان کی محرک نہ ہو،

وہ ایک دوسرے سے آشنا بھی نہ ہوں اور وہ دونوں جداگانہ طور پر ایک طویل خبر سنائیں تو اس بات کا احتمال بھی ہے کہ دونوں نے مل کر اس جھوٹ کو تصنیف کیا۔ بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے مشاہدہ کی بنا پر یہ خبر دی ہو یا کسی دیکھنے یا سننے والی جماعت سے سنا کر یہ بتایا ہو یا اپنے جیسے دو آدمیوں سے سنا ہو، تو ایسی خبر لامحالہ صادق ہوگی اور اسے ہر حال میں تسلیم کرنے سے چارہ نہ ہوگا۔ جو شخص بھی ذرہ غور و فکر گواہ کرتا ہے تو روزانہ پیش آنے والے واقعات کو اسی بنا پر تسلیم کر لیتا ہے۔ مثلاً کسی کی موت کی خبر یا ولادت، نکاح، ولایت اور دیگر امور کی خبر ہمارا یہ نظریہ قلت تدریر کی بنا پر دوسرے لوگوں پر مخفی رہا اگر آپ کسی آدمی کو ایک طویل بات اختراع کرنے پر مجبور کریں تو وہ یہ کام باسانی انجام دے سکے گا۔ یہ امر مشاہدہ سے معلوم ہو چکا ہے اور اگر دو آدمیوں کو درالگ الگ گھروں میں نظیر ادیں اور ہر ایک سے کہیں کہ وہ الگ الگ ایک جھوٹی بات تصنیف کرے تو ایسا ہرگز نہ ہوگا کہ وہ از اول تا آخر ایک ہی بات پر یک زبان ہوں۔

ابن حزم کا یہ اقتباس اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ خبر سواتر میں احتیاط یہ ہونی چاہئے کہ دروغ بانی پر اتفاق نہ ہو جائے۔ اگر سامع کو جھوٹ پر جمع نہ ہونے کا یقین ہو جائے تو قطرت سے ضروری اور بیدہی علم حاصل ہوگا اور ایسا درادریوں کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے جب کہ باہم ان کی ملاقات نہ ہوئی ہو۔ بعض اوقات کثرت تعداد کے باوجود بھی کذب کا احتمال باقی رہتا ہے جب وہ مل جل کر کسی رغبت کی بنا پر یا کسی کے ڈر سے جھوٹی بات گھڑ لیں۔

ابن حزم کا اقتداد اس نقطہ نظر میں دو امور پر ہے۔

(۱) احوال بڑا ہست جس کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ یہ فطرت انسانی ہے کہ جب دو آدمی کسی خبر کا انکشاف کریں اور وہ باہم ملے جھٹی ہوں اور اس کے باوجود بھی ان کی خبر ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہو تو بنا پر بڑا ہست ان کی خبر صحیح ہوگی۔ اور کوئی شخص اسے جھٹلا نہیں سکتا۔

(۲) امر دم جس پر ابن حزم اعتماد کرتے ہیں وہاں استقرار و تفریح ہے۔ مثلاً کسی کی پیدائش معزولی، ولی عہدی اور نکاح وغیرہ سے متعلق جو خبریں ملتی ہیں ان کی تصدیق تو اثر سے کی جاتی ہے۔ بعض اوقات ایسے درآدمیوں کی خبر سے بھی اس کے تواتر کا علم ہو جاتا ہے جن کی ملاقات باہم کبھی نہ ہوئی ہو۔ اس سے یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے جب کہ خبر غلطی سے متفق علیہ ہو۔

یہ ہے تواتر کے معنی کے بارے میں ابن حزم کا  
**ابن حزم کے نقطہ نگاہ کی تلخیص**۔  
 نقطہ خیال! ان کا یہ نظریہ ان کے منہج و مسلک کے ساتھ کامل طور پر ہم آہنگ ہے۔ نظر بہ کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ، ان میں بیعت، پر اعتماد کرتے ہیں جسے وہ علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں آپ لوگوں کے حالات کے استقراء و تفریح پر اس نظریہ کو مبنی قرار دیتے ہیں۔

تواتر کا ذکر در بیان ختم کرنے سے قبل ہم دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں:۔  
 امر اول: یہ پہلی بات یہ ہے کہ تواتر کی تعریف واضح ہو جانی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ہر طبقہ میں کذب پر تواتر و تطابق حال ہو جائے اور اسی حالت میں حدیث کی سند نبی کریم تک پہنچ جائے۔ اگر سند میں کسی جگہ بھی تواتر علی الکذب کا احتمال پایا جائے گا تو تواتر باقی نہیں رہے گا اور وہ حدیث زبردست کھلے گی۔

امر ثانی: دوسری بات یہ ہے کہ تواتر کی غرض و غایت جو کہ علم ضروری کا حصول ہے یا ایک راہی سے بھی پوری ہو سکتی ہے؟

ابن حزم اس کا مثبت جواب دیتے ہیں البتہ یہ کہتے ہیں کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے اکثر نہیں ہوتا بلکہ تواتر سے جو علم بدیہی حاصل ہوتا ہے اس کے لئے تعدد ضروری ہے۔  
 ابن حزم لکھتے ہیں:۔

”بعض اوقات ایک شخص کے خبر دینے سے بھی صحیح علم حاصل ہو جاتا ہے مگر عموماً ایسا نہیں ہوتا بلکہ کبھی کبھی یہ امر و تفریح پذیر ہوتا ہے۔“

قبل ازیں ہم نے تواتر کا ذکر کیا تھا جس سے یقینی اور قطعی علم حاصل ہوتا  
**اجباً اور حاداً**۔ ہے، ہم ابن حزم اور دیگر علماء کے نظریات اس ضمن میں مسلم کہ چکے۔ ہم یہ بھی بیان چکے ہیں کہ ابن حزم کی رائے میں تواتر سے علم ضروری اور بدیہی حاصل ہوتا ہے

یہ قسم اول تھی۔ اب ہم دوسری قسم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور وہ احادیث احاد ہیں۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ شیعہ کے ساتھ تمام اسلامی فرقتے اخباراً احاد کو احکام شرعیہ میں جہت تسلیم کرتے ہیں۔ بصرہ کے کچھ لوگ بھی شیعہ کے ہمنوا تھے۔ امام شافعی نے اپنی کتاب تفسیر کتاب اللام میں ان پر سخت تنقید کی ہے۔ ابن حزم کا نقطہ نظر ان کے بارے میں یہ ہے کہ ان سے درجہ عمل اور ایقان و اذعان دونوں کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ اخباراً احاد اخبار متواترہ کی طرح علم بدیہی کی موجب نہیں ہیں۔

ابن حزم خبر واحد کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جیسے ایک آدمی دوسرے ایک شخص سے روایت کرے اور بروایت عدل و نفاذ اس حدیث کا سلسلہ آنحضرت سے جائے خبر واحد کے راوی کبھی ایک سے زائد بھی ہوتے ہیں مگر وہ متواتر کے شروط کی حامل نہیں ہوتی اور وہ یہ ہے کہ اس میں کذب کا احتمال نہ ہو۔

ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خبر واحد اخبار احاد کے ضمن میں ابن حزم کے دلائل: اس کی صداقت پر ایمان لانا اور اس پر عمل پیرا ہونا دونوں امور ضروری ہیں۔ گویا خبر واحد عمل و اعتقاد دونوں کی موجب ہے۔ وہ اپنے نظریہ کے اثبات میں یہ دلائل دیتے ہیں:-

۱۔ پہلی دلیل یہ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:-  
 «لَنْ نَدْرَكَ لَكَ نَفْسًا مِنْ نَجْلِ حِسَابَةٍ  
 طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ  
 لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ  
 لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»  
 (التوبة - ۱۲۲)

ابن حزم کی رائے میں طائفہ کا اطلاق واحد اور جمع دونوں پر ہوتا ہے اور یہ نفی اطلاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ جب یہ طائفہ واپس آ کر کوئی چیز بتائے تو سامعین کے لئے اس کا تسلیم کر لینا ضروری ہے یعنی ان کے علم کی صداقت کو ماننا اور اس پر عمل پیرا ہونا واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ راوی جب عادل ہو تو اس کی روایت قابل احتجاج ہے۔ طائفہ کو واحد کے معنی میں استعمال کرنے کے بارے میں فرماتے ہیں:-

«عربی زبان میں طائفہ کا اطلاق ایک یا ایک سے زائد پر ہوتا ہے۔  
عربی میں جب ”طَائِفَةٌ مِنَ النَّاسِ“ ہوتے ہیں تو اس سے مراد چیز کا کچھ حصہ ہوتا  
ہے۔ یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔  
ہم یہ ٹنڈی بیان تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طائفہ حد اور جمع دونوں کے  
لئے استعمال ہوتا ہے۔

مگر یہاں جمع کا قرینہ موجود ہے اور وہ جمع کی ضمیر ہے۔ کیونکہ لَيْتَنَفَقْتُ فِي الدَّيْنِ كَلَيْتَنَفَقْتُ  
لَيْتَنَفَقْتُ مَعَهُ إِذَا اجْتَمَعُوا الْبَيْتُ۔ سب جمع کے الفاظ ہیں۔ لہذا اس آیت سے استدلال کرنے میں  
ہم ابن حزم سے اتفاق نہیں کرتے۔

۲- دوسری دلیل:- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دور کے ان مسلمانوں کی طرف جو بلاد  
عرب کے قریبی علاقوں میں برسرِ اقتدار تھے ایک ایک قاصد بھیجا تھا۔ قاصدوں کے بھیجنے  
کا واقعہ مشہور ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ  
اس ایک قاصد کی زبانی بیان کردہ شرعی احکام ان کے لئے واجب الطاعات  
ہیں۔ لہذا آپ کا ایک قاصد کو بھیجنا خبرِ حد کے قبول کرنے کی دلیل ہے۔ اس کا نام  
امام شافعی غیر اخصاً رکھتے ہیں۔ ابن حزم کی بیان کردہ یہ دلیل درست ہے اس پر  
کسی تنقید کا امکان نہیں۔

۳- تیسری دلیل:- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف حضرت ابوبکرؓ  
کو کسی اور طرف اور حضرت ابوبکرؓ کو امیر جرج بنا کر ابو عبیدہؓ کو خیران کی جانب اور حضرت  
علیؓ کو یمن کی طرف بھیجا تھا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس علاقہ کے لوگ مشرف باسلام ہو چکے تھے  
ان کی طرف آپ نے ایک ایک صحابی کو امیر بنا کر بھیج دیا خواہ وہ علاقہ قریب ہو یا دور  
تاکہ ان کو شرعی احکام سکھائیں، قرآن پڑھائیں اور ان کے معاملات طے کریں وہ  
سب آنحضرتؐ کی جانب سے مامور تھے۔ اگر ایک شخص کی جبر علم و عمل کی موجب نہ ہوتی  
تو آپ ایک ایک شخص کو نہ بھیجتے بلکہ ہر جگہ ایک جماعت بھیجتے تاکہ وہ ایک دوسرے  
کے حق میں شہادت دے کر اس کی تصدیق کر سکتے۔

۴- چوتھی دلیل:- صحابہ کرام کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا تو باہم پوچھتے  
کہ آیا کسی کو اس کے متعلق حدیث کا علم ہے؟ جب کوئی شخص بتا دیتا تو وہ حدیث کو



قبول کر کے اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے۔ بعض صحابہ مثلاً حضرت ابراہیم شہادت بھی طلب کیا کرتے تھے حضرت اعلیٰ زیادہ تاکید کے لئے حلف دیتے تھے، ویسے برا حلف بھی حدیث کو قبول کر لیتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد علم و عمل دونوں کے لئے کافی ہے یہ اور اس سے پہلے والی دونوں دلیلیں امام شافعی نے اپنی کتاب الرسالہ میں بیان کی ہیں۔

جن دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد جب عادل بادی مخالفین کے اقوال کی تردید:- کی روایت کردہ ہو اور اس کی سند بھی متصل ہو تو وہ

قابل احتجاج ہے۔ ان کی تفصیلات کا ذکر کرنے کے بعد ابن حزم ان علماء کے اقوال کی تردید کرتے ہیں جن کا کہنا ہے کہ جن دینی امور کا جاننا سب کے لئے فروری ہے مثلاً اذان اور اقامت وغیرہ ان کے بارے میں ایک شخص کی روایت معتبر نہیں ہے۔ پھر احناف کی تردید کرتے ہیں جو خبر واحد کی قبولیت کے لئے شہرت کی قید لگاتے ہیں۔ پھر معتزلہ کی تردید پر قلم اٹھاتے ہیں جن کی رائے یہ ہے کہ اخبار احاد سے عقائد کا اثبات نہیں ہوتا۔ ابن حزم اس نظریہ کی بھی تردید کرتے ہیں کہ خبر واحد نقلی علم کا فائدہ دیتی ہے اور یقینی کا نہیں۔ وہ کہتے ہیں:

”یہ بات درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی خبر پر عمل کرنا ہمارے لئے ضروری قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ وہ ثقہ ہو اور اپنے جیسے ثقہ سے روایت کرتا ہو اور اسی طرح وہ سنداً مخصوص تک پہنچ جائے۔ ہمارا یوں کہنا بھی قرین صحت ہے کہ رسول اللہ نے اس بات کا حکم دیا آپ نے یوں فرمایا یا آپ نے اس طرح کیا۔ خداوند تعالیٰ نے دین اسلام میں ظن کی بنا پر کوئی بات کہنے سے منع فرمایا ہے بلکہ اس کا پورا یقین ہونا چاہیے۔ اگر خبر مذکور میں کذب یا وہم کا احتمال ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وہ بات کہنے کا حکم دیا جو ہم جانتے نہیں اور اس طرح اس نے دین میں ظن کی بنا پر حکم صادر کرنا ہم پر واجب قرار دیا۔ حالانکہ ہمیں اس کا علم نہیں اور وہ ایسا باطل ہے جو کسی فائدہ کا موجب نہیں ہے۔“

ابن حزم کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظن پر عمل کرنے سے منع فرمایا ہے؟ ارشاد ہوتا ہے۔

لہ دیکھئے کتاب الاحکام ج ۱ ص ۱۰۹ تا ۱۱۳۔ لہ الاحکام ج ۱ ص ۱۲۵

” اِنَّ النَّفْلَ لَا يُعْنَى بِمِثِّ الْحَقِّ شَيْئًا ” ظن حق کی جگہ کام نہیں دیتا۔

(النجہ - ۲۸)

اللہ تعالیٰ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ اس کے بارے میں علم کے بغیر ہم کوئی بات کہیں۔ اگر احادیث سے ظنی علم حاصل ہوتا اور یقینی اور قطعی علم حاصل نہ ہوتا تو اخبار آحاد سے احتجاج کرنا منع ہوتا۔ حالانکہ ہمیں ان سے احتجاج کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ لہذا ان سے احتجاج کرنا اخذ بالظن کے قبیل سے نہ ہوگا، بلکہ مفید یقین و اذعان ہوگا۔

ابن حزم ایک بحث کا آغاز کرتے ہیں جس شہادت و روایت میں فرق و امتیاز ہے۔ میں شہادت اور روایت کا باہمی فرق بیان کرتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ روایت آحاد سے بھی قبول کی جاتی ہے اور اس میں تعدد شرط نہیں۔ دونوں میں اس لحاظ سے بھی فرق ہے کہ جب گواہ ایک ہو تو صاحب حق کو قسم دی جاتی ہے۔ امام مالک، شافعی اور احمد اسی کے قائل ہیں۔ فقہاء عراق اس کے خلاف ہیں۔ شہادت و روایت میں جواز کذب کے اعتبار سے بھی فرق پایا جاتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ فرق اظہر من الشمس ہے۔ یہ فرق کئی اعتبار سے ہے۔

۱- پہلا فرق یہ ہے کہ تحفظ دین اور اس کی تکمیل کا کفیل خداوند تعالیٰ ہے۔ مال و جان اور ناموس و آبرو کی حفاظت اس نے لوگوں پر ڈال دی ہے کہ وہ دین میں احکام شریعہ کے مطابق عمل کریں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریمؐ جو احکام امر و نہی کے مطابق لوگوں کو سناتے تھے ان میں آپ سے غلطی صادر نہیں ہوتی تھی۔ جب لوگوں کے مقدمات فیصل کرتے تو ان میں خطا کے سرزد ہونے کا خدشہ ہوتا تھا۔ آپ فرمایا کرتے تھے۔

” آپ مقدمات فیصل کرنے کے لئے میرے پاس لاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنے مقصد کو زیادہ واضح الفاظ میں پیش کر سکتا ہو۔ اور میں اس سے سن کر اس کے حق میں فیصلہ صادر کروں۔ یہ یاد رکھئے کہ جس شخص کو میں اس کے جہائی کے حق میں سے کچھ دے دوں تو اسے لینا نہیں چاہئے۔ کیوں کہ میں نے تو اس کے لئے آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ دیا ہے!“

آپ نے دونوں جان کرنے والوں کے حق میں فرمایا۔

” خدا جانتا ہے کہ تم میں سے ایک کاذب ہے۔ کیا تم میں سے کوئی تو بہ کرنے کے

لئے تیار ہے۔“

جب اللہ تعالیٰ نے دین کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے اور ہمیں ایک ہی معتبر شخص کی روایت قبول کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہذا اس میں دروغ گوئی کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا کہ حقوق العباد میں دوسرا یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔ کیونکہ ایک میں کذب کا احتمال ہے۔

۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عادل کی شہادت کی بنا پر جو فیصلہ کیا جائے گا وہ یعنی بریقین ہوگا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کیوں کہ جو قاضی عادل شاہدوں کی بنا پر فیصلہ کرتا ہو اسے ناسق قرار دے دیا جاتا ہے۔

۳۔ تیسرا فرق ابن حزم ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:-

”اللہ تعالیٰ نے تمام شرعی مسائل میں ہم پر فرض کیا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ نبی کریم نے یوں فرمایا خدا تعالیٰ نے ایسا حکم دیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔“

وَالْحَيْثُ وَاللَّهِ وَالسَّهْدُ

بِذَلِكَ مَا تَكْفُرُ السَّهْدُ فَخُذُوا مَا

مَلَائِكَةُ عِنْدَهُ فَاَنْتُمْ شَوَاهِدُ (سورة المشورہ)

گویا خدا نے ہم پر فرض کیا ہے کہ ہم کہیں کہ اللہ اور رسول نے ہمیں فلاں چیز کا حکم دیا اور فلاں چیز سے منع کیا۔ یہ کہنے کا حکم نہیں دیا کہ اس نے سچی شہادت دی اور فلاں شخص نے سچی قسم کھائی اور نہ یہ کہ جو فیصلہ ہم نے اس کے حق میں کیا ہے وہ حق ہے اور یقینی ہے۔ یہ ہے شہادت اور روایت کے مابین فرق و امتیاز کے بارے میں ابن حزم کے نظریات کا خلاصہ!

وجہ اول میں انہوں نے یہ بیان کیا کہ خداوند کریم دین اسلام کی حفاظت کا کھیل ہے اور اپنے اپنے کاموں کے ذمہ دار لوگ خود ہیں۔

دوسرے فرق میں یہ بیان کیا کہ شہادت و روایت دونوں قابل احتجاج ہیں۔ تیسرے میں بتایا کہ روایت شریعت کی ترجمانی کرتی ہے۔ جب کہ شہادت میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ یہ تینوں قسم کا فرق واضح ہے اور محتاج دلیل نہیں۔ اس میں صرف ظاہری الفاظ سے کام لیا گیا ہے اور اگر ہم اس فرق کے مفرد اور خلاصہ کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ تینوں پر ایک ہی سوال وارد ہوتا ہے اور وہ

یہ کہ ایک شخص کی روایت پر صحت دئے بغیر کیونکہ کتنا کیا جاتا ہے۔ حالانکہ شہادت میں ایسا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو بکر ان کو مسادی سمجھتے تھے اور شہادت و روایت میں فرق نہیں کرتے تھے۔ آپ حدیث کو اسی وقت قبول کرتے تھے جب دو شخص اسے روایت کریں، حضرت علیؓ راوی حدیث کو حلف دیا کرتے تھے۔

**ابن حزم کی رائے میں راوی کے شرائط:** بالصدق ہونا ضروری ہے۔ وہ یہ بھی شرط عائد کرتے ہیں کہ راوی کا حافظہ اچھا ہو جو بات سُننے سے یاد کرے۔ ثقاہت کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ راوی فقیہ ہو۔ جب راوی عادل حافظ ہو اور لکھ کر ضبط کر لیتا ہو تو اس کی روایت کا قبول کرنا واجب ہے جس راوی کا حال ہمیں معلوم نہ ہو کہ آیا وہ فاسق ہے یا عادل وہ غافل ہے یا حافظ و ضابط تو اس کی روایت قبول کرنے سے توقف کرنا چاہیے یہاں تک کہ اس کی ثقاہت اور ضبط و عدالت واضح ہو جائے۔ ابن حزم کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ مرتبہ کے لئے فقیہ ہونا شرط ہے ابن حزم کہتے ہیں:

حضرت ابو دوسلی اشعری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے جو علم و ہدایت دے کر مجھے بھیجا ہے اس کی مثال ایک بارش ایسی ہے جو زمین پر گرے۔ زمین کے بعض حصے زرخیز ہوں جو پانی کو قبول کریں اور ان پر بڑھ نوادار ہو جائے۔ زمین میں کچھ حصے سنگلاخ بھی ہیں جو پانی کو روکے رکھیں اور اس سے لوگوں کو فائدہ پہنچے وہ پانی نہیں، مویشیوں کو پلائیں اور ان کو وہاں چرائیں۔ زمین میں کچھ ایسے چٹیل میدان ہوں جو نہ پانی کو روکتے ہیں اور نہ ان میں بڑھ اگتا ہو۔ یہ اس شخص کی مثال ہے جو دین کا نعم و شعور رکھتا ہو اور میری بعثت سے مستفید ہوا ہو۔ اس نے خود سیکھا، لوگوں کو سکھایا، یہ اس شخص کی بھی مثال ہے جس نے دین سے کچھ فائدہ نہ اٹھایا اور نہ اس ہدایت کو قبول کیا جس سے مجھے بہرہ ور کیا گیا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اہل علم کے سب مراتب جمع کر دئے۔ کوئی مرتبہ باقی نہ رہا۔ مثلاً زرخیز اور پاکیزہ زمین اس فقیہ کی طرح ہے جو اپنی حفظ کردہ روایات کو ضبط کر لیتا ہو۔ اور ان کے معانی و مفہم سے بخوبی آگاہ ہو۔ وہ لوگوں کے اختلافات کو فصوص کتاب و سنت کی طرف رہنما بھی سکتا ہو سنگلاخ زمین جو پانی کو روکے رکھتی ہو اس گروہ کی مانند ہے جو سن کر حفظ کر لیتا ہو یا

لکھ کر ضبط کر لینے کا عادی ہو۔ اور پھر بلا کم و کاست دوسروں تک پہنچا دے۔ البتہ یہ جماعت اپنی مرویات کے مفہوم سے بے گانہ ہوتی ہے اور اختلافی مسائل کو کتاب و سنت کے معیار پر رکھ کر جانچ نہیں سکتی۔ البتہ ان سے تبلیغ کا فائدہ پہنچا۔ انہوں نے ایسے لوگوں کی طرف یہ روایات پہنچائیں جو ان سے زیادہ فہیم تھے۔ انھیں انھوں نے اسی سے ڈراتے ہوئے فرمایا تھا۔

”ہَبِّتْ مَبْلِجًا ذُو عُنُقٍ مِّنْ سَامِیْعٍ“  
 بہت سے لوگ جن کو کوئی بات پہنچائی جاتی ہے  
 وہ براہ راست سننے والے سے زیادہ یاد رکھتے ہیں  
 (صحیح بخاری)

نیز آپ نے فرمایا :-

”قَوِّبَتْ حَامِلٌ فَنَقِيَتْ كَيْسًا بِفَقِيهِ“  
 بہت سے فقہ کے حامل فقیہ نہیں ہوا کرتے  
 جس شخص نے سن کر نہ یاد رکھا اور نہ اُسے لکھا تو وہ نہ زرخیز زمین کی طرح ہے اور  
 نہ سنگلاخ کی مانند بلکہ وہ محروم و معذور ہے یا وہ مورد غصب الہی ہے۔ جیسے چٹیل  
 میدان جو نہ گھاس اُگاتے ہیں اور نہ پانی کو روکتے ہیں۔“

بلاشبہ یہ اعتباس اس امر کی طرف مشیر ہے کہ راوی کی فقاہت شرط کمال ہے نہ کہ شرط قبول نیز یہ کہ روایت کی بنیاد نہبط و عدالت پر ہے۔ اگر دونوں پاسے جائیں تو شرط قبولیت کا تحقق ہو جائے گا۔ اس کے درش بدوش اگر راوی فقیہ بھی ہو تو وہ نہایت بلند مرتبہ پر فائز ہوگا اور اس زمین کی طرح ہوگا جو زرخیز اور صاف ہو۔ اگر فقیہ نہ ہو مگر عادل و ضابط ہو تو آنحضرت کے دونوں ذکر کردہ ارشاد کا مصداق ہوگا۔

ابن حزم حدیث قبول کرنے میں ہمیشہ احوال سند حدیث مُرسل سے عدم احتجاج :- کی شرط لگاتے ہیں۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ایک عادل دوسرے عادل سے روایت کرے یہاں تک کہ سند کا سلسلہ نبی کریم تک پہنچ جائے۔ نابریں ابن حزم مرسل روایت کو قبول نہیں کرتے۔ مرسل اس روایت کو کہتے ہیں جس میں آنحضرت سے روایت کرنے والے صحابی کا نام مذکور نہ ہو۔ اسی طرح جس حدیث کا سلسلہ سند کسی جگہ منقطع ہو گیا ہو وہ اسے بھی قبول نہیں کرتے۔ ابن حزم متصل احادیث کی تائید میں مرسل احادیث لے

کے بارے میں رقمطراز ہیں :-

«مرسل احادیث بذات خود بھی قابل احتجاج نہیں پھر اس سے دیگر احادیث کی تائید کیونکر ہو سکتی ہے؟»

ابن حزم مرسل احادیث سے اس وقت احتجاج کرتے ہیں جب ان کی قبولیت پر اجماع منعقد ہو چکا ہو۔ مرسل حدیث کی مثال یہ حدیث ہے

«أَدَّكَ حَيْثَ لَيْتَ إِسْرَافِيثَ»<sup>۱</sup> وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں

علامہ نے بالعموم اس حدیث سے احتجاج کیا ہے لہذا اس سے اس کی قبولیت کی تائید ہوتی ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں :-

«بعض اوقات ایک مرسل حدیث ہوتی ہے مگر نسل بعد نسل اس پر اجماع منعقد ہوتا رہتا ہے۔ اندریں صورت ہم اسے قرآن کی طرح اجمالاً نقل شدہ تسلیم کریں گے۔

اس صورت میں اس کی تائید مزید بھی مطلوب نہیں بلکہ اس کی قبولیت کے پیش نظر اس کا مرسل ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ مثلاً حدیث بدکہہ صیت لودا اسیراٹ - ۲ مختصر

کے بہت سے معجزات اگرچہ باسائید مجھ بہت سے لوگوں نے روایت کئے ہیں تاہم وہ سب لوگوں سے نقل ہوتے چلے آئے ہیں۔ مثلاً معجزہ شق القمر جو قرآن میں بھی

مذکور ہے اور تھوڑا سا کھانا بہت سے لوگوں کو کھلا دینا اور پیالے کا حقوڑا سا پانی پوسے شکر کو پلانا اور وفتہ کا پانی کنویں میں ڈالنا اور اس کی بنا پر مقام تبوک میں ایک

بڑے چشمہ کا پھوٹ پڑنا۔ اور اہل حنین کی آنکھوں میں مٹی پھینکنا اور اس کا سب تک پہنچ جانا۔ مگر وہ مرسل جس پر اجماع منعقد نہ ہوا ہو وہ رد کئے جانے کے قابل ہے کیونکہ

اس کے قبول کرنے کی کوئی دلیل نہیں اور وہ ان اقوال میں داخل ہے کہ جہاں پر اجماع ہو جاتا ہے تو وہ مقبول ہو جاتے ہیں۔ اور اختلاف کی صورت میں ساخط عن الاحتجاج

ہوتے ہیں۔ جیسے ہر قول جس کے اثبات میں کوئی دلیل نہ ہو ساخط ہو جاتا ہے۔ اور جو بلا دلیل اس کا قائل ہوتا ہے، وہ گنہ گار ٹھہرتا ہے۔ ارشاد خداوندی

ہے :-

۱۰ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ مَا طَمَعْتُمْ مِنْهُ وَمَا بَطَنَ وَالْهُدَىٰ ۗ وَ أَلَيْسَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ وَأَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطٰنًا فَأَنْ تَعْلَمُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۗ

آپ کہیں کہ میرے رب نے ظاہری اور باطنی فواحش کو حرام کر دیا ہے اور گناہ کو ناحق مگر ہی کہ اور اس بات کو کہ تم اللہ کے ساتھ ان کو شریک ٹھہراؤ جس کی اس نے کوئی دلیل نازل نہیں کی۔ اور یہ کہ خدا کے ہائے میں تم وہ بات کہ جو تم جانتے ہی نہیں۔

(الاعراف - ۳۳)

**احتجاج بالمراسل کے شرائط** - امام شافعی کے ہمنوا ہیں۔ امام شافعی مراسل سے اس وقت احتجاج کرتے ہیں جب کوئی ثبوت موجود ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ مرسل کا راوی کبار تابعین میں سے ہو یا مرسل حدیث کی تقویت کسی متصل حدیث سے ہو رہی ہو جو اس کے ہم معنی ہو۔ یہ ارسال کا اولیٰ مرتبہ ہے۔ یا حدیث مرسل کی تائید کسی اور مرسل سے ہو رہی ہو۔ یا اس کی تائید میں قول صحابی وارد ہو یا علماء بالعموم مرسل سے احتجاج کریں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم امام شافعی کی طرح یہ فرماتے ہیں کہ علماء جس حدیث مرسل سے بالعموم احتجاج کرتے ہوں وہ مقبول ہے۔ کیوں کہ یہ ایک طرح کا اجماع ہے۔ لہذا اس کا حجت ہونا اعتقاد اجماع کی بنا پر ہے نہ صرف مرسل ہونے کے اعتبار سے۔ اسی طرح جب ایک مرسل کی تائید کسی ایسی مرسل حدیث سے ہو رہی ہو جو عند العلماء مقبول ہے۔ تو حجت اس کی مقبولیت میں ہے نہ کہ دونوں مرسل حدیثوں میں۔ اسی طرح ابن حزم اس مرسل کو بھی قبول کرتے ہیں جس کی تائید حدیث مند سے ہو رہی ہو۔ کیوں کہ حجت صرف حدیث مند ہے۔ اس امر میں ہم ابن حزم کو امام شافعی کا ہمنوا پاتے ہیں۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ وہ بھی اسی حدیث سے دلیل لاتے ہیں جسے امام شافعی اس ضمن میں پیش کر چکے تھے۔ اور وہ یہ حدیث ہے :-

وَدَلَّاهُ وَصِيَّتَهُ لِيُؤَيِّدَهَا

ابن حزم اور امام شافعی میں نقطہ اختلاف یہ ہے کہ جب ایک مرسل کی تائید دوسری مرسل



سے جو رہی ہو، تو امام شافعی دونوں کو قبول کر لیتے ہیں۔ بشرطیکہ مرسل حدیث کا راوی کیا تابعین میں سے ہو مثلاً سعید بن مسیب مجاہد وغیرہما۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ معلوم ہے کہ یہ حدیث کو مرسلاً اس نٹے ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے جن صحابہ سے روایت اخذ کی۔ ان کی تعداد بہت زیادہ تھی لہذا انہوں نے کسی کا نام بھی ذکر نہ کیا۔

**ابن حزم قول صحابی السنۃ کذا** کو حدیث نہیں سمجھتے۔۔۔ وقت نبی کریم کی طرف منسوب

مانتے ہیں جب صحابی صلحہ تہوں کہے کہ آپ نے فرمایا اس قسم کے الفاظ کہے صحابی جب کہتا ہے "السنۃ کذا ایما آتونا یکذا" وہیں یوں حکم دیا گیا ہے، تو ابن حزم اسے حدیث قرار نہیں دیتے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے اس ضمن میں آنحضرت سے کچھ سنا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صحابی کا اپنا اجتہاد ہو۔ جب اس میں احتمال پیدا ہو گیا تو اسے آپ کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ صحابی کا اجتہاد ابن حزم کے نظریہ کے مطابق دین میں حجت نہیں۔ کیونکہ نہ صحابی کی تقلید کی جاتی ہے اور نہ کسی اور کی۔ ابن حزم کہتے ہیں۔۔۔

"جب صحابی کہے کہ سنت یوں ہے یا ہمیں اس طرح حکم دیا گیا ہے تو اسے آنحضرت کی طرف منسوب قرار نہیں دے سکتے اور اس کے متعلق یقینی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ آپ کا فرمان ہے۔ کسی کی طرف وہ قول منسوب نہیں کیا جا سکتا جو اس سے مراد منقول نہ ہو۔ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ یہ آپ نے فرمایا ہے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم مہذب نبوی میں امہات الادلاد (وہ لونڈیاں جنہوں کی ماں بن علی ہوں) کو فروقت کیا کرتے تھے۔ جب فاروقی خلافت کا زمانہ آیا تو حضرت عمر نے ہمیں اس سے روک دیا اور ہم اس سے باز رہے بعض لوگوں کا قول ہے۔ "السنۃ کذا" کے معنی یہ ہیں کہ ان کے حسب اجتہاد سنت یہ ہے۔۔۔

ابن حزم کا ظاہری الروایت ہونا:۔۔۔ یہ بیان اس تحقیق کی غمازی کرتے ہیں کہ ابن حزم ظاہری الفقہ تھے اور ظاہری الروایت بھی۔ وہ صرف

روایت کے ظاہر کو دیکھتے ہیں اور عادل راویوں کی روایت قبول کرتے ہیں۔ جن کی عدالت پابند ثبوت کو پہنچ چکی ہو۔ وہ عدالتِ راوی کے لئے ہی کافی سمجھتے ہیں کہ وہ عبادت کی پابندی کرتا ہو اور کہا نہ کہ مرتکب نہ ہو اور نہ ہی صفائے اعلان کرتا ہو۔ اگر مخفی طور پر صفائے اعلان کرتا ہو تو اس سے اس کی عدالت میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا۔ ابن حزم روایت میں تاویل بھی نہیں کرتے اگر راوی کہے کہ میں نے آنحضرت سے سنا تو اس کی روایت مقبول ہوگی۔ اگر تا بھی مرسل روایت بیان کرے تو اس سے یہ فرض نہیں کیا جائے گا کہ اس نے بہت سے صحابہ سے سنا نہ کہ ایک سے جیسے ابراہیم نخعی کہتے ہیں، کہ اگر میں نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کی تو یہ صرف انہی سے روایت ہوگی۔ اگر روایت مرسل بیان کروں تو یہ عبداللہ بن مسعود سے مروی ہوگی اور دیگر صحابہ سے بھی۔ ابن حزم حدیث مرسل کو بنظر تاویل نہیں دیکھتے جو ظاہر سے ہم آہنگ نہیں بلکہ اس اعتبار سے اس پر نظر ڈالتے ہیں کہ راوی نے صحابہ کا ذکر نہیں کیا۔

لہذا اس کا حال معلوم نہیں بس ان کا طرز فکر مبنی برظاہر ہے۔

ابن حزم اسی حدیث کو معتبر سمجھتے ہیں جس میں کہا گیا ہو کہ آپ نے یوں فرمایا۔ لہذا آپ کی طرف وہ قول منسوب نہیں کیا جائے گا جس میں راوی یہ نہ کہے کہ آنحضرت نے یوں فرمایا۔ کوئی سنت آپ کی طرف اسی صورت میں منسوب ہوگی جب عادل راوی اس کی نسبت آپ کی طرف کرے۔ اس کی حدیث ہے کہ صحابی کا قول اَمْسَ تَابِعْتَا اَبِي جیحی حدیث پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ظاہر الفاظ پر عمل کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اس صحابی کی نگاہ میں یہ معاملہ یوں ہے۔ یہ بات نہیں کہ شائع نے یوں فرمایا آپ کی جانب وہی قول منسوب ہوگا جس کی نسبت ظاہری الفاظ میں آپ کی طرف کی گئی ہو۔ اس سے یہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ ابن حزم روایت و رواۃ کے اعتبار سے بھی ناہری مسلک تھے جس طرح فہم شریعت میں ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ نہ تاویل کرنے نہ علت نکالتے بلکہ فقرہ سنت سے وہی اخذ کرتے جو ظاہر و نمایاں ہوتا آپ کا استخراج و اشتباہ علت و تبیل کا برین سنت نہ ہوتا تھا۔

## قرآن و حدیث کا باہمی ربط و تعلق

جس بات پر پایہ  
وجوب اطاعت کے اعتبار سے قرآن و حدیث کی مساوات بہ ثبوت تک پہنچ گئی ہے شرعی  
 احکام کے ذکر و بیان میں حدیث نبوی جنت ہے تو استدلال کے نقطہ خیال سے کتاب و سنت دونوں  
 برابر ہوتے اور ان میں کوئی تفاوت نہیں۔ نہ ایک کی موجودگی کی بنا پر دوسرے کو رد کیا جاسکتا ہے بلکہ  
 دونوں شریعت کی تفصیلات بیان کرنے میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔ ابن حزم استدلال  
 میں بھی ان کو برابر سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں شرعی نصوص ہیں اور اجماع کا مرتبہ ان کے بعد ہے۔ قرآن کو جو بسبقت  
 تقدم حدیث پر حاصل ہے وہ صرف اعتباری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن سے حدیث نبوی  
 کا جنت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ قرآن کی تقدیم حدیث کے مقابل میں اسی قسم کی ہے جیسے معروف کو  
 معروف پر تقدیم حاصل ہوتی ہے۔ شرعی احکام بیان کرنے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔  
 ابن حزم فرماتے ہیں۔

مسلمانوں کے یہاں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اللہ تعالیٰ  
 کے ارشاد اَلَّذِينَ آمَنُوا الصَّالِحِينَ اور نبی کریم کے اس فرمان میں کہ مقيم ظہر کی چار کھتیاں  
 پڑھے اور مسافر دو رکعتیں پڑھے؛ وجوب اطاعت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں  
 پایا جاتا۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں وہ احادیث صحیحہ میں ذکر  
 کردہ احکام کی نسبت کچھ زیادہ واجب نہیں ہیں بلکہ وجوب کے لحاظ سے سادی  
 ہیں۔ اگرچہ صحیح نقل کے اعتبار سے قرآن و حدیث میں فرق پایا جاتا ہے بلکہ  
 ابن حزم حدیث نبوی کو مثل قرآن قرار دیتے ہیں اور وجوب اطاعت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی  
 فرق نہیں سمجھتے۔ وہ اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں :-

«مَنْ طِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَّاعَ اللَّهَ» جو رسول علیہ السلام کی اطاعت کرے گا اس  
(النساء) نے گویا خدا تعالیٰ کی اطاعت کی۔

کتاب و سنت وحی ہونے کے لحاظ سے بھی برابر ہیں۔ قرآن میں فرمایا۔

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْمَدَىٰ إِنَّ هُوَ إِلَّا  
وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم) وحی ہے جو بھیجی ہے۔

جب قرآن و حدیث وحی ہونے کے لحاظ سے برابر ہیں تو استدلال میں بھی ان کا مرتبہ ایک  
ہی ہے۔ ان دونوں کو نصوص کا مرتبہ حاصل ہے اور اس میں دوسری کوئی دلیل ان کی  
مزامم نہیں ہو سکتی۔ اجماع و دلیل کا مرتبہ یقیناً ان کے بعد ہے۔ اجماع و دلیل کے مقابل میں مقدم ہے۔  
ابن حزم یہاں استدلال کے اعتبار سے کتاب و سنت کو مساوی  
حدیث سے تخصیص قرآن۔ قرار دیتے اور دوسرے دلائل سے ان کو مقدم سمجھتے ہیں  
وہاں اور دو ضابطے بھی مقرر کرتے ہیں۔

پہلا ضابطہ: پہلا قاعدہ یہ ہے کہ حدیث نبوی سے قرآن کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ جب  
قرآن میں کوئی لفظ عام وارد ہو اور حدیث میں وہی لفظ خاص ہو تو حدیث سے علم قرآن  
کی تخصیص ہو جائے گی۔ مثلاً قرآن کریم میں مطلقاً فرمایا کہ چوری کرنے والے مرد و عورت  
کے ہاتھ کاٹ دو۔ دوسری جانب حدیث میں آیا ہے کہ ایک چوتھائی دینار سے  
کم میں قطع یہ نہیں۔ لہذا حدیث سے آیت کی تخصیص ہو جائے گی۔  
اسی طرح قرآن کی یہ آیت عام ہے۔

وَأَمَّا كَلِمَاتُ الَّذِينَ أَوْصَعْتَ كَلِمَةً  
فَأَخْوَأْتَهُمْ مِنَ النَّسَاءِ (النساء: ۲۳)

حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ اس حدیث  
سے آیت کی تخصیص ہو جائے گی۔

قرآن میں فرمایا۔

«وَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا  
عَلَيْهِ بِمِثْلٍ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ»

جو شخص تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اتنی  
ہی زیادتی کرو۔

حدیث نے اس کی تخصیص کر دی۔ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لانے کے بعد مرتد ہو جائے یا شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کرے یا شراب عوری کے جرم میں تین مرتبہ حد لگ جانے کے بعد شراب پیئے تو اسے قتل کر دیا جائے بلکہ سنت قطعی الدلالت ہے۔ کتاب دست کے عام دلائل و دوفوں قطعی ہیں۔ ان کی مانند خاص بھی قطعی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن و حدیث استدلال کے اعتبار سے مساوی الدرجہ ہیں۔ مزید براں ابن حزم تخصیص کو بیان قرار دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے حدیث قرآن کی زمین اور شادی ہوگی۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے

لَقَبَّيْتُمْ لِلنَّاسِ مَآئِئًا لَّيْسَ لَكُمُ الْإِلَهِةُ  
تَاكُرُوهَا نَزَلَ كَرْدَهُ كِتَابُ كِي وَصَاحَت  
کرویں۔ (النحل — ۴۴۴)

وہ حالات جن میں حدیث امام ابو حنیفہ کے نزدیک مخصوص قرآن ہو سکتی ہے۔ اور احمد بن حنبل امام شافعی کا نقطہ نظر بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ حدیث سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں البتہ تین حالات میں جائز ہے اور میں!

۱۔ جب قرآن کے حکم عام کی تخصیص قرآن سے یا اس قطعی دلیل سے جو سند کے اعتبار سے قرآن کے مساوی ہو مثلاً حدیث متواتر سے ہو جائے تو اس تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت ہو جاتا ہے جب کہ پہلے قطعی تھا۔ ظنی ہو جانے کے بعد عام قرآن کی تخصیص اخباراً حاد سے بھی ہو سکتی ہے۔

۲۔ حدیث متواتر سے بھی قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ کیونکہ متواتر احادیث قطعی السند ہوتی ہیں ان سے عام قرآن کی تخصیص ہو جائے گی کیوں کہ وہ بھی قطعی ہے۔

۳۔ احادیث مشہورہ سے بھی قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ مشہور حدیث وہ ہے جو تیسری صدی ہجری میں شہرت پذیر ہوئی ہو یعنی تبع تابعین کے زمانے کے بعد شہرت حاصل کرنے کا حنیفہ کے نزدیک کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اس دور میں تو سب احادیث مشہور ہو گئی تھیں۔

امام شافعی خلافت احناف احادیث متواترہ کی طرح اخباراً آحاد سے بھی عام کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں کیونکہ عام کی دلالت ظنی ہے اور احادیث آحاد بھی ظنی ہیں۔ لہذا عام کی تخصیص ان سے ہو سکتی ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ حدیث کتاب اللہ کی شارح و ترجمان ہے۔ ابن حزم اس امر میں امام شافعی کے ہمنوا ہیں کہ اخباراً آحاد سے کتاب اللہ کی تخصیص درست ہے البتہ دوسری استہدائیں ان سے اتفاق نہیں کیونکہ شوافع کہتے ہیں کہ اخباراً آحاد ظنی ہیں اور عام قرآن بھی ظنی ہے۔ اس لئے کہ کوئی عام ایسا نہیں جس کی تخصیص نہ ہو چکی ہو۔ اس کے برخلاف ابن حزم کہتے ہیں کہ عام قطعی الدلالت ہے احادیث آحاد بھی ظنی ہیں اور مفید علم و عمل ہیں۔ اور ایک قطعی۔ جب دوسرے قطعی کا شارح ہو تو اس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔

## قرآن و حدیث میں عدم تعارض

امرتانی جو انصوں کتاب و سنت کے باہمی تعاون کتاب و سنت میں عدم تعارض :- داشتراک اور استنباط احکام میں ان کے مساوی درجہ ہونے پر مرتب ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نصوص کے مابین کبھی تعارض پیدا نہیں ہوتا۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ نصوص کتاب و سنت میں کبھی ایسا تصادم نہیں ہوتا جس سے کچھ نصوص بے کار ہو کر رہ جائیں، اسی طرح نہ آیات قرآنیہ باہم متصادم ہوتی ہیں اور نہ احادیث ہی میں کبھی تعارض و تناقض رونما ہوتا ہے۔ تجلغات ازیں شریعت اسلامیہ کے مسائل و احکام کی تفسیح میں سب نصوص باہم ملتی جلتی اور ایک دوسری کی تائید کرتی ہیں اس لئے کہ جب نصوص کا مصدر و ماذوقی الہی ہے تو ان میں تعارض کیونکر رونما ہو سکتا ہے؟

یہ بات ابن حزم کی منطق کے ساتھ میل کھاتی ہے۔ اس لئے کہ قرآن کے وحی الہی ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اسی طرح احادیث اُحادیث عادل راوی کی روایت کردہ اور سند متصل سے اُحضور تک پہنچتی ہوں تو وہ آپ کی جانب حتمی اور قطعی طور پر منسوب ہوں گی لہذا ان کے وحی الہی ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ جب اس طرح نصوص کتاب و سنت کا وحی ہونا ثابت ہو گیا تو ان کے درمیان تعارض مطلقاً رونما نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جب کتاب و سنت کا ماذوق ایک ہے تو اس پائیزہ اور مصوم ماخذ کے ہوتے ہوئے تعارض کیونکر پیدا ہو سکتا ہے

قرآن میں فرمایا :-

”وَلَوْ كُنَّا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدْنَا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا“  
اگر قرآن خدا کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بڑا اختلاف پاتے۔

(النساء - ۸۲)

علماء نے تعارض نصوص کے ضمن میں علماء کے اقوال اور ابن حزم :- بارے میں اختلاف کیا اور بعض



کو بعض پر ترجیح دی ہے۔ بنا بریں بعض نصوص کو رد کر دیا اور راجح کو قبول کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ علماء کے ان اقوال میں ابن حزم کا موقف کیا ہے؟  
اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم ان کے خلاف ہیں اور تمام نصوص پر عمل کرتے ہیں۔  
اس ضمن میں فرماتے ہیں:-

”جب دو حدیثیں یا دو آیات یا آیت و حدیث کسی جاہل شخص کی نگاہ میں باہم متعارض ہوں تو مسلمان پر فرض ہے کہ سب دلائل پر عمل کرے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بھی قابل ترجیح نہیں ہے۔ نہ ایک حدیث کے مقابلہ میں واجب تم ہے اور نہ ایک آیت کی اطاعت دوسری سے زیادہ ضروری ہے۔ سب خدا کی طرف سے ہیں اور وجوب اطاعت کے اعتبار سے بھی سادی ہیں۔“

ابن حزم نصوص کے تعارض کی نفی اور ان کے واجب الاطاعت ہونے پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ ان میں سرے سے کوئی تعارض موجود ہی نہیں بلکہ ان میں کامل یک نگت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اثبات موانعت کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ تعارض کے ہوتے ہوئے ان پر عمل کیونکر واجب ہو سکتا ہے۔ لہذا اپنے قول کی صداقت ثابت کرنے کے لئے وجوب اطاعت کے علاوہ ان کی ہم آہنگی ثابت کرنا ضروری تھا۔ لہذا جن نصوص میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے۔ آپ ان کی تطبیق و توفیق کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔

بظاہر متعارض نصوص میں جمع و تطبیق چار طریقے  
طریق جمع و تطبیق ابن حزم کی نگاہ میں۔ سے ممکن ہے۔ ان کے علاوہ پانچواں طریقہ  
کوئی نہیں جن نصوص پر ظاہر نہ نگاہ ڈالنے سے قارض محسوس ہوتا ہو تو ان چاروں میں سے کسی ایک طریقہ کے مطابق ان میں تطبیق پیدا کی جاسکتی ہے۔ اگر سارے طریقے استعمال نہ ہو سکیں تو ایک نہ ایک طریقہ ضرور پایا جائے گا۔

درجہ اول: پہلی وجہ تخصیص ہے جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا کہ ایک نص میں کم مطلقا ہوتے ہیں، اور دوسری میں زیادہ۔ ایک حرام کرتی ہو اور دوسری مباح یا ایک مثبت ہو اور دوسری نافی۔ اور میں حالت اقل کو اکثر سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ یا بالفاظ دیگر اقل سے

اکثر کی تخصیص کر دی باقی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اقل کو نکال دینے کے بعد برباقی رہتا ہے اس میں اکثر کا حکم مجرد ہوتا ہے۔ ابن حزم ایسی تطبیق کی متعدد مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی مثال: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی حاجی آخری طواف کے بغیر اپنے شہر کو لوٹ کر نہ جائے۔ اس کے باوجود حائضہ عورت کو آخری طواف کے بغیر واپس لوٹ جانے کی اجازت دے دی۔ لہذا حائضہ عورت حکم سے مستثنیٰ ہوئی۔

دوسری مثال: آنحضرت نے فرمایا کہ تمہارا خون، مال اور ناموس و آبرو حرام ہے۔ اس کے باوجود حرم میں فساد پانے والے کو قتل کرنے کی اجازت دی۔

تیسری مثال: آیت قرآنیہ: ﴿مَنْ مَاتَ كَيْفَ مَاتَ آتَىٰ مِنْ صَعْتِكَ﴾ سے حدیث: نبوی کی بنا پر ایک دو گونٹ پلانے کو مستثنیٰ قرار دیا۔

چوتھی مثال: قرآن کریم میں مشترک عورتوں سے نکاح کرنے کو حرام قرار دیا اس کے پہلو پہ پہلو پاک و امن اہل کتاب عورتوں سے نکاح کی اجازت مرحمت فرمائی۔ یہ خاص و عام کے مابین اختلاف کے مظاہر ہیں۔ پھر اقل کے ساتھ اکثر کی تخصیص کر دی جاتی ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

”ہم دیکھتے ہیں کہ ان مسائل میں اقل کو اکثر سے مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔ ان میں بعض دلائل بعض دلائل سے اباحت کا اثبات ہوتا ہے اور بعض سے حرمت کا۔ کہیں حدیث کا مقابلہ آیت سے ہوتا ہے اور کہیں آیت کا حدیث سے

بعض اوقات ایک آیت دوسری آیت اور ایک حدیث دوسری حدیث کے معارض دکھائی دیتی ہے۔ ہمیں اس سلسلہ میں اس بات کی مطلقاً پروا نہیں کہ دونوں میں سے کونسی نص پہلے وارد ہوئی اور کونسی پیچھے یا اکثریت کے مفہوم والی پہلے وارد ہوئی یا پیچھے۔ اس میں تقدیم تاخیر دونوں سادی ہیں اور ایک

کی بنا پر دوسری کو چھوڑا نہیں جائے گا۔ بلکہ دونوں پر عمل کیا جائے گا۔

یہ نصوص میں عدم تعارض کی پہلی وجہ تھی۔ یا بالفاظ

جمع و توفیق کی دوسری وجہ۔  
موزوں تریوں کہتے کہ نصوص میں جمع و توفیق کی پہلی

وجہ جب کہ سرسری نگاہ سے قعارض معلوم ہوتا ہو۔

منظر قعارض کی دوسری وجہ یہ ہے اگرچہ حقیقی قعارض پایا نہیں جاتا، کہ ایک نص ایک امر کو بحیثیت عمومی واجب کرتی ہو اور دوسری نص خصوصی طور پر یا ایک نص عام طور سے منع کرتی ہو اور دوسری خاص طور سے۔ امر اول کی مثال یہ آیت کریمہ ہے۔

۱۰ اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ ۗ اللّٰهُ تَعَالٰی عدل و احسان کا حکم دیتا اور  
ذَرٰىئَتَا ذِي الْقُرْبٰىیۡنِ ۗ اَقْرَبُ پَر مَرْحُوْمٍ كَرْنِی كِی تَلْقٰیْنِ كَر تَابِیۡۤهٖۚ

(العنفل - ۹۰)

دوسری آیت میں فرمایا۔

وَيٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَقْرَبُۤاۤ اِلَى الْوَالِدِيْنَ وَالْاٰلِیۡنِ الْمَحْرَمٰتِ ۗ

(الاسراء - ۲۳)

دوسری آیت میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا گیا ہے اور یہ پہلی آیت کے عموم میں داخل ہے کیونکہ والدین اقارب میں داخل ہیں۔

ایک آیت میں فرمایا۔

اگر تم عورتوں کو چھوئے اور ان کا مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اور ان کو کچھ فائدہ سے و درعوض شمال آبی اپنی حیثیت کے مطابق اور تگدست اپنی رسوئی کے مطابق۔

۱۱ وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ اِنْ مَلَاقْتُمْ  
النِّسَاءَ مَا كُرِهْتُمْ هُنَّ اِذْ تُفْرِضُوْنَ  
لَهُنَّ فِیْہِمْ نِصَآءٌ وَّمَتَّعُوْهُنَّ عَلَى الْمَوْجِبِ  
قَدْرًا ۗ ذٰلِكَ عَلٰی اَمْسِیۡرِنَا ۗ اَلَمْ تَرَ  
ۗ (البقرہ - ۲۳۷)

دوسری آیت میں فرمایا۔

اور حسب دستور مطلقہ عورتوں کو فائدہ پہنچانا مستحق لوگوں کے لئے ضروری ہے۔

۱۲ اَللّٰهُمَّ طَلَّقَاتٍ مِّنْ حَیۡرِ اٰیۡمَتِکَ وَفِی  
حَقِّکَ عَلٰی مُتَّقِیۡنَ ۗ (البقرہ - ۲۴۱)

پہلی آیت دوسری آیت کا ایک جزو ہے اور اس میں داخل ہے۔

تمام قرار دینے والی آیت کی مثال یہ آیت ہے۔

۱۳ اَلَّذِیۡنَ اٰمَنُوْا اِذَا مَلَاقَتْہُمُ النِّسَاءُ فِیۡ حُرْمٰتِہُمُ

۱۴ سُوْرۃ النِّسَاء - ۲۴

دوسری آیت میں فرمایا :-

« حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ كَالَّذِئْتِ » اتم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا۔

(المائدہ -- ۳)

ذکر کردہ آیات میں سے بعض میں ایجاب کا حکم عموماً دیا گیا ہے اور بعض میں خصوصی اعتبار سے یا منع کا عام حکم صادر کر کے ممنوع کے بعض افراد کو تخصیص کر دی گئی ہے۔ پہلی آیت میں دم مسفوح کا ذکر کیا اور دوسری میں عام خون کا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب عام کا ذکر کیا گیا ہو جو خاص کے قریب ہو تو وہ اس کے خلاف نہیں ہو گا۔ لہذا اسے مخصوص قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تخصیص تب ہوگی جب خاص کا حکم عام کے مخالف ہو۔ جب خاص عام کے موافق ہو تو اسی کا حکم جاری رہے گا۔ اور خاص کا ذکر نہ کر لیتے اس لئے ہوگا کہ اس میں ایجاب یا منع کا مزید استہام کیا گیا ہے۔ مثلاً حسن سلوک ہر حال میں مطلوب ہے مگر والدین کے ساتھ ایک عام صورت میں مطلوب ہے۔ اسی طرح زنا کاری بحیثیت عمومی ممنوع ہے اور پردوسی کی بیوی سے خاص طور پر ہر مطلقہ عورت کو کپڑے وغیرہ دینا واجب ہے مگر جس عورت کا ہر مقرر نہ کیا گیا اور اسے چھو بھی نہ گیا ہو تو اسے خاص طور پر ممنوع دینا ضروری ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان آیات میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ معارضتہ وہ شخص فرض کرتا ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہے۔ مثلاً وہ لوں کہتا ہے کہ آیت کریمہ « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ مِنْكُمْ فَتَاةٌ فَاعْلَمُوا هَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدِلُونَ فِيهَا فَاغْلُظْ عَلَيْهُنَّ وَأُولَئِكَ يَرْجُونَ أَمْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ » میں والدین سے حسن سلوک کو واجب کیا گیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسروں سے بدسلوکی کی اجازت ہے۔ گو یا حسن سلوک صرف والدین کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے وہ الفاظ سے ایسے معنی مراد لیتا ہے جن کے وہ متحمل نہیں ہیں چھ نصوص میں تعارض فرض کرتا ہے۔ حالانکہ ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

**جمع و توفیق کی تیسری وجہ :-** جمع و توفیق کی تیسری وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نص زمانہ میں یا معین اشخاص پر واجب قرار دیتی ہو یا کسی معین مقام پر یا معین عدد کے ساتھ یا ان میں کسی تید کے ساتھ واجب کرتی ہو۔ دوسری نص میں ایک ایسے عمل سے منع کیا گیا ہو جس کا پہلی نص سے تعلق ہو یا اس کی جنس یا نوع سے ہو اور نہ ہی حال زمانہ یا مکان یا مخصوص اشخاص کے ساتھ مختص ہو۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے :-

رَبِّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَلْتَعَ .  
 اَللّٰهُ كَلَّمَ لِنُفُوْسٍ لُّوْغُوْنَ بِرَبِّيْتِ اللّٰهِ كَاجِ نَفْرَضِ يَے  
 اَلْبَيْتِ سَبِيْلًا (ال عمران - 9۷)  
 جو دیاں جلنے کی استطاعت رکھتا ہو۔

اس آیت میں استطاعت رکھنے والے کو حج کا حکم دیا گیا ہے۔  
 نبی کریم نے حدیث میں فرمایا کہ جو عورت، اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے سفر  
 کرنا حلال نہیں بلکہ اس صورت کے کہ اس کا خاوند یا محرم رفیق سفر ہو نیز قرآن کریم میں فرمایا۔  
 مَا كَانَ لِأُمَّتِنَا بِحَيْثُهَا  
 يَا حَسَنُ مِنْهَا آذُوْنَ وَأَوْهَاهَا (النساء - ۸۶)  
 جب تمہیں کوئی تحفہ دیا جائے تو اس سے بہتر  
 تحفہ دو دیا اپنے بچہ نہ واپس کر دو۔

دوسری طرف آپ نے جموع کے روز خاموش رہنے کا حکم بھی دیا۔

غرضیکہ ایسی بہت سی مثالیں ہیں جن میں ایک نص ایک خاص حال یا مکان میں ایک  
 حکم کو ثابت کرتی ہے۔ دوسری نص جنس یا نوع میں اس کے خلاف ہوتی ہے، ابن حزم و دونوں پر  
 عمل کو واجب قرار دیتے ہیں باہم طور کہ ایک نص دوسری کی مخصوص ہوگی۔ البتہ تخصیص میں اس امر کا  
 ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس امر کے لئے کوئی وجہ ترجیح ہونا چاہیے کہ ہم ایک کو مخصوص کیوں قرار  
 دیتے ہیں اور دوسری کو مخصوص کس لئے؟

پہلی مثال میں حج اور عورت کے سفر کا ذکر کیا گیا ہے۔ کلام میں دونوں احتمال موجود ہیں۔ یا تو حدیث  
 کو آیت کا مخصوص قرار دیا جائے گا اور آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ یوں توجہ ہر اس شخص پر فرض ہے جو  
 دیاں جانے کی استطاعت رکھتا ہو۔ البتہ جس عورت کا خاوند یا محرم رفیق سفر نہ ہو وہ مستثنیٰ ہے۔ اکثر  
 فقہاء اس کے قائل ہیں۔ یا یہ کہا جائے گا کہ حج کا سفر ہی سے خارج ہے اس صورت میں آیت حدیث  
 کی مخصوص ہوگی۔

ابن حزم کا مسلک مختار یہی ہے۔ آنحضرتؐ کی یہ حدیث بھی اس کی تائید کرتی ہے جس میں آپ  
 نے فرمایا کہ خدا کی بندوں کو مساجد میں جانے سے مت روکو، گویا حج کی طرف جانا مسجد کی جانب کوچ  
 کرنے سے عظیم ترین ہے لہذا سفر حج اس نہیں سے خارج ہوگا۔ لہذا عورت عوم کی مٹھا جست کے بیڑج کو جا  
 سکتی ہے بنا بریں آیت اپنے عوم پر قائم رہے گی اور ادا واجبات و مندرجات کے لئے جو سفر  
 ہوتا ہے وہ حرمت سفر سے مستثنیٰ ہوگا۔

مثال ثانی میں جو آیت کو یہ ہے اس میں سلام کا حکم دیا گیا۔ دوسری آیت میں اس کے برعکس  
 ارشاد ہوا کہ بروز جمع خلیب جب خطبہ دے رہا ہو تو اس وقت خاموش رہنا چاہیے اور کلام سے باز

رہنا چاہئے۔ سلام کا جواب دینا بھی لازم ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت دو متعارض حکم دئے گئے ہیں۔ ایک ہیں سلام کا جواب دینے کا حکم ہے اور دوسرے میں خاموش رہنے اور خطبہ سننے کا۔ کسی ایک نص کو دوسری کے مقابلہ میں ترجیح بھی حاصل نہیں۔ اندریں صورت وہ اول پر عمل کرنا پڑے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ قتل کو اکثر سے مستثنیٰ کر دیا جائے۔ ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ مسئلہ زیر نظر میں اقل تو بوقت نماز سلام کا جواب دینا ہے۔ لہذا خاموشی کا حکم اگرچہ صادر کیا گیا ہے تاہم سلام کا جواب دینا خطبہ کے سماع میں غلطی پیدا نہ ہوگا۔

اس سے واضح ہوگا کہ پیش آمدہ تعارض کا حل مسئلہ زیر نظر میں طر آسان ہے۔ یہاں دو دلیلیں وارد ہوئی ہوں۔ وہاں ابن حزم ایک نص کو دوسری کی تخصیص مانتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ نص میں ایک لحاظ سے عموم پایا جاتا ہے اور دونوں ایک خاص جگہ جمع بھی ہو جاتی ہیں اور ایک دوسری سے الگ بھی ہوتی ہیں۔ لہذا دوسرے دلائل کی مدد سے تخصیص کو راجح قرار دیا جائے گا۔

مثلاً عورت کے حج کے مسئلہ میں عورت کو سفر سے منع کیا گیا ہے۔ اس کے عموم میں سفر حج اور عام سفر بھی داخل ہے جس میں عبادت کا قصد نہ کیا گیا ہو۔ آیت حج مرد و عورت دونوں کو شامل ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں دلیلیں اس عورت کے بارے میں جمع ہو جاتی ہیں جس نے حج کا ارادہ کیا ہو۔ حج والی نص مرد کے بارے میں منفرد ہے۔ نہی والی دلیل عورت کے سفر حج کے بارے میں منفرد ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دونوں دلیلوں میں جو قدر مشترک ہے اس میں کونسی دلیل تخصیص ٹھہرے گی؟ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ سفر حج اس نہیں سے مستثنیٰ ہے لہذا عورت تہاجج کے لئے جاسکتی ہے۔ ابن حزم ان فقہاء کے ہم خیال ہیں کہ کہتے ہیں کہ سفر سے عورت والی حدیث واجبات و نذر جارت کے علاوہ دیگر مسافروں کے ساتھ مناسب ہے۔ کیوں کہ حدیث میں آیا ہے خدا کی بیٹیوں کو نباہنا۔

جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو دونوں دلیلوں کے قدر مشترک میں جس پر دور دلیل راجح ہوگی ایک امر کے ہائے میں اور دوسری نہیں کے سلسلہ میں، ابن حزم ایک منہا بطبارا کرتے ہیں جو حج انہیں بدون حج دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ تکیہ سے انہیں حج والی دلیل کو اکثر معافی دانی سے مستثنیٰ دیا جائے

یہ نصوص متعارضہ میں جمع و تطبیق کی تیسری وجہ تھی، ان وجوہ جمع و تطبیق کی وجہ چہارم: مثلاً ثبوت پر غور کرنے سے دونوں، ویلیوں، پر عمل کرنے سے دونوں، ویلیوں کا طریقہ واضح ہو جاتا ہے۔ جب اول میں مکمل طور پر نفسِ ناس، پر عمل کیا جاتا ہے۔ نفسِ عام پر مشیتِ نبی کو نکلانے کے بعد عمل کیا جاتا ہے تیسری وجہ نیز: ایک کو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص تسلیم کیا جاتا ہے یا تطبیق دی جاتی ہے۔ وجہ ثانی میں بلا جمع و تطبیق دونوں ویلیوں پر عمل کیا جاتا ہے اور کوئی تدریج مشترک نہیں نکالی جاتی۔ الا یہ کہ تعارضِ مفہوم مخالفت کی قسم سے تعلق رکھتا ہو۔ ظاہر ہے کہ ہندم مخالفت الفاظ کا مقتضا، نہیں ہے حالانکہ ظاہری علماء ہمیشہ ظواہر الفاظ پر اکتفا کرتے ہیں۔

وجہ رابع وہ ہے کہ جس میں بڑا شدید تعارض پایا جاتا ہے۔ بعض صورتوں میں ایک نفسِ منسوخ بھی ہو جاتی ہے یہ تب ہو تا ہے جب ایک نفسِ حکم کے اعتبار سے دوسری کی دندہ ہو یا دونوں میں کامل مناسبت پائی جاتی ہو۔ مثلاً ایک نفسِ حرام کرتی ہو اور دوسری مباح، ایک واجب کرتی ہو اور دوسری ساقط۔ ابن حزم اس ضمن میں کہتے ہیں کہ بسبب ایک نفس کا دوسری سے متاثر ہونا ثابت ہو جائے اور اس کے ناسخ ہونے پر دلیل بھی قائم ہو جائے تو نفسِ منسوخ پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ سرت ناسخ پر عمل کیا جائے گا۔ لیکن نسخ کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

بلا دلیل نسخ کا فتویٰ صادر نہیں کیا جاسکتا۔ کسی نفس کو اسی وقت ناسخ کہیں گے جب دوسری نفس سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو جائے گا۔

یہ حکم اس صورت میں صادر کیا جائے گا جب ایک نفس کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ وہ دوسری کی ناسخ ہے جب ناسخ ہونا ثابت نہ ہو تو ابن حزم اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ جو ایسی جدید نفس وارد ہو جو دونوں ویلیوں سے قبل موجود نہ ہو تو نفسِ جدید بھی معمول، بہ قرارِ پلٹے (۱)۔ ان دونوں ویلیوں کے وارد ہونے سے قبل جو نفسِ موافق تھی وہ معمول بہ نہیں ہوگی۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

”اس امر میں غور و فکر کرنا ہمارے لئے اذنیس ناگزیر ہے کہ اگر ان دونوں ویلیوں میں سے کوئی بھی وارد نہ ہوتی تو جو نفس ان کے وارد ہونے سے قبل ہمارے طریقہ کے موافق ہوگی اسی پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو ترک کر دیں گے۔ اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو ہم اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم قبل ازیں حدیثِ موافق پر عامل تھے۔ پھر بلاشبہ ہم نے نبی وارد شدہ دلیل پر عمل کرنا شروع کر دیا لہذا یہ بات صحت کے ساتھ ثابت



ہو گئی کہ ہم نے سابقہ معمول کو ترک کر دیا۔ پھر اس امر نفاذ کا منسوخ ہونا ہمیں کسی دلیل سے ثابت نہ ہوا۔ لہذا ہم ایک یقینی بات کو بنا بر شکی ترک نہیں کر سکتے اور حقیقت کی خلاف ورزی ظن کی بناء پر درست نہیں تصور کرتے۔ کیونکہ خداوند تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے۔

ان يَتَّبِعُونَ اَدَا الظَّنِّ وَرَاىَ  
الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۗ

وہ تو صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور  
ظن حق کی جگہ کام نہیں دے سکتا۔

(النجم - ۲۹)

ہم دیکھتے ہیں کہ اندریں صورت ابن حزم ایک نص کو متروک  
نص جدید پر وجوب عمل قرار دیتے ہیں۔ متروک وہ نص ہوگی جو دونوں دلیلوں کے

وارد ہونے سے قبل سابقہ معمول کے موافق ہو۔ باقی صرف وہی حکم ہے گا جو ہمہ میں نازل ہوا  
ہو اور پہلے معروف نہ ہو کیونکہ نئی نص پر عمل واجب ہے۔ اور ہمیں یقین ہے کہ شریعت کے نئے  
وارد شدہ احکام پر عمل واجب ہوتا ہے۔ جب یہ ایک یقینی امر ہے تو شکی کی بناء پر نازل نہ  
ہو سکے گا۔ پھر ابن حزم اس کی مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک حدیث میں کھڑے ہو کر پانی پینا  
مباح قرار دیا گیا۔ دوسری حدیث میں اس سے منع فرمایا آپ کا کھڑے ہو کر پانی پینا بھی ثابت ہے  
اصل بات یہ ہے کہ انسان کھڑے ہو کر بھی پانی پیتا ہے اور بیٹھ کر بھی۔ لہذا جدید وارد شدہ حدیث  
جس میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے منع کیا گیا ہے قابلِ اخذ و احتجاج ہوگی۔

اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ نص متروک سابقہ معمول ہے، اسے ازالہ تقاضا نہیں کہا جاسکتا  
البتہ اس کے پیش نظر جو نص طریق موجود مقرر کے موافق ہوتی ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔  
ابن حزم فرماتے ہیں :-

"بلاشبہ یہ نسخ کی ایک قسم ہے کیونکہ جدید نص جدید حکم کو ثابت کرتی ہے۔ جو نص  
معمول کے مطابق ہوتی ہے وہ جدید نص کی بنا پر منسوخ قرار پاتی ہے"

ابن حزم مزید فرماتے ہیں :-

"نص جدید کی بناء پر یقینی طور پر وہ نص جو طریق موجود کی موید ہوتی ہے منسوخ ہو جاتی

ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ نے امر جدید کو قائم رکھا اور اس کے حجت ہونے پر دلیل قائم کی۔ اس کی مخالفت کا دعویٰ کرنے والا قطعی دروغ گو ہے۔ کیونکہ ظن کے بغیر اس کا دامن دلیل سے خالی ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے:-

قُلْ هَاتُوا بُدْهَانَ كَمَا أَنْزَلْنَا الْقُرْآنَ عَلَيْكُمْ فَذُرُّوا سَبِيلَهُ

(البقرہ - ۱۱)

اس سے یہ بات روشن ہوئی کہ جس کے قول کی صحت ثابت نہ ہو وہ ہرگز سچا نہیں ہو سکتا۔

بنابر تعارض نصوص ساقط العمل نہیں ہوتیں۔ ظاہری نقطہ نگاہ واضح کرتے ہیں اور خلاصہ کلام مسئلہ زیر نظر میں ابن حزم اپنا کسی نص کو ساقط عن الاحتجاج قرار نہیں دیتے۔ نصوص کو ساقط العمل قرار دینے والا شخص ان اعمال کو لغو قرار دیتا ہے حالانکہ سنت رسول ہونے کی صورت میں ان کی نسبت رسول کریم کی طرف کی گئی ہے۔ نص قرآنی پر عمل درآمد نسخ کے بغیر قرار نہیں پاتا۔ لہذا ان نصوص میں تعارض نہیں اور نہ ہی باہم تعارض کی بناء پر کوئی نص ساقط الاحتجاج ہو جاتی ہے۔ بلکہ نسخ کی بناء پر یا جو نسخ کے حکم میں ہو اس کا حکم مرفوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا۔ نسخ کی بناء پر دفع حکم اور حکم کے اسقاط و الغاء میں فرق ہے۔ الغاء و اسقاط کی بناء پر نص تمام حالات میں بے کار ہو جاتی ہے وہ حجت نہیں رہتی۔ ثبوت حکم کے بعد اس کے اٹھ جانے کا مطلب یہ ہے کہ نص پر عمل کیا جاتا ہے اور اسے لغو قرار نہیں دیا جاتا۔ اس سے حجت شریعہ کا اسقاط لازم نہیں آتا۔ دفع حکم میں صحت یہ بتایا جاتا ہے کہ اس نص پر عمل کرنے کی مدت ختم ہو جاتی ہے اور جو حکم یقینی طور پر پہلے ثابت تھا اب باقی نہیں رہا۔

اس سے واضح ہوا کہ تعارض کی بناء پر کسی نص کو مہمل اور ساقط العمل قرار نہیں دیا جاتا۔ ابن حزم بڑے غلوں و دوٹوق سے اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ بنابر تعارض نصوص ثابتہ کو ساقط نہیں کر سکتے خواہ نص کا اثبات بطریق آحاد ہی ہوتا ہو۔ ابن حزم وعدہ کرتے ہیں کہ وہ ظاہر تعارض نصوص کو ذکر کر کے واضح کریں گے کہ حقیقتاً ان میں کوئی تعارض پایا نہیں جاتا۔ فرماتے ہیں:-

» اگر خدا نے ہماری عمر و راز کی اور توفیق سے بہرہ در کیا تو ہم بعونہ تعالیٰ ان نصوص کو یکجا کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں جن میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے۔ قوت و توفیق صرف وہی عطا کرتا ہے۔

امام شافعی اور ابن حزم کا تطابق و توافق :- اس کی اساس استزام نصوص پر رکھی گئی ہے۔

وہ قیاسی وجوہات کی بنا پر نہ ایک نص کو دوسری پر ترجیح دیتے ہیں۔ نہ اسے ساتھ العمل قرار دیتے ہیں۔ یہ امر بھی ان کے مسلک کی اساس ہے کہ راوی کی مرویات میں شک مشبہ کا دخل نہیں ہے بلکہ وہ یقینی اور مضبوط علم و عمل ہیں۔

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ابن حزم کا مسلک بنی برظاہر ہے ہم آپ کے انکار و اراء کا امام شافعی کے نظریات کے ساتھ تقابل کرنا چاہتے ہیں۔ حتیٰ کا طرز و فکر نظر ظاہری مسلک کے ساتھ اس اعتبار سے قرہبی مماثلت رکھتا ہے کہ وہ بھی صرف نصوص پر اعتماد کرتے اور اپنے قیاس کو نص پر محمول کرتے تھے۔ ابن حزم جب اصول فقہ کے موضوع پر لکھتے ہیں تصنیف کرتے تھے تو امام شافعی کے مباحث و دراسات ان کے پیش نظر تھے۔ ابن حزم ایسے شخص کے متعلق بہ مفرود نہ سمجھتے کہ امام شافعی کی کتابیں ان کی نظر سے گزری ہوں گی۔

امام شافعی تعارض نصوص کے وقت نسخ کا فیصلہ کرتے ہیں بشرطیکہ نسخ کی کوئی دلیل موجود ہو۔ نسخ کی صورت میں تعارض باقی نہیں رہے گا کیونکہ جس آیت کا حکم اٹھا دیا گیا ہو اس میں اور جس کا حکم باقی ہو دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ اگر نسخ کا ثبوت نہ ملتا ہو تو جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔ وجوہ تطبیق وہ ہیں جو ذکر کرنے جملکے ہیں امام شافعی نے بھی ان میں سے بعض وجوہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ دیگر وجوہات اپنی کتاب الرسالہ میں بیان کئے۔ جب تطبیق کا امکان نہ ہو تو متاخر نص پر عمل کرتے ہیں۔ اور اگر تاریخ معلوم ہو تو متقدم کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

اگر تطبیق و نسخ دونوں کا امکان نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم نہ ہو تو امام شافعی نسخ کے اعتبار سے ان میں موازنہ کرتے ہیں۔ جب ثبوت کے پیش نظر دونوں حدیثیں برابر نہ ہوں بلکہ

ایک روایت دوسری سے اقویٰ ہو تو اس نص پر عمل کیا جائے گا جو دونوں میں ائمتہ و اقویٰ ہو۔ چنانچہ اس سے احتجاج کیا جاتا ہے اور دوسری کو چھوڑ دیا جاتا ہے اگر سند میں مساوی ہوں اور کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو البتہ ایک حدیث کی تائید کتاب و سنت کی کسی دلیل سے ہو رہی ہو یا اس کے نظائر و شواہد پائے جاتے ہوں تو اس کے معنی کی تائید کی جائے گی اور اس پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ دو حدیثوں کے مابین ہمیں کبھی ایسا اختلاف معلوم نہیں ہوا جس میں جمع و تطبیق کا امکان نہ ہو۔ نہ ہی ناسخ و منسوخ کو پہچانا جاتا ہو نہ قوت ثبوت اور شواہد کتاب و سنت کی بناء پر اس میں ترجیح کا امکان ہو۔ آپ اپنے اس فیصلہ کو استقرائہ عملی پر مبنی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”ہم نے کبھی ایسی دو حدیثیں نہیں پائیں مگر ان میں جمع و تطبیق کا امکان ہوتا ہے یا ایک کی تائید میں کتاب اللہ کی کوئی آیت یا کوئی دلیل موجود ہوتی ہے۔“

یہ ہے امام شافعی کا قول! آپ تعارض کا اقرار کر کے بعض نصوص کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں اور آخری فیصلہ یہ صادر کرتے ہیں کہ انہوں نے کبھی دو متعارض حدیثیں نہیں پائیں جن میں ترجیح کا امکان نہ ہو۔ بعد میں اہل ظاہر آئے تو انہوں نے ابن حزم کی زبانی یہ کہا کہ انہوں نے کبھی دو ایسی شرعی دلیلیں نہیں پائیں جو متعارض ہوں اور ان میں نہ تو نسخ کا ثبوت ملتا ہو نہ تطبیق کا کوئی ذریعہ ہو اور نہ ترجیح کی صورت ممکن ہو۔

بنابریں اہل ظاہر اور امام شافعی کے اظہار و آراء کے مابین فرق یہ ہے کہ امام شافعی تعارض کا اقرار کر کے طریق ترجیح کو استعمال کرتے ہیں، اس کے برخلاف اہل ظاہر کہتے ہیں کہ نصوص میں تعارض صرف ظاہری ہوتا ہے اسلی اور حقیقی نہیں ہوتا۔ جب نسخ کا ذکر چل پڑا ہے تو ہمارے لئے یہ بتانا ضروری ہو جاتا ہے کہ نسخ کے متعلق ابن حزم کا زاویہ نگاہ کیا تھا؟ چنانچہ اب ہم نسخ پر روشنی ڈالتے ہیں۔

## ناسخ و منسوخ اور ابن حزم

معرفت ناسخ و منسوخ کی اہمیت :- حاصل کرنا ارکان اجتہاد میں سے ایک عظیم رکن ہے، ایک تابعی نے فتویٰ دینے کا ارادہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان سے دریافت کیا آیا آپ نے ناسخ و منسوخ کا علم حاصل کر لیا ہے؟ انہوں نے جواباً کہا نہیں۔ حضرت علی نے فرمایا آپ ہلاک ہو گئے بلکہ

ناسخ و منسوخ کی پہچان حاصل کرنا اصول اجتہاد کے فن کا ایک خالص جزو ہے، امام شافعی اولین شخص تھے جنہوں نے ناسخ و منسوخ کے بارے میں لکھا اور فقہ اسلامی میں نسخ کے اصول و ضوابط مقرر کئے۔ اسی لئے اسحق بن راہویہ فرماتے ہیں، امام شافعی سے ملے بغیر ہمیں ناسخ و منسوخ سے آگاہی حاصل نہ تھی۔

ابن حزم امام شافعی کی طرح نسخ کو بیان احکام قرار دیتے ہیں۔ نہ اس سے نصوص کا انزال ہوتا ہے نہ ان کا انفاء لازم آتا ہے۔ نسخ کے ذریعہ صرف یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حکم کی مدت ختم ہو گئی۔ لہذا وجہ سے کہ ابن حزم نسخ کی ایسی تفریق تعریف کرتے ہیں جو امام شافعی کی بیان کردہ حقیقت سے ہم اہٹک ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-  
ناسخ کی تعریف یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حکم کی مدت ختم ہو گئی ہے۔  
مثلاً نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "قبروں کی زیارت نہ کیجئے" پھر فرمایا میں تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا کرتا تھا اب ان کی زیارت کر لیا کرو؟

۱۔ کتاب النسخ و المنسوخ بر حاشیہ تفسیر جلالین

۲۔ الاحکام ج ۴ ص ۵۹-

دوسری نص کی بنا پر نہ پہلی نص لغو قرار پاتی ہے۔ نہ اس کا ساقط ہونا لازم آتا ہے بلکہ اس کے حکم کی مدت کا ختم ہو جانا معلوم ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم کی وہ آیات جن کے نسخ کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ قرآن کریم میں بہ طور موجود ہیں اور ان کی تلاوت کرنا عبادت ہے۔ کیونکہ نہ وہ ساقط ہیں نہ لغو بلکہ ان پر عمل پیرا ہونے کی مدت ختم ہو گئی اور اس کی جگہ دوسرے حکم نے لے لی، جو تا قیامت باقی رہے گا۔

جب نسخ کے معنی حکم معین سے کسی حکم کی مدت کے اختتام کا معلوم ہو جاتا ہے تو اس اعتبار سے نسخ بیان متاخر کی ایک نوع ہے۔ ان حزم کے نظریہ کے مطابق بیان متاخر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک بیان وہ ہے جس میں مجمل کی تفصیل یا عام کی تخصیص کی گئی ہو۔ کیوں کہ ابن حزم کے نزدیک تخصیص بتاخر بھی ہو سکتی ہے مگر عمل کا آغاز بیان کے بعد ہو گا۔ ان کے نزدیک اگرچہ مجمل کی تاریخ بھی واضح کیا جاسکتا ہے مگر وقت عمل سے اس کی تاخیر جائز نہیں۔

(۲) بیان متاخر کی دوسری قسم کو نسخ کہتے ہیں۔ نسخ کا مطلب یہ ہے کہ ایک حکم معمولی بہ ہو۔ اس کے بعد دوسری نص آئے اور بیان کر دے کہ پہلی نص پر عمل کرنے کا زمانہ ختم ہو گیا۔ دوسری نص میں ہوگی پہلی نص کو زائل کرنے والی نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ نسخ ایک ایسا بیان ہے جس کے متعلق جس شخص نے یہ بات کہی ہے کہ یہ ایک استثنائہ زمانی ہے اور متاخر ہے یعنی ایک ایسی تخصیص ہے جو زمانی اعتبار سے متاخر ہے تو ابن حزم نے اس کی توثیق کی اور اسے صحیح قرار دیا۔

چنانچہ ابن حزم فرماتے ہیں۔  
 "اگر کوئی شخص یہ بات کہے کہ نسخ کا مطلب ہے فعل کو ابدی طور پر لازم قرار دینے سے دوسری نص کے زمانہ کو مستثنیٰ قرار دینا، تو ہم بتوفیق ربانی اسے کہیں گے کہ یہ استثنائہ مطلق کی قسم میں داخل نہیں، اگر مخالفت کی مراد یہ ہے کہ نسخ ہی استثنائہ کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ نسخ سے مدت کا استثناء ہو جاتا ہے اور باقی زمانوں کی نسبت وہ زمانہ عمل کے لئے مخصوص ہو جاتا ہے تو ہم اس کی بات کو تسلیم کر لیں گے۔ اس وقت درست بات یہ ہوگی کہ ہر نسخ استثنائہ ہے مگر ہر استثنائہ نسخ نہیں اور یہ صحیح ہے۔"

چونکہ نسخ کے ذریعہ کسی حکم کی مدت کی نسخ کن نصوص میں جاری ہوتا ہے؟ ۹۔ اختتام کا اظہار کیا جاتا ہے۔ لہذا نسخ انہیں نصوص میں جاری ہو سکتا ہے جو احکام تکلیفی مثلاً ادا مرد و نواہی پر مشتمل ہوں۔ اخبار میں نسخ بھی آئے گا جب وہ کسی امر و نہی پر مشتمل ہوں۔ کیوں کہ قصہ کمائی کی ذات میں نسخ نہ ہوگا بلکہ اس کے منضمات اور مشتملات میں۔

مگر سوال یہ ہے کہ وہ ادا مرد جن سے عقائد کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جو نقل کے علاوہ عقل سے بھی ثابت ہوتے ہیں آیا نسخ ان میں بھی جاری ہو سکتا ہے یا نہیں؟ ابن حزم اس کے جواب میں لکھتے ہیں کہ اہل ظاہر کے یہاں یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ وہ کہتے ہیں:-

”ہمارے اصحاب بعض ادا مرد کے بارے میں مختلف الخیال ہیں کہ آیا ان میں نسخ جاری ہو سکتا ہے یا نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عقلیات میں نسخ جاری نہیں ہو سکتا مثلاً توجید وغیرہ۔ مگر ابن حزم ان اصحاب ظواہر سے اصل نظر یہ میں نہیں بلکہ اس کی تعبیر و توجیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں جو احکام ثابت ہو چکے ہیں ان کے ثبوت و استقراء کے بعد ان میں سے کوئی حکم منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً خدا و رسول کے باجائے کوزام قرار دینا اثبات توجید احوال قیامت پر ایمان لانا جادنی سبیل اللہ ان میں سے کوئی حکم بھی منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں یا اس کے لئے یہ جائز نہیں۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اعمال خداوندی میں دخیل ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں:-

”اگر تم یہ کہو کہ خدا تعالیٰ توجید کے منسوخ کرنے پر قادر نہیں یا اس کی تیسخ پر قادر ہے تو تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ تم خطا کا رہو اس لئے کہ تم یہ فیصلہ کرتے ہو کہ تم امور خداوندی کی تدبیر کر رہے ہو اور ذات باری کو اپنے عقل و انین کے تابع کر رہے ہو کہ اگر وہ ان کی مخالفت کرے گا تو فعل عبث اور ظلم کا ارتکاب کرے گا۔“



اس سے راضع ہوا کہ ابن حزم کی رائے میں نسخ ایسے عقلی احکام میں جاری نہیں ہو سکتا جن میں تغیر و تبدل کا امکان نہ ہو مگر وہ اپنی زبان اور قلم کو یہ بات کہنے سے پاک رکھنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں ہے۔ اس کے برخلاف وہ یہ کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے یہی مقرر کر رکھا ہے کہ ان میں تجویل و تبدل کی گنجائش نہیں لہذا ان میں نسخ جاری نہ ہو سکے گا۔

**نسخ کہاں جاری نہیں ہوتا؟** ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ کر کے عقل کو فریب دینے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے کہ بعض امور کو اس لئے منسوخ نہیں کیا جاسکتا کہ عقل انہیں پسند کرتی ہے مثلاً محسن کا شکر یہ ادا کرنا جیسے اہل ظاہر کہتے ہیں۔ وہ اہل ظاہر کا مذاق اڑاتے ہوئے کہتے ہیں۔

”ہمارے اصحاب نے جو عجیب بات کہی ہے وہ یہ ہے کہ محسن کا شکر ادا کرنے کا حکم قطعی طور پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح کفر منعم کو مباح نہیں کر سکتے۔“

ابن حزم اہل ظاہر کو ہمارے اصحاب کہہ کر پکارتے اور ان کی تردید کرتے ہوئے ان کے قول کا فساد و بطلان بیان کرتے ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ نوری حق اس مسئلہ میں اصحاب ظاہر سے رخصت ہو گیا اور ان کے شامل حال نہیں ہے۔ وہ اس کے بطلان پر یہ دلیل دیتے ہیں۔  
کہ اللہ تعالیٰ نے مومن کو یہ حکم دیا ہے کہ اگر اس کے والدین احکام شریعت کے شائع ہوں تو ان سے قطع تعلق کرے حالانکہ والدین سے بڑا محسن اور کوئی نہیں۔

ابن حزم رقمطراز ہیں:-

”اہل ظاہر سے اس مسئلہ میں نوری حق کے رخصت ہو جانے پر بڑی حیرانی ہے حالانکہ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ان کی نظر سے گذر چکا ہے۔“

قرآن کریم میں فرمایا:-

”اے ایسا کبھی نہ پائیں گے کہ اللہ تعالیٰ اور روزِ آخرت پر ایمان لانے والے اللہ و رسول سے دشمنی کرنے والوں سے محبت کرتے ہوں۔ اگر یہ وہ ان کے باپ، بیٹے، بھائی یا کنبہ کے لوگ ایوں نہ ہوں۔ ان کے دلوں میں اس نے ایمان کو بکریاں کر دیا ہے اور روح القدس سے ان کو موید فرمایا ان کو وہ ایسے باتھامتا میں داخل کرے گا۔ جن کے نیچے ہنریں بہتی ہیں۔ وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو گیا اور وہ خدا سے راضی ہو گئے۔ یہ خدا کا کردہ ہے

اور خدا کا گروہ ہی غالب ہو کر رہتا ہے؟

دوسری جگہ فرمایا:-

”اے ایمان والو! انصاف پر قائم ہو جاؤ اور خدا کے گواہ بن جاؤ۔ اگرچہ شہادت اپنے آپ کے خلاف دینا پڑے۔ یاد الدین اور اقارب کے خلاف“

اس آیت میں حق بیانی کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس کے نتیجہ میں اقارب کو تختہ دار پر لٹکانا پڑے، قتل ہونا پڑے، ہاتھ پاؤں اور جسمانی اعضاء کاٹ دئے جائیں، چلبک لگانے پڑیں، سنگساری گوارا کرنی پڑے، پردہ درسی کی نوبت آئے، بچے اور بیویاں تید ہو جائیں جائداد اور لونڈی، غلام فروخت کر دئے جائیں۔ اگرچہ وہ ہمارے شفیق اکابر ہوں مگر کفر اختیار کرنے کی بنا دیران پر رحم نہیں کیا جائے گا۔ پھر شکرِ حسن کیا ہوا؟ اور والدین سے حسن سلوک کا حکم کہاں رخصت ہوا؟ یہ سب محالات کے قبیل سے ہیں۔ اس کے برخلاف اطاعت ان والدین کی ضروری ہے جن کی اطاعت کا حکم فذل نے دیا اور صرف اسی منعم کا شکر ضروری ہے جس کا شکر ادا کرنے کے لئے خدا نے مامور فرمایا۔ اگر اللہ تعالیٰ والدین سے حسن سلوک کا حکم دیتے تو نہ ان سے حسن سلوک واجب ہوتا اور نہ ان کی نافرمانی ممنوع ہوتی اور اگر خدا نے شکرِ منعم سے مامور نہ کرتے تو نہ اس کا شکر لازم ہوتا نہ کفر سے اجتناب لازم ہوتا جس طرح حربی والدین یا حربی منعم سے حسن سلوک ضروری نہیں۔ اللہ تعالیٰ اگر ہمیں رحم کا حکم نہ دیتے تو وہ واجب نہ ہوتا۔

یہاں حرم کا اقتباس تھا جسے ہم نے مختصر پیش کیا ہے۔ وہ

ابن حرم کے نظریہ پر تنقید:- ان اہل ظاہر کی تردید کرتے ہیں جن کا قول ہے کہ شکرِ منعم کوئی

نہیں کیا جاسکتا اور نہ ان کے حق کو روکا جاسکتا ہے۔ ابن حرم خود ظاہری ہیں اور اہل ظاہر کو ترکی بہر کی جواب دیتے ہیں۔ وہ ان کا مذاق اڑاتے اور کہتے ہیں کہ مسئلہ ہذا میں نور حق ان سے رخصت ہو چکا ہے۔ ان کے قول کو فاسد قرار دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حرم حق کے حامی ہیں اور حق کے مخالف کے ساتھ ہرگز رعایت نہیں کرتے بلکہ مخالف کے ساتھ تشدد کا رویہ اختیار کرتے ہیں خواہ وہ فکری و نظری اعتبار سے آپ کے قریب ہو یا دور۔

اس کے باوصف ابن حزم کا کلام غور و فکر کا محتاج ہے اور مسئلہ زیر بحث میں وہ جادہ حق پر گامزن نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے والدین سے لڑتا جھگڑتا اور ظالم ہونے کی صورت میں ان کے خلاف فیصلہ صادر کرتا ہے وہ کفرانِ نعمت کا مرتکب نہیں ہوتا، اور نہ ہی شکم منعم کے قانون سے خارج ہوتا ہے۔ بلکہ وہ اس قانون کو بڑی دیدہ ریزی اور استحکام کے ساتھ ناند کرتا ہے۔ کیونکہ اس پر دو منعموں کا شکرو واجب ہے۔ اول ذاتِ حقیقی جو ہر منعم پر احسان کرتی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ خدا کے دشمنوں سے دوستی نہ لگائے۔ دوسرے منعم والد اور والدہ ہیں۔ جب یہ دونوں خدا کے ساتھ جگ آزا ہوں تو انسان اس صورت میں دو شکروں کے درمیان متردد ہوگا۔ پہلا خدا کا شکر جو منعمِ اعظم ہے اس کا شکرو واجب تر ہے۔ عقلِ انسانی بھی یہی کہتی ہے۔ دوسرا والدین کا شکریہ ادا کرنا۔ اس کا وجوب پہلے کی نیت کم ہے۔ جب وہ خدا کی دعوت پر لبیک کہے گا اور صرف اسی سے محبت کرے گا تو شکرو واجب کی ذمہ داری سے عمدہ برا ہوگا۔ اور کفرانِ نعمت کا مرتکب نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ مسلمہ امر ہے کہ جب دو واجب متعارض ہوں تو واجب نر اور لازم نر کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ لہذا جب دو شکرو متعارض ہوں تو اسے چاہئے کہ شکرِ اعظم کو بحال رکھے اور وہ شکرِ خداوندی ہے۔

ابن حزم کے طرز فکر و نظر کے  
حدیث سے نسخِ قرآن اور قرآن سے نسخِ حدیث :- مطابق نسخِ بیان کی ایک قسم

ہے۔ یہ امر بھی ان کے اصولِ مسلم میں داخل ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معادن ہیں اور دونوں دین میں بحت ہیں۔ قرآنِ حدیث کی توفیح کرتا ہے اور حدیث قرآن کی شایع در ترجمان ہے گویا ابن حزم کے نزدیک قرآن و حدیث دونوں ایک دوسرے کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں وحی ہیں۔ ابن حزم کا زاویہ نگاہ بیان کرنے سے قبل ہم اس ضمن میں دوسرے علماء کے نظریات بیان کرتے ہیں :-

پہلا نظریہ :- بعض فقہاء کا قول ہے کہ قرآن میں کوئی حکم منسوخ نہیں کیوں کہ قرآن شریعتِ اسلامیہ کی دستاویز ہے جو تا روز قیامت زندہ و پاییدہ رہے گا۔ علاوہ ازیں جن آیات کو منسوخ کہا جاتا ہے اگر تھوڑی سی زحمت غور و فکر گوارا کی جائے تو نسخِ آیات کے ساتھ ان کی جمع و تلبیق کا کوئی نہ کوئی راستہ نکل آتا ہے۔ نسخ کی طرف اسی وقت وجوع کیا جاتا ہے جب تلبیق کا امکان نہ ہو اور مسلم اصفہانی کا نظریہ بھی یہی ہے امام فخر الدین رازی نے

تفسیر کبیر میں ان کا قول نقل کیا اور ان کی تطبیق کا ذکر کیا، جو منسوخ آیات کے بارے میں وہ بیان کرتے ہیں۔

یہ پہلی رائے ہے۔ عقل انسانی بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ اگرچہ جمہور علماء کا مسلک اس کے خلاف ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ جب تک تطبیق کا امکان ہو نسخ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ نسخ کوئی آسان کام نہیں۔ کیونکہ نسخ کسی شرع حکم کی مدت عمل کے ختم ہو جانے کو کہتے ہیں۔ جب ابن حزم نسخ کو بیان قرار دیتے ہیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب فقہہ اس امر میں متزدد ہو کہ آیا دو دلیلوں میں تطبیق پیدا کر کے دونوں پر عمل کیا جائے یا ایک کو منسوخ مانا جائے تو جمع و تطبیق اولیٰ و آخریٰ بالقبول ہوگی۔

**دوسرا نظریہ :-** دوسری رائے امام شافعی کی ہے جسے وہ اپنی کتاب الرسالۃ میں ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ سنت سنت کی ناسخ ہوتی ہے اور قرآن قرآن کو منسوخ کرتا ہے۔ قرآن حدیث کو صرف اس صورت میں منسوخ کرتا ہے جب حدیث ہی سے حدیث کا منسوخ ہونا ثابت ہوتا ہو۔ لہذا اس کی ناسخ حدیث ہی ہوگی۔ قرآن قرآن کو جسے منسوخ کرتا ہے کہ سنت سے اس کی وضاحت ہوتی ہو۔ اسی بنا پر امام شافعی ایک اصل کو دوسری اصل کا ناسخ قرار نہیں دیتے۔ البتہ قرآن کی ایک آیت کے منسوخ ہونے کا ناسخ ہونے کا پتا ہمیں سے چلتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسخ بیان کی ایک نوع ہے اور یہ خاص ہے کہ حدیث قرآن کی شارح و تبیین ہے۔ نیز اس لئے کہ حدیث سے آیات کی تاریخ معلوم ہوتی ہے اور پتا چل جاتا ہے کہ متقدم کون ہے اور متاخر کون۔ اور یہ ظاہر ہے کہ نسخ کی بنیاد تقدیم و تاخیر پر ہی رکھی جاتی ہے۔

**تیسرا نظریہ :-** تیسرا نظریہ وہ ہے جسے ابن حزم اختیار کرتے ہیں۔ اس نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں ناسخ و منسوخ موجود ہیں۔ جمہور بھی اسی کے قائل ہے۔ امام شافعی بھی ان میں شامل ہیں۔ مگر وہ کہتے ہیں کہ سنت قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے۔ ابن حزم اس نظریہ کی تائید میں فرماتے ہیں :-

”اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب و سنت و وجوب اطاعت کے اعتبار سے مساوی ہیں ان دونوں کا مسرور و ماخذ وحی الہی ہے۔ کیونکہ قرآن میں وارد ہے :-

”مَا يُنْفِقُ عَنِ الْكُفْرَى“ (النجم)  
 وہ ہمارا پیغمبر اپنی مرضی سے نہیں لیتا  
 جب آپ کا کلام بھی وحی ہوا اور قرآن بھی وحی ہے تو وحی کا وحی سے منسوخ ہونا  
 جائز ہے بلکہ

ابن حزم نے وہ دلیل بیان کی ہے جو ان کی منطق کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ وہ آغازِ کار ہی میں یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ حدیث قطعی ہوتی ہے اور علم و عمل دونوں کی موجب ہوتی ہے۔ اخبار متواتر اور احادیث دونوں اس میں برابر ہیں۔ کیوں کہ یہ سب علم قطعی کو واجب کرتی ہیں۔ لہذا احادیث متواترہ اور اخبارِ آحاد دونوں سے قرآن منسوخ ہو جائے گا اور قرآن دونوں قسم کی احادیث کو منسوخ قرار دے سکے گا۔

ابن حزم کی یہ رائے صرف ایک مسئلہ میں اُخلاف کے لفظ نظر سے مختلف ہے۔ اُخلاف بھی قرآن کا نسخہ حدیث سے اور حدیث کا نسخہ قرآن سے جائز تصور کرتے ہیں۔ مگر ان کے نزدیک اخبارِ آحاد سے قرآن کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ ابن حزم اور حنفیہ کے مابین نقطہ اختلاف یہ ہے کہ اخبارِ آحاد سے اخذ و احتجاج کس حد تک درست ہے۔ ابن حزم کے نزدیک اخبارِ آحاد قرآن کو منسوخ کر سکتی ہیں۔ کیوں کہ وہ انہیں قطعی تصور کرتے ہیں۔ اُخلاف اس لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ اخبارِ آحاد کو قطعی قرار دیتے ہیں۔

**نسخ کے بارے میں امام شافعی اور ابن حزم کا اختلاف :-** ابن حزم اور حنفیہ کے

پایا جاتا ہے جب کہ امام شافعی کے ساتھ آپ کا اختلاف اساسی اور بنیادی ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں ایک حدیث دوسری حدیث کو منسوخ کر سکتی ہے مگر قرآن حدیث کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ قرآن سے حدیث اس وقت منسوخ ہو سکے گی جب حدیث کے اندر ہی نسخ کی دلیل پائی جاتی ہو۔ اور وہ یوں کہ آنحضرت کے عمل سے کسی حدیث کا منسوخ ہونا معلوم ہوتا ہو یا کوئی دوسری نص نسخ پر دلالت کرتی ہو۔ ابن حزم اس قول کی بنا پر امام شافعی کو موردِ طعن بناتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”امام شافعی فرماتے ہیں صلب اللہ تعالیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی سابقہ

سنت کے اٹھا دینے پر مامور فرمائیں تو آپ سے ایک نئی سنت معرضِ ظہور میں آئے گی جو پہلی سنت کی ناسخ ہوگی۔ آپ کے تلامذہ اس پر معترض ہوئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ جدید وحی نازل ہو کر سابقہ سنت کی ناسخ ثابت ہوئی۔ تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ آپ کے عمل سے سابقہ سنت منسوخ ہو گئی۔ پھر لوگوں نے بھی جدید سنت پر عمل کیا لہذا ان کے عمل سے بھی پہلی سنت کا نسخ لازم آیا حالانکہ یہ غلط ہے:-

ابن حزم کو یہ اعتراض بڑا پسند ہے۔ اعتراض کا مدار و انحصار اس امر پر ہے کہ حدیث کو قرآن سے منسوخ کرتے وقت آنحضرت کا جدید سنت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ جو پہلی سنت کی ناسخ ہے۔ اسی طرح لوگوں کا نئی سنت پر عمل ہونا بھی سابقہ سنت کا ناسخ کہلائے گا۔ ابن حزم اس اعتراض کو بظہر استحسان دیکھتے اور کہتے ہیں کہ یہ اعتراض امام شافعی پر وارد ہوتا ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں :-

”یہ اعتراض بجا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خداوند تعالیٰ کے تابع فرمان تھے۔ لہذا ناسخ و اہل خدا تعالیٰ کا حکم ہے جو آپ پر وارد ہو تا ہے نہ کہ عمل۔ آپ کا عمل تو صرف حکم خداوندی کی اراءات کا منظر ہے۔“

ابن حزم امام شافعی کے خلاف شرعی دلائل کے ہتھیاروں امام شافعی کے نظریہ کی توضیح :- سے مسلح ہو کر جنگ آزما ہوتے ہیں۔ امام شافعی کے ساتھ انصاف کرنے کا تقاضا ہے کہ ہم ان کے الفاظ میں ان کی رائے نقل کریں۔ چنانچہ آپ اپنی کتاب الرسالۃ میں لکھتے ہیں۔

”آنحضرت کی سنت کو صرف آپ کی سنت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ اگر خداوند کریم آپ کو کسی جدید سنت کا حکم دیں جو پہلی سنت کی ناسخ ہو تو جدید حکم ہی سنت قرار پائے گا۔ اور آپ لوگوں کو بتادیں گے کہ نئی سنت کی بنا پر سابقہ سنت کو منسوخ کیا جا رہا ہے۔“

امام شافعی کے اس ارشاد کی وجہ یہ ہوئی کہ آپ کے عمر و عہد میں چند سر پھر سے لوگ حدیث نبوی کے خلاف تھے۔ اگر امام شافعی یہ کہتے کہ قرآن حدیث کو منسوخ کر سکتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ وہ بدراہ اور ان کے ہمنوا حدیث کو بہل کر کے رکھ دیتے اور کچھ ہم لوگوں کو موقع مل جاتا کہ وہ احادیث نبویہ کو صرف اس لئے ترک کر دینے کہ یہ قرآن کے خلاف ہیں یا ان سے اطلاق قرآن کی تقبیہ ہوتی ہے لہذا یہ منسوخ ہیں۔ حدیث نبوی کی حمایت اور احادیث کے استقراء و تتبع کی بنا پر آپ نے فرمایا کہ حدیث کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اگر قرآن حدیث کا ناسخ ہو تو ایسی نص کا ہونا ضروری ہے جس سے نسخ کی وضاحت ہوتی ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جو نامہ سنت کے لقب سے ملقب تھے۔ اپنی کتاب الرسائل میں لکھتے ہیں :-

«الکوئی شخص دریافت کرے کہ آیا قرآن و حدیث کو منسوخ کر سکتا ہے؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر قرآن حدیث کو منسوخ کرتا ہو تو آپ کی ایسی سنت کا ہونا ضروری ہے جس سے پتا چل سکے کہ دوسری سنت پہلی سنت کی ناسخ ہے۔ تاکہ لوگوں پر حجت قائم ہو سکے کہ ایک دلیل اپنے جیسی دلیل کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی کہ آپ نے جو سنت مقرر کی ہو قرآن اکر اسے منسوخ کر دیتا اور آپ سے کوئی سنت ناسخ منقول نہ ہوتی تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آپ کی تمام حرام کردہ بیوع اس وقت کی حرام کردہ ہیں جب کہ آیت

«أَخْلَى الْبَيْعَ وَحَدَّ الثَّيْبَ ابْوَاةَ (۲۰۵-۲۰۶) نازل نہ ہوئی تھی اسی طرح جن زانیوں کو سنبلار کیا گیا تھا ہو سکتا ہے کہ جرم کا حکم آیت «الذَّانِي» سے منسوخ ہو چکا ہو، یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ جو چور غیر محفوظ مال چرائے یا ربیع دینا سے کم کی چوری کرے تو اس کا لاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ آیت قرآنی :-

«السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاتَّعَمَدَا» چور مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو

آیۃ ترمذیاً؛ (المائدہ - ۳۸)

میں سزا کا لفظ ہے جس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر آتا ہے اور مال محفوظ یا غیر محفوظ سب کو سزا کہتے ہیں۔ اسی طرح ہر حدیث نبوی کو یہ کہہ کر رد کر دیا جاتا کہ آپ نے یوں نہیں فرمایا کیونکہ قرآن میں یہ کہیں مذکور نہیں۔ ان دو وجوہات کی بنا پر احادیث کا رد کرنا جائز ہو جاتا۔ اور تمام احادیث متردک قرار پائیں اگرچہ وہ قرآن سے ہم آہنگ ہوں اور یوں بھی احادیث



قرآن کے موافق ہی ہوا کرتی ہیں۔

امام شافعی کا یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ نے یہ نظریہ حدیث نبوی کی حمایت و نفرت کی بنا پر اختیار کیا تھا۔ آپ کا مقصد یہ تھا کہ احادیث کو منسوخ قرار دے کہ ہجرت و متروک نہ کر دیا جائے۔ امام شافعی نے جو نظریہ تائید حدیث کے نقطہ جہاں سے اختیار کیا تھا، ابن حزم کو اس کی مخالفت کرنا بجا نہ تھا۔ علاوہ انہیں یہ مخالفت بے محل نہیں ہے اس لئے کہ جن احادیث کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ قرآن نے ان کو منسوخ کر دیا ہے ان کے پہلو بہ پہلو ایسی احادیث پائی جاتی ہیں جو نسخ پر روشنی ڈالتی ہیں۔ امام شافعی کے مخالف ایک حدیث بھی پیش نہیں کر سکتے جسے قرآن نے منسوخ کیا ہو۔ اور سنت نبوی سے اس کے نسخ کا اظہار نہ ہوتا ہو۔ علامہ آمدی نے اپنی کتاب الاحکام میں امام شافعی کے خلاف دلائل مدئے ہیں۔ ہم نے آمدی کی غلطی واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ ہر سنت جو قرآن سے منسوخ کی گئی ہے، اس کے ساتھ ایسی حدیث بھی موجود ہے جس سے اس کے نسخ کا اظہار ہوتا ہے، لہذا ان کے ذکر کردہ دلائل سے امام شافعی کی تردید نہیں ہوتی ہے۔

جس اعتراض کو ابن حزم نے بعض اصحاب ابن حزم کے اعتراض کی ناموزونیت سے شافعی کی جانب منسوب کیا ہے وہ بے محل ہے اور امام شافعی پر وارد نہیں ہوتا مگر ابن حزم اسے صحیح قرار دیتے اور اس کی تائید کرتے ہیں۔ اعتراض کا معنی یہ ہے کہ اگر ان خصوصیات کے عمل سے حدیث کا منسوخ ہو گا لازماً آتا اور قرآن اس کا نسخ نہ ہوتا تو لوگوں کا عمل بھی سابقہ سنت کا نسخ ہوتا۔ یہ اعتراض دو وجوہات کی بنا پر غلط ہے۔

ام اول: پہلی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی یہ نہیں کہتے کہ حدیث اکیلی نسخ ہوتی ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث نسخ کو واضح کرتی ہے یہ قید انہوں نے بنا بر احتیاط لگائی ہے وہ صریح الفاظ میں فرماتے ہیں۔

• اگر قرآن حدیث کو منسوخ کرتا ہے تو اس کے ساتھ آپ کی ایک ایسی سنت بھی ہوگی جس سے پتا چلے گا کہ دوسری سنت پہلی کی نسخ ہے!

اس سے اعتراض کا بے محل ہونا واضح ہو جاتا ہے کیوں کہ اعتراض کا امکان جب ہے کہ امام شافعی قرآن سے نسخ کے وصف کو خارج کر دیتے ہوں۔ حالانکہ آپ ایسا نہیں کرتے ابن حزم کی پسندیدہ تشبیہ ان کے اپنے بیان کے مطابق باطل ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح لوگوں کے عمل کو بھی سنت کا نسخ قرار دینا پڑے گا۔ یہ کلام اس صورت میں درست ہو سکتا ہے۔ جب لوگوں کے اقوال و افعال آنحضرت کے اقوال و اعمال کی مانند ہوں۔ ابن حزم ہر حکم پر بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت خدا کے فرستادہ تھے اور آپ کا کلام وحی کی ترجمانی کرتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ کے تمام افعال اور امرا و خدائوں کی تصفیہ کے لئے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ لوگوں کے اقوال و اعمال آنحضرت کے مساوی کیونکہ ہو سکتے تھے۔ خداوند تعالیٰ ابن حزم کی غلطی معاف کرے۔

نسخ جہاں بھی ہو صرف عہد نبوی  
نسخ صرف عہد نبوت میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔  
میں وقوع پذیر ہو سکتا ہے کیونکہ

نسخ بیان ہے اور شریعت کو بیان کرنے والی صرف وحی ہے۔ لہذا وحی کا سلسلہ منقطع ہو جانے کے بعد نسخ کا امکان نہیں رہتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے رب سے جاملے تھے۔ جب پوری طرح شریعت کو بیان کر دیا۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ  
اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ  
الْاِسْلَامَ دِينًا لِمَا شَاءَ (۳) ایک دین کے اعتبار سے پسند کر لیا۔

البتہ عہد نبوی میں بعض لوگوں کو نسخ و منسوخ کا پتا نہ چل سکا اور آپ کی وفات کے بعد وہ اس سے آگاہ ہوئے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں کہ نسخ آپ کی وفات کے بعد وقوع پذیر ہوا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اس کا وقوع عہد نبوی میں ہو چکا تھا۔ مگر اس کا علم بعض لوگوں کو آپ کی وفات کے بعد حاصل ہوا۔ مثلاً ایک شخص اس وقت موجود نہ ہو جب نسخ پر مشتمل وحی نازل ہوئی۔ یہ لاعلمی کسی شخص کے لئے بھی نہ موجب ملامت ہے نہ سبب وعید۔ قابل ملامت وہ شخص ہے جو عہد رسالت کے بعد نسخ کا دعویٰ کرتا ہے۔ کوئی مسلمان کج تک یہ برأت نہ کر سکا۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

البتہ اس شخص کے بارے میں امتحانات، ہے جس کو ناسخ کی اطلاع موصول نہ ہو اور دن منسوخ پر عمل کرے یا بارہ ایسا خطا کار ہوگا جو اپنے افعال میں ناقابل ملامت ہے یا بارہ اطلاع موصول ہوئے بغیر منسوخ پر عامل ہونے کی بنا پر ملامت کا مستحق نہیں۔ بالفاظ موزوں ترجیب کوئی شخص ناسخ سے آگاہ ہونے سے قبل منسوخ پر عمل کرنا ترک کر دے۔ مثلاً آپ نے قبروں کی زیارت سے منع فرمایا تھا کوئی شخص ان کی زیارت کرے اور اسے اس بات کا علم نہ ہو کہ آپ نے بعد میں قبروں کی زیارت کی اجازت دے دی تھی آیا اسے گنہگار سمجھا جائے گا یا نہیں؟ پہلے قول کی بناء پر وہ مجرم ہوگا مگر بنا پر پہل اسے معذرت تصور کیا جائے گا۔ اگر بلا علم کوئی شخص ناسخ پر عمل کرے گا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔ کیوں کہ نسخ کی بناء پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ یہ پہلا نظر یہ ہے اور قول اول سے ہم آہنگ ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ناسخ پر اسی صورت میں عمل کیا جائے گا۔ جب کوئی شخص اس سے آگاہ ہوگا جب کوئی شخص آپ کی اجازت سے باخبر ہونے سے قبل قبروں کی زیارت کرے گا۔ تو وہ گنہگار نظرے گا۔ کیونکہ اس کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدنیت ہے اور ترک فرائض کا بہانہ تلاش کرتا ہے۔ ناسخ کو جاننے سے قبل اس سے منسوخ پر عمل پیرا ہونے کا مطالبہ کیا جائے گا اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔

یہ بحث و نظر بن حرم کی جدت طبع اور نزاکت خیال کی آئینہ دار ہے۔ آپ دوسرے نظریہ کے قائل ہیں۔

ابن حزم رقمطراز ہیں :-

”ہم کہتے ہیں کہ نسخ پر عمل کرنا اس دقت لازم آتا ہے جب اس سے آگاہ ہی حاصل ہو جائے۔ قرآن حکیم میں ہے :-

”لَا تَنْدُبُوا كَهفَةً مِّنْ بَيْتِكُمْ“

ناکہ میں تمہیں ڈراؤں اور ان کو جو اس سے آگاہ ہوں۔

(الانعام - ۱۱۹)

اس آیت کریمہ میں حکم کو بعد از بلوغ واجب قرار دیا گیا ہے۔ اگر کسی شخص کو نبی کریم سے دور ہونے کی بنا پر منسوخ کا چھاتو چل جائے مگر ناسخ سے آگاہ نہ ہو اور دن ناسخ سے آگاہ ہوئے بغیر منسوخ کو ترک کرے اور ناسخ پر عمل پیرا ہو تو وہ اس لئے گنہگار ہوگا کہ اس نے فرائض کو چھوڑنے میں سہل انگاری سے کام لیا۔ البتہ اسے فرائض کا تارک تصور نہیں کریں گے۔ جس

شخص کو حکم کے منسوخ ہونے کا پتہ چل گیا ہو اسے تارکِ فرائض قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیوں کہ دونوں میں سے ہر شخص اسی بات پر عمل کرنے کا ذمہ دار ہے جو اسے پہنچ چکا ہو۔  
ابن حزم قرار دیتے ہیں کہ اسے نیت کی بنا پر گنہگار ٹھہرایا جائے گا ترکِ فرائض کی بنا پر نہیں۔  
ناسخ سے آگاہ ہوئے بغیر جو شخص کسی منسوخ حکم پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس کے تین درجات ہیں۔

(۱) پہلا نظریہ یہ ہے کہ  
منسوخ پر عمل کرنے کے بارے میں تین نظریات :- منسوخ پر عامل ہونے کی

بنا پر وہ شخص غلطی فی الاجتہاد ہوگا۔ ناسخ پر عمل کرنے کی بنا پر وہ گنہگار نہ ہوگا اگرچہ یہ بلا اجتہاد ہو۔  
(۲) دوسرا نقطہ نظریہ ہے کہ وہ منسوخ پر عمل پیرا ہونے کی بنا پر حائلِ صدق و صواب ہے اور اگر وہ بلا علم منسوخ کو ترک کر کے ناسخ پر عمل کرے گا تو دین میں سہل انگاری کا مرتکب ہوگا۔ البتہ اسے تارکِ فرائض شمار نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ نسخ کے بعد فرضیت باقی نہیں رہتی یہ دوسری بات ہے کہ اسے نسخ کا علم نہیں۔

(۳) تیسری رائے یہ ہے کہ وہ اپنے زعم و اعتقاد کی بنا پر تارکِ فرائض ہوگا کیوں کہ ہر شخص فرائض کا تارک نہیں البتہ ان میں لاپرواہی اور سہل انگاری کا ارتکاب کرتا ہے۔ ابن حزم اس کی مثال بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کسی عورت سے ملا اور اسے اجنبی سمجھا۔ اس عورت نے بدکاری کی خواہش کا اظہار کیا اور اس نے زنا کاری کا ارتکاب کیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ اس کی بیوی ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں فرماتے ہیں :-

”وہ زنا کا برہم نہ ہوگا اور جو شخص اس پر زنا کی تہمت لگائے گا۔ اس پر صدقہ و ننگائی جائے گی۔ البتہ وہ زنا کا الادہ کرنے کا مجرم ضرور قرار پائے گا۔“

بدکاری کی نیت بھی اپنا اثر رکھتی ہے اور عبادات کو غارت کر دیتی ہے۔ ابن حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”اگر کسی شخص کو بیت المقدس کے قبلہ ہونے کا علم ہو اس کے منسوخ ہونے سے آگاہ نہ ہو۔ اور وہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے تو لاپرواہی کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لئے نہیں کہ اس نے غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی۔“

اسے اس وقت تک عبادت تصور نہیں کیا جائے گا۔ جب تک وہ نیت و قصد سے اُسے ادا نہ کرے اور اسے لازم تصور نہ کرے ورنہ عبث ہے۔ ایسے شخص کو ہرگز عبادت گزار نہیں کہہ سکتے۔ وہ اس تغافل شکاری کا مرتکب ہے۔ اس نے غیر قہر کی جانب نماز ادا کی۔ اس کی مثال دو در حاضرین میں ہے کہ ایک شخص صحرائیں ہو اس نے بنا براہ جہاد مانگنے کے لئے ایک رُخ کو متعین کیا پھر اُنتہ اس کی خلاف ورزی کی۔ اتفاقاً قبلہ اسی طرف نکلا جس طرف اس نے نماز ادا کی تھی تو ایسا شخص نمازیں کو تاہی کرنے والا اور فاسق ہو گا لیکن غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے والا نہیں ہو گا۔

**انقطاعِ وحی کے بعد نسخ کا امکان نہیں:**۔ اور عمیق تامل و تفکر کی دلیل ہیں اور ہم ان سے متفق ہیں۔ ان میں بڑی جدت طرائی پائی جاتی ہے۔ انہوں نے دور بین نگاہ اور توفیقِ حکم سے دینی حقائق کو بڑی دیدہ ریزی سے جمع کر دیا ہے۔

ابن حزم کا یہ نقطہ نگاہ کہ نسخ صرف عہد نبوی میں وقوع پذیر ہوتا ہے جب وحی جاری تھی اور بعد میں واقع نہیں ہو سکتا۔ بالکل درست ہے اور فقہاء اسلام اس ضمن میں ان کے ہمنوا ہیں کسی کا اختلاف نہیں۔ اسی نظریہ کی بنا پر آپ یہ کہتے ہیں کہ اجماع صرف اس صورت میں قرآن سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔ جب نبی کریم سے منقول ہو۔ ان کی مراد اجماع صحابہ ہے جو آنحضرت سے منقول ہوتا ہے کیوں کہ اسی اجماع سے آنحضرت کا تعامل معلوم ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی اجماع اس خصوصیت کا حامل نہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں:

«جو اجماع آنحضرت سے منقول ہو اس سے نسخ جائز ہے۔ کیوں کہ بنا بر اجماع آنحضرت کے قول و فعل سے آگاہی ہوتی ہے۔ یا نص قرآنی، نص حدیث یا اس دلیل سے آگاہی ہوتی ہے جو قرآن و حدیث کے مجموعہ سے مستنبط ہو۔ جب اجماع ایسا ہو تو اسے ناخ قرار دیا جا سکتا ہے»۔

ابن حزم کا یہ نظریہ محتاجِ نظر و تامل ہے۔ کیوں کہ صرف اجماع کو نسخ قرار نہیں دے سکتے۔ اس

کے برخلاف ناسخ دراصل اجماع کی وہ دلیل ہے جو کتاب و سنت سے ماخوذ ہو۔ ابن حزم کے افکار و آراء کا خلاصہ یہ ہے جو بیان ہوا۔

ہم دانشگاہ الفاظ میں یہ بیان کر دینا چاہتے ہیں کہ ناسخ دراصل نص ہوتی ہے نہ کہ بذات خود اجماع۔ ورنہ لوگوں کے عمل کو ناسخ تسلیم کرنا پڑے گا۔ حالانکہ عقل انسانی اس سے اباہ کرتی ہے۔ ابن حزم بھی ہمارے ہم خیال ہیں وہ ان اہل ظاہر کی تردید کرتے ہیں جو اجماع کی بنا پر حدیث کو رد کرتے ہیں۔ ابن حزم اسے خطائے فاحش قرار دیتے ہیں۔<sup>۱۰</sup>

## عام و خاص نصوص

**ظاہری فقہ کی خصوصیات** ۱۔ ظاہری فقہ کی دو خصوصیات ہیں :-

(۱) فقہی قیاس، ہنسی، دیگر علماء اور شیعہ بھی اہل ظاہر کی طرح قیاس کی نفی کرتے ہیں وہ قیاس اور حل علی المنصوص کو ہائزہ قرار نہیں دیتے۔

(۲) دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ صرف ظاہر نصوص پر عمل کرتے ہیں۔ ان کی فقہ بھی سنی ظاہر ہے۔ یہ ان کی عظیم خصوصیت ہے۔ روایت اور نسخ کے بارے میں ہم نے اہل ظاہر کا مسلک بیان کر دیا ہے۔ ابن حزم نے عام و خاص نصوص اور امام دناوی کے بارے میں جو گفتگو کی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہم نصوص اور استنباط احکام کے بارے میں ان کا طرز فکر کو نظر کیا ہے۔ ہم عام و خاص ادا امام دناوی پر مختصر تبصرہ کر کے اس ضمن میں ابن حزم کا مسلک و منبع ذکر کریں گے۔

ابن حزم عام و خاص کو تقسیم کرنے اور پھر خاص کی جداگانہ تقسیم میں اسی **اقسام کلام** :- راہ پر گامزن ہیں جس پر امام شافعی اپنی کتاب الرسالۃ میں چلے۔ وہ کلام کو تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

پہلی قسم :- خاص وہ ہے جس سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ خاص کو ہر اس معنی پر محمول کیا جاسکتا ہے جس پر لفظ دلالت کرنا ہو۔

دوسری قسم :- کلام کی دوسری قسم عام ہے جو اسم جنس ہوتی ہے۔ مثلاً یہ آیت قرآنی

”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ حَلًا شَرِبًا“ ہم نے پانی سے ہر چیز زندہ کی۔

(ر لانبیاء - ۳۰)

اس آیت میں حلی کا لفظ اسم جنس ہے اور بہت سے انواع پر مشتمل ہے۔ عموم کے الفاظ میں سے جنس الفاظ ایک خاص نوع پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً قرآن میں ارشاد فرمایا۔



وَالْحَيْبَلُ وَالْبَيْعَالُ وَالْحَسْبِيُّ « الغل - ۸ » گھوڑے، چرخیں اور گدھے۔  
 عام کے بعض الفاظ کا اطلاق کسی خاص موصوت پر ہوتا ہے۔ مثلاً فرمایا:  
 ” دَلِيذِي الْقَوْلِ ” (قرابت داروں کے لئے)  
 نیز فرمایا:

” رَأَيْتُمَا الصَّمَدَاتِ يَلْفَقَتَا آيَةَ وَالتَّكَلُّفِ ” (صدقہات تو صرف فقراء اور مساکین کے لئے ہیں) (الحربة - ۶۰)

گزشتہ مثالوں میں عام الفاظ کا اطلاق عموم کلی پر ہوتا ہے بجز اس کے کہ اس کی تفصیح ہو جائے۔ انحصوراً ارشاد اسی قبیل سے ہے۔ فرمایا: ” اَلْأَيْعَةُ مِنْ جُحُوَيْشِي ” ابن حستم لکھتے ہیں اس میں برقریشی داخل ہے۔ بجز اس کے کہ کسی نص یا اجماع سے اس کی تفصیح ہو جائے۔ مثلاً عورتوں اور بچوں کی مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

تیسری قسم بہت زیادہ عام نص سے جس سے کتاب و سنت کی کسی دلیل کی بنا پر نفاس وارد کیا جائے۔ ہم قبل ان کے ذکر کر رہے تھے۔ مثلاً بیان کر چکے ہیں، لہذا دوبارہ بیان نہیں کریں گے۔

امام شافعی نے اپنی کتاب الرسائل میں ان قسم ثلاثہ کا ذکر کیا ہے۔ ابن حزم نے ان کے بیان کرتے ہیں امام شافعی کی پیروی کی ہے۔ ابن حزم امام شافعی کے زیر اثر رہتے ہیں کہ لفظ شریک عام کے قبیل سے ہوتا ہے اور اس پر دو ریاضتین (ماتن) شریک ہوتے ہیں۔ شریکین کا لفظ لفظی اور لفظی اور کسی چیز کے ہم پر لایا جاتا ہے۔ لفظ قرء کا اطلاق بعض اور اس جہ پر علی سبیل الابدال ہوتا ہے جو بعض کے درمیان جو مقدمہ یہ ہے کہ قرء اطلاق میں یا بلبرہ بولتے اور دونوں کو یکساں وقت جمع نہیں لایا جاتا۔

ابو حزم لکھتے ہیں:

”عموم کا ایک قسم یہ بھی ہے کہ ایک لفظ میں بہت سے معانی مساوی طور پر شریک ہوں بلکہ بزرگ معنی یہ ہیں کہ لفظ کا ہر مفہوم تفسیق کے لائق ہے نہ کہ مجازی۔ جب صورتِ مثال

یوں ہوتی تو ہر معنی پر اس کا حمل واجب ہے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی معنی کے ساتھ اسے خاص کر دیا جائے۔ جو اصحاب نظر اہرہیں سے اس کے خلاف ہے اس کی رائے میں تناقض پایا جاتا ہے اس میں کوئی فرق

نہیں کہ ایک لفظ کا اطلاق ایسے تین معانی پر ہو جو مختلف الحدود ہوں یا مختلف الحدود۔ جب کہ اس کا اطلاق سب پر مساوی طور سے ہو رہا ہو اور معانی میں سے کوئی بھی اس کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کو مختلف معانی کے لئے علی سبیل الابدل استعمال کیا جائے گا۔ مثلاً لفظ نکاح عقد نکاح کے لئے استعمال ہوتا ہے اور مجامعت کے معنی میں بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں متبادل معنی ہیں۔ ابن حزم اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ لفظ مشترک دونوں معانی پر بہ یک وقت بھی بولا جاتا ہے اور عام بھی ہوتا ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔“

### لفظ مشترک کی مثالیں :- مثلاً یہ آیت :-

وَالَّذِينَ لَا يَتَّبِعُوهَا إِلَّا ذَايِن (النسب - ۲) آذْ مُشْرِكًا۔ (النسب - ۲)

(الف) یہ آیت، اگر میری زانی عورت سے نکاح کرنے کی حرمت کو بھی شامل ہے اور زانیہ لوٹھی سے جماع کرنے کو بھی۔ کیوں کہ نکاح کی حکمت، دونوں معانی کو شامل ہے۔ یہ حرمت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ ثابت نہ ہو جائے۔ بنا بریں کسی پاک دامن مرد کو بدکار عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں۔ اسی طرح مسلمان عقیقت عورت، کا کسی زانی اور مشرک سے نکاح کرنا حرام ہے۔ اگر نکاح کر دیا جائے تو فسخ ہو جائے گا۔ زانی پاکیزہ کتابہ سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ حرمت مومن عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔

(ب) محضہ کا لفظ پاکباز اور آزاد عورت دونوں کے لئے علی سبیل الابدل استعمال ہوتا ہے۔ لہذا یہ مشترک ہے۔ ابن حزم مندرجہ ذیل آیت میں اسے عام قرار دیتے ہیں :-

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَذْهَبَ الْمُحْصَنَاتِ  
مَنْعَهُ كَمَا يَأْتُوا بِمَا شَاءَ بَعَثَهُ شَهَدَاتُ آءِ  
تَاجِلِدٍ وَهَمْ كَمَا يَنْتَبِئِينَ جَلْدًا ۝

(النسب - ۲)

محضہ کے لفظ سے یہاں ہر دو معنی مراد لیا جاسکتا ہے جس کے لئے وہ استعمال ہوتا ہے یعنی پاکباز عورت وہ مسلمہ ہر یا غیر مسلمہ آزاد عورت نیز شادی شدہ۔

ابن حزم کہتے ہیں:-

”جو شخص بھی کسی محسنہ پر بدکاری کی تہمت لگاتا ہے اس پر حد قذف واجب ہے۔ خواہ محسنہ کا اطلاق اس پر کسی معنی کے اعتبار سے ہو۔ عفت یا پاکدامنی کی بنا پر سلطان ہونے کی ذمہ سے یا شادی شدہ ہونے کے باعث۔ لہذا جو شخص کافر یا صغیر السن لوٹھی پر زنا کی تہمت لگائے گا ہم اس پر حد کو واجب کر دیں گے“

(ج) لفظ ”ذون“ کا اطلاق اقل یا غیر کے معنی پر ہوتا ہے۔ دوسرے معنی کی مثال یہ آیت ہے۔

ذَآخِرِيْنَ مِنْ حُدُوْبِهِمْ لَا تَعْمُوْهُمْ (الانفال - ۶۰)

اس آیت میں بن دؤنہم سے مراد من غیرہ ہے

مندرجہ ذیل حدیث میں ابن حزم لفظ ذون کو دونوں معنی پر محمول کرتے ہیں:-

كَيْسِيْ فِيْهَا ذَوَاتُ خَمْسَةِ اَدْمِيْنَ پانچ دست سے کم غلہ یا کھجور میں زکوٰۃ  
مِنْ حَيْثُ اَدْمِيْنَ مَدَقَّةً۔ نہیں ہے۔

ابن حزم اس حدیث کی بنا پر زرعی پیداوار کی زکوٰۃ صرف گندم، جو اور کھجوریں ضروری قرار دیتے ہیں باقی غلہ جات میں نہیں فرماتے:-

”ہم گندم، جو اور کھجور میں زکوٰۃ کو ضروری قرار دیتے ہیں باقی غلہ جات میں نہیں“

ابن حزم اس امر میں دیگر فقہاء کے ہمنوا ہیں کہ ایک عام اپنے عموم میں کلام کی چوتھی قسم ظاہر ہوتا ہے اور ایک عام مخصوص بھی ہوتا ہے بخصوص کا پتا نصوص

سے چلتا ہے۔ اس کے برعکس خاص بھی کلام کی ایک جداگانہ نوع ہے اور وہ عام نہیں ہوتی۔ قبل انہیں یہ واضح ہو چکا ہے۔ بعض فقہاء کلام کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کرتے ہیں اور وہ ایسا خاص ہے جس سے عموم کا ارادہ کیا جائے۔ اس کی بنیاد اس امر پر رکھی گئی ہے کہ بعض اوقات خطاب صرف پوچھنے سے ہوتا ہے یا امت کے ایک فرد سے مگر اس پر عمل کرنا سب کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ خاص ہے مگر اس سے عام کا ارادہ کیا گیا ہے۔ مگر ابن حزم یہ بھول جاتے ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ یہ آغاز کار ہی سے عام ہے اللہ کہ مخاطب کی تخصیص کسی دلیل سے معلوم ہو جائے۔

فرماتے ہیں:-

”بعض لوگوں نے کلام کی ایک چوتھی قسم بھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ خاص سے عام مراد لیا جائے۔ یہ غلط اور خلاف لغت ہے۔ اگر وہ ایسی احادیث پیش کریں جو معتین اشخاص کے بارے میں وارد ہوئیں مگر ان کا حکم سب لوگوں کے لئے واجب العمل ہے تو یہ اس قبیل میں سے نہیں۔ بات یہ ہے کہ ان احادیث میں جن اسماء کی بنا پر کوئی حکم صادر کیا گیا ہے جب ویسے حالات کسی اور جگہ پیدا ہو جائیں گے تو وہاں وہی حکم جاری کر دیا جائے گا۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آنحضرتؐ کو صرف اپنے زمانہ ہی کے لئے رسول بنا کر نہیں بھیجا گیا تھا بلکہ ان تمام لوگوں اور ان تمام اجسام و اعراض کے لئے آپ رسول تھے جو اختتام دنیا تک منصفہ شہود پر جلوہ گروں گے۔ یہ بھی ممکن نہ تھا کہ ان میں پیدا ہونے والے انسانوں سے ملنے کے لئے زندہ رہتے۔ لہذا آپ نے کسی انسان کے بارے میں جو فیصلہ فرمایا جیسا آئندہ زمانہ میں کوئی ایسا واقعہ پیش آئے گا تو اسی حکم پر عمل کیا جائے گا۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل حدیث میں آپ نے فرمایا: ”یہ جبریل ہیں اور اس لئے آئے ہیں کہ تمہیں نبی امور سکھائیں۔“

اس حدیث نے واضح کلمات الفاظ میں یہ حقیقت اجاگر کر دی کہ آپ جس شخص کو مخاطب کر کے کوئی فتویٰ دیں گے وہ تار و زقیا مت ساری امت سے خطاب تہ ذکر کیا جائے گا اور اختتام دنیا تک وہ سب لوگوں کے لئے تعلیم و تلقین کا کام دے گا۔

ان بیانات سے یہ حقیقت آشکار ہوئی کہ ابن جریر آیات قرآنیہ سے مجاز کی مثالیں عام و خاص کے فہم و ادراک میں تلاہری مسلک پر گامزن رہے اور ظواہر الفاظ پر اعتماد کرتے رہے۔ اس کے پہلو بہ پہلو آپ رسالت محمدیہ کے علوم واصل سے بھی استفادہ کرتے رہے۔

اس کے باوصف آپ اس مجاز کو قبول کرنے سے روکنے، جس کا قرینہ موجود ہو۔ مجاز کے معنی یہ ہیں کہ کسی لفظ کو موضوع کہ معنی سے نقل کر کے کسی ایسے معنی کے لئے استعمال کیا جائے جس کے ساتھ موضوع کہ معنی کا کچھ رابطہ ہو۔ ابن حزم مجاز کو بھی ظواہر الفاظ میں شمار کرتے ہیں

اور اسے تاویل نہیں تصور کرتے۔ وہ مندرجہ ذیل آیت کریمہ کو مجاز تصور کرتے ہیں:-

أَلْقَابُ ثَمَاتٍ مُّكْتَبَاتٍ عَلَى النَّاسِ مِنَ النَّاسِ  
 قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ رَأْسًا عَدُوًّا (۳۰ - ۳۱)

اس آیت میں "الناس" سے مراد بعض لوگ ہیں۔ کیونکہ عقل انسانی اسے باور نہیں کر سکتی کہ سب لوگ جبر دینے کے لئے ایک جگہ جمع ہو گئے تھے۔ اس کے برعکس عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ خبر دینے والے لوگ وہ تھے جو جمع نہ ہوئے تھے۔ مخاطب اور لوگ تھے۔ لہذا ظاہری الفاظ اور قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ "الناس" کے عام لفظ سے بعض لوگ مراد ہیں۔ آیت کریمہ:

مَوْلَاكُمْ جَمْعًا مَّا تَكْفُرُ آيَاتُكُمْ ۚ (۳۱)

بھی اسی قبیل سے ہے۔ لفظ "آیت" والد کے لئے استعمال ہوتا ہے یہاں وسیع معنی میں استعمال ہوا ہے اور وہ آیات و اعیاد ہیں:-

اسی طرح یہ آیت:-

وَمَوْلَاكُمْ جَمْعًا مَّا تَكْفُرُ آيَاتُكُمْ ۚ (النساء - ۳۱)

تیار ہے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری مصلحت سے ہوں حرام ہیں

یہاں ابن کا لفظی مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس میں بیٹوں کے بیٹے اور پوتے وغیرہ سب شامل ہیں۔ یہ سب مجازی استعمالات ہیں۔ یہ آیت بھی اسی قبیل سے ہے:-

وَأَسْأَلُ الْقَوْمَ الَّذِي كَفَرُوا  
 (یوسف - ۸۲)

قریب سے مراد اہل قریب ہیں۔ یہ بھی مجازی استعمال ہے۔ یہ آیت بھی مجازی مثال ہے۔

كُفَّارَةٌ أَيْ كَمَا كَفَرُوا (المائدہ - ۸۹)

(تمہاری قسموں کا کفارہ)

کفارہ کو قسم کی طرف منسوب کیا گیا حالانکہ کفارہ قسم میں حائث ہونے کو دور کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حلف حائث ہونے کا سبب ہے۔

ان مثالوں میں الفاظ کو ان کے اصل معانی سے نکال کر دوسرے مطالب کے لئے

استعمال کیا گیا ہے۔ اور حقیقت سے مجاز کی طرف یہ انتقال اس قدر واضح ہے کہ ظاہری الفاظ سے معانی صاف سمجھ میں آجاتے ہیں۔ یہ اس انتقال کی دلیل یا تو عقلی ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حقیقی معنی سے منتقل ہو کر مجازی مقصد کے لئے استعمال ہوا ہے یا کوئی شرعی دلیل ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن کی آیت یا حدیث یا اجماع۔

جو الفاظ عام معنی پر دلالت کرتے ہیں وہ اپنے عموم پر رہتے ہیں۔

تا وقتیکہ ان کے خصوص پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔ دلیل یا تو عقلی ہوتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام لفظ کو خاص معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے۔ مثلاً یہ آیت تَنْأَنُ كُهُمُ النَّاسُ اتِّتْنَا سَكًّا یا شرعی ہوتی ہے اور وہ مخصوص ہوتی ہے۔ مخصوص بنا خیر بھی وارد ہو سکتی ہے، عام سے پہلے بھی ہوتی ہے اور اس کے مقارن بھی۔

پس عام لفظ اس وقت تک اپنے عموم پر رہے گا جب تک کسی دلیل سے اس کا خاص ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ کیوں کہ عموم ایک ظاہری امر ہے اور اہل ظاہر ہمیشہ ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

”واجب یہی ہے کہ ہر لفظ کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے اور اس سے بلا توقف ہی مفہوم مراد لیا جائے جو اس کے نام کا تقاضا ہے۔ اگر کسی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ لفظ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے تو ہم اسے تسلیم کریں گے۔ تمام اصحاب ظاہر مالکیہ، شافعیہ اور بعض اخلاف اسی کے قائل ہیں۔ ہمارا مسلک بھی یہی ہے۔ اور اس کی مخالفت ناجائز ہے۔“

ابن حزم عام کے بارے میں علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں کہ آیا مخصوص کی پہچان سے قبل وہ عموم پر دلالت کرتا ہے یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ جب تک اس کے خصوص یا غیر خصوص ہونے کا پتہ نہ چلے اس میں توقف کیا جائے۔ دوسرے علماء کا خیال ہے کہ اسے خصوص پر محمول کیا جائے۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب تک مخصوص کا پتہ نہ چلے تو اسے عام ہی تصور کریں گے۔ ابن حزم ان علماء کی مخالفت کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اس کا عام ہونا واضح نہیں بلکہ اس میں بنا برتن غیر کا بھی احتمال ہے، اگرچہ قطعی نہیں۔ اکثر شوافع اسی کے قائل ہیں۔ ابن حزم ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کھٹے

خدا شہ ہے کہیں یہ لوگ زنا دقت میں سے نہ ہوں۔

پھر ان ترم اپنے مخصوص تندہ تیز لہجہ میں فرماتے ہیں :-

”اس ملت، بیضاً کو گونا گوں دیو تلمون طریقوں سے مبتلائے فریب کرنے اور نقصان پہنچانے کی کوشش کی گئی اس کو پھنسانے کے لئے دام ہم زنگ زمین بچھائے گئے۔ بڑے لطیف و دقیق حیلوں سے کام لیا گیا۔ شدید ترین جیلان لوگوں نے استعمال کیا جو مسلمانوں کی شکل میں مشتمل ہو گئے اور مسلمانوں جیسے نام رکھے۔ انہوں نے شہدا اور آبِ زلال میں ملا کر ان کو زہر پلانا چاہا اور بڑے لطیف طریقے سے ان کو مخالفت، کتاب و سنت پر آمادہ کرنے کی ٹھانی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خود ہی ذلیل و خوار ہوا۔ ہم بارگاہِ ایزدی میں آلام و تراء شہ سے پناہ ڈھونڈتے اور اسی کے دامنِ عاطفت میں بچاؤ تلاش کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اے نبی آدم! جو شخص تمہیں یہ کہتا ہے کہ خدا اور رسول کے کلام کا ظاہری مفہوم نہ لیٹھے اور اس بات کو بڑے خوش آئینہ طریقے سے بیان کرتا ہے بغیر اس کے کہ انہوں نے ایسا فرمایا ہو یا اجماع سے ثابت ہوا ہو۔ وہ خدا اور رسول کی اطاعت سے گریز و فرار کی راہ کو مزین کرتا اور ترکِ اطاعت کو آسان بنا تا ہے۔ تمہاری طبیعت میں یہ جذبہ پیدا کرتا ہے کہ تم ان کے کلام میں دخل اندازی کرنے لگو اور ان کے بعض احکام کو مانو اور بعض کو نہ مانو۔ تو ایسے شخص کے متعلق نیک گمان نہیں رکھنا چاہئے بلکہ اسے بدگمانی کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ اسی کا نام تخصیص ہے جس کا وہ دعویٰ بلا دلیل کرتے ہیں۔“



## اوامر و نواہی

اوامر و نواہی کا مفہوم یہ ہے جس کے ساتھ اخذ و احتجاج کرنے میں ابن حزم نے بڑے تشدد سے کام لیا اور خلاف درزی کرنے والوں کی خوب خبر لی۔ وہ اصحاب ظواہر ہی کیوں نہ ہوں۔ اور موافقت کرنے والوں کی داد دی۔ اگرچہ وہ ظاہری نہ ہوں۔ ابن حزم بلاشک و ریب اس حقیقت کا اعلان کرتے ہیں کہ جو اوامر و نواہی کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں، انہیں ظاہر پر محمول کرنا چاہئے۔ وہ ظاہر یہ ہے کہ اوامر قطعی طور پر واجب التعمیل ہیں اور نواہی قابل احتراز و اجتناب و وجوب کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہری الفاظ پر فی الفور بلا تاخیر تاویل عمل کیا جائے بجز اس صورت کے کہ کوئی نص اسے وجوب یا فی الفور عمل کرنے سے مستثنیٰ کر دے، مگر بلا دلیل وجوب کو مذہب پر محمول کرنا یا فی الفور عمل کرنے کو ترک کر دینا باطل ہے۔ ابن حزم رقمطراز ہیں:-

”قام اہل ظاہر اس امر کے قائل ہیں کہ قرآن و حدیث کے جمیع اوامر و نواہی واجب ہیں بجز اس کے کہ کسی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ مذہب کراہت یا اباحت کے لئے ہیں۔ اگر ایسا ہوگا تو ہم اس دلیل پر عمل کریں گے۔“

بعض حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ اس طرز فکر و نظر میں اہل ظاہر کے ہم خیال ہیں۔ مگر اس کے باوصف ظاہری مسلک اپنا ایک خاص طرز انداز رکھتا ہے۔ اہل ظاہر کے یہاں ان دلائل کا دائرہ بہت تنگ ہے جن کی بنا پر اوامر و نواہی اپنے موجبات سے نکل جاتے ہیں۔ جب کہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ اس کا ثمرہ فروعات میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظواہر اوامر و نواہی سے اخذ و احتجاج کرنے کی غایات و حدود کا فقہر فروعات میں ہوتا ہے اصل قاعدہ میں نہیں۔

جہاں امر و وجوب کے معنی سے نکل کر اباحت کا مفہوم اختیار کر لیتا ہے اس کی مثال یہ

آیت ہے  
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَبِدُوا  
جب احرام ختم ہو جائے تو شکار کر لیا کرو۔

(المائدہ - ۳)

نیز آیت :

وَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا  
فِي الْأَسْوَاقِ وَابْتَغُوا مِنْ حَيْثُ وَجَدْتُمُ  
الْبَعْثَ وَارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ  
اور خدا کا فضل تلاش کرو۔

(الجمعة - ۱۰)

ابن حزم کہتے ہیں کہ پہلی آیت میں امر اباحت کے لئے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ احرام سے حلال ہوئے اور آپ نے شکار نہ کیا اگر امر وجوب کے لئے ہوتا تو آپ ضرور شکار کرتے۔ دوسری آیت میں بھی امر اباحت کے لئے ہے اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا جب تک کوئی شخص اپنی نماز گاہ میں بیٹھا ہے اور با وضو ہو تو فرشتے اس کے لئے دعا کرتے رہتے ہیں کہ اے اللہ انے بخش دے اس پر رحم فرما۔ اس لئے نماز کے بعد بیٹھا رہنا موجب اجر و ثواب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد ادھر ادھر چلے جانا مباح ہے نہ کہ واجب۔

ابن حزم مخالفین کے دلائل ذکر کرتے اور پھر بڑے تیز و تند الفاظ میں ابن حزم کے دلائل ان کا بطلان ثابت کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنے دعویٰ کا اثبات کرتے ہیں کہ ہرام و نہی وجوب کے لئے ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے کہ وہ اپنے معنی پر باقی نہیں ہے۔ ابن حزم یہ دلائل پیش کرتے ہیں :-

پہلی دلیل : مروی ہے کہ آنحضرت نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تم پر حج کو فرض قرار دیا ہے۔ یہ سن کر ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا اے خدا کے رسول ہر سال؟ آپ خاموش رہے۔ اس نے تین مرتبہ اپنا قول دہرایا۔ آنحضرت نے فرمایا اگر میں اس کے جواب میں "ہاں" کہہ دیتا تو حج ہر سال واجب ہو جاتا اور تم اس سے عمدہ بڑا نہ ہو سکتے۔ جب تک میں کوئی چیز بیان نہ کیا کروں تم کہہ نہ لیا کرو تم سے پہلے لوگ اسی لئے ہلاکت سے دوچار ہوئے کہ وہ کثرت سے سوال کرتے اور بنیاد پر اختلاف کیا کرتے تھے۔ جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو تم جس قدر عمل کر سکو کرو۔ اور جب منع کروں تو اس سے اترنا دیکھتے۔ ابن حزم اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آپ نے جو کچھ ارشاد فرمایا اس میں کوئی اشکال نہیں اور وہ یہ ہے کہ آپ نے

جس بات کا حکم زیادہ واجب ہے اگرچہ کوئی شخص اس پر تورا بھی نہ ہو۔ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ  
لَا مَعْلُومٌ۔ کا مفہوم بھی یہی ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے ہم سے تنگ، تکلیف کو دور کر دیا اور ہم پر ہم  
فرمایا۔ لہذا اپنے نبی کی زبانی فرمایا کہ ان کے اوامر واجب ہیں جب تک کہ  
استطاعت باقی ہو وہ اوامر بھی ساقط ہوں گے جب استطاعت باقی نہ رہے  
جس چیز سے آپ منع فرمائیں اس سے اجتناب ضروری ہے۔»

دوسری دلیل :- ابن حزم حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ  
انہوں نے فرمایا ہم آنحضرت کی وفات میں غزوہ تبوک والے سال نکلے آپ نے فرمایا تم کل  
برنت چاشت تبوک کے چشمہ پر پہنچ جاؤ گے۔ وہاں پہنچ کر اس کے پانی کو استعمال نہ  
کریں۔ وہاں پہنچ تو دیکھا کہ دو شخص ہم سے پہلے وہاں پہنچ چکے تھے۔ آپ نے ان سے  
دریافت کیا کیا تم نے پانی کو چھوا تو نہیں؟ انہوں نے کہا ہاں؟ آپ نے انہیں عتاب فرمایا۔  
اس سے واضح ہوا کہ ان کے معتوب ہونے کی وجہ آپ کی نافرمانی تھی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ  
کے اوامر و نواہی موجب کا درجہ رکھتے ہیں بجز اس صورت کے جب کسی دلیل سے انکی تخصیص ہو جائے۔  
تیسری دلیل :- جب عبداللہ بن ابی بن سکول نے وفات پائی تو آپ جنازہ پڑھنے کے لئے  
کھڑے ہوئے۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا حضور! آپ جنازہ پڑھنا چاہتے ہیں حلالاً کلاً اللہ تعالیٰ  
نے آپ کو اس سے رد کا ہوا ہے۔ آپ نے فرمایا خدا نے مجھے اختیار دیا ہے کہ بخشش مانگیں  
یا نہ مانگیں ان کے لئے برابر ہیں میں ستر سے زیادہ مرتبہ مغفرت طلب کروں گا۔ تب یہ  
آیت کریمہ نازل ہوئی۔

كَادَ تَقْبَلُ عَلَيَّ أَحَدًا مِّنْهُنَّ مَسَاتٍ  
آبَدًا اَدَّكَ تَقْبَلُ عَلَيَّ قَبِيْرًا

آپ ہرگز ان کا جنازہ نہ پڑھیں اور نہ ان  
کی قبر پر کھڑے ہوں۔

(التوبہ - ۸۴)

ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرنے ہوئے فرماتے ہیں :-  
"اس حدیث میں اس امر پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ہر بات کو ظاہر پر محمول کیا جاتا  
ہے۔ چنانچہ آپ نے بھی استغفار کے حکم کو اختیار پر محمول فرمایا تھا۔ جب مماثلت

کامات حکم نازل ہوا تو اسے وجوب قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ادا امر تو ابی کے الفاظ تخییر و بذیب سے جداگانہ نوعیت کے ہوتے ہیں۔ آنحضرتؐ عربی زبان کے اسالیب سے بخوبی آگاہ تھے جس میں خدا نے آپ سے خطاب فرمایا: ” ہم ابن حزم کے نقطہ نظر کی توضیح میں کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے آیت

”اِسْتَعْفِفُوْكُمْ اَدْلاٰ تَسْتَعْفِفُوْكُمْ“ سے یہ سمجھا تھا کہ استغفار ممنوع ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ میت پر نماز جنازہ پڑھنا بھی ایک دعا ہوتی ہے لہذا منائق کے جنازہ پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ نبی کریمؐ نے جو بڑے رفیق دین تھے قرآن کے طلبہ کہتے تھے کہ اس کے الفاظ کو ظاہر پر محمول کریں اور اس کی تاویل نہ کریں لہذا ظاہری الفاظ سے صورت تخییر کا مفہوم سمجھ اجلے گا یہ ابن حزم کا زاویہ نگاہ تھا۔ جسے ہم نے داشکات الفاظ میں بیان کر دیا اور یہ ان کے دلائل تھے۔ جو انہوں نے حدیث نبوی سے پیش کئے۔ اب ہم ان کے ذکر کردہ قرآنی دلائل بیان کرنے ہیں:

**پہلی دلیل:** قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بَلِّغُوْا رِسٰلَ رَبِّكُمْ كَمَا اُنزِلَ اِلَيْكُمْ وَكَمَا سَبَقَ لَكُمْ فِيْهَا اٰيٰتٍ لِّتُنذِرُوْا نَفْسَكُمْ وَنَفْسَ قَوْمِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَفُوْنَ  
 (المائدہ - ۶۷)

اس آیت میں اس امر کا بڑا واضح بیان ہے کہ ہر شخص حکم کی تعمیل نہیں کرتا اس نے نافرمانی کی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کریمؐ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”اگر انہوں نے تبلیغ احکام میں کوتاہی سے کام لیا تو امر خداوندی کی تعمیل سے قاصر رہے۔

یہ ہے اس دلیل کی توجیہ جو ابن حزم نے کی ہے اس سے آپ کے دعویٰ پر روشنی نہیں پڑتی کیونکہ نقطہ استدلال آیت کا یہ ٹکڑا ہے۔

وَ اِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَمَا بَلَّغْتُمْ رِسٰلَتِيْ  
 (المائدہ - ۶۷)

اس سے ان کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔

**دوسری دلیل:** بروہ اس سے نبی ۱۔ متلا ل کرتے ہیں۔

لہذا احکام حج ۳ ص ۱۸۔

بَيِّنَاتٍ مَّا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
 وَرَسُولَهُ (الانفال - ۲۰) کی اطاعت کیجئے  
 اس آیت سے معلوم ہوا کہ امر عمل کا موجب ہوتا ہے اور صرف سماع کا اقرار  
 کافی نہیں

پیسری دلیل :- وہ یہ آیت پیش کرتے ہیں :-

« وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئِنَةٍ  
 إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ  
 يَكُونُوا لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ  
 (الاحزاب - ۳۶) »

کسی مومن مرد و عورت کے لئے مناسب  
 نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اور رسول علیہ السلام  
 کسی بات کا حکم دیں تو انہیں کسی بات کا بھی  
 اختیار باقی رہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر امر حتیٰ طور پر لزوم کو چاہتا ہے۔

اہل ظاہر اور ذمہ اور فقہاء کے مابین نقطہ اختلاف :- اثبات میں دلائل دئے جلتے

ہیں اور مخالفین کے پیش کردہ دلائل کی تردید کرتے ہیں مخفی بات یہ ہے کہ ابن حزم اور ذمہ اور فقہاء  
 کے مابین اس بات میں اختلاف نہیں پایا جاتا کہ امر علی الاطلاق لزوم فعل کا موجب ہوتا ہے  
 اس بات میں بھی اختلاف نہیں کہ نہی کی بناء پر فعل سے باز رہنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ اختلافی  
 بحث نہیں بلکہ اہل ظاہر اور فقہاء کے مابین اس میں اتفاق پایا جاتا ہے۔ اختلاف صرف ان  
 قرآن میں پایا جاتا ہے جو لزوم حکم سے مانع ہوتے ہیں۔ اور جن کی بناء پر وہ نص طلب حتمی و قطعی  
 سے نکل کر تذبذب، اباحت یا کراہت کے لئے مشتمل ہوتی ہے۔ اہل ظاہر یہ کہتے ہیں کہ دونوں نص  
 کی بناء پر ایک ایک لفظ و جوب سے نکل کر دوسرے معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً ہلزم و جوب  
 کے لئے ہوگا الایہ کہ کسی نص سے کوئی درمرا مفہوم ثابت ہو۔ اسی طرح ہر نہی و جوب کے لئے ہوتی ہے  
 بجز اس صورت کے جب کسی نص یا اجاز کی بناء پر کوئی اور معنی معلوم ہو۔ بخلاف ازین حنفیہ، مالکیہ اور  
 شافعیہ ان دلائل میں وسعت پیدا کرتے ہیں جن کی بناء پر امر و نہی کے معانی میں تبدیلی پیدا  
 ہو جاتی ہے۔

ابن حزم اپنے ظاہری مسلک کی بناء پر جو نص  
 وہ امور جو ابن حزم کی نگاہ میں واجب ہیں :- کے سوا کسی چیز کو وقعت کی نگاہ سے نہیں

دیکھتا دیگر فقہاء کے علی الرغم متعدد امور میں وجوب کے قائل ہیں۔ مثلاً ان امور میں وہ وجوب کا مفہوم مراد لیتے ہیں۔

امراد: خرید و فروخت میں گواہ بنا نا واجب ہے۔ شہادت کے بغیر کوئی معاملہ گناہ سے پاک نہ ہوگا کیوں کہ قرآن پاک میں ہے۔

«وَأَشْهِمُوا ذَلِكُمْ إِن تَبَايَعْتُمْ» خرید و فروخت کے وقت گواہ بنالیا کرو۔  
(البقرة - ۲۸۲)

امروم: ابن حزم عمرہ کوچ کی طرح فرض قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ قرآن میں ہے۔  
«ذَآ آتَيْتُمُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» حج اور عمرہ کو خدا کے لئے پورا کرو۔

(البقرة - ۱۹۶)

بولوگ عمرہ کی فرضیت کے قائل نہیں ابن حزم ان کی تردید کرتے ہیں۔

امر سوم: جب غلام اپنے آقا سے مکاتبت کا نفاذ کرتا ہو تو اس سے مکاتبت کا معاہدہ کرنا ابن حزم کی رائے میں فرض ہے بشرطیکہ غلام کتابت کی رقم ادا کرنے پر قادر ہو۔ مکاتبت کے معنی یہ ہیں کہ غلام کے ساتھ ایک رقم طے کی جائے اور اس سے کہا جائے کہ وہ یہ رقم ادا کر کے آزاد ہو جائے۔ اگر غلام اس کا مطالبہ کرتا ہو تو ابن حزم اسے آقا کے لئے لازم قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ قرآن میں آتا ہے۔

«وَكَاتِبٌ يُفْتِنُ» غلاموں سے مکاتبت کیجئے بشرطیکہ تمہیں  
خَيْرًا (النساء - ۲۳)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ مکاتبت فرض ہے اور ادا کتابت میں غلاموں کی مدد کرنا بھی فرض ہے۔ امر چہارم: جو شخص بیوی کو نان و نفقہ دینے پر قادر ہو اور عدل و انصاف بھی کر سکتا ہو تو نکاح کرنا اس پر فرض ہے اگرچہ اسے زنا کا ڈر نہ ہو۔ کیوں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا اے گروہ جو انان! تم میں سے جو شخص قوت لیجھو لیت رکھتا ہو وہ نکاح کرے۔ جو اس کے مصداق سے عہدہ لے نہ ہو سکتا ہو وہ روزے رکھے کیونکہ روزہ سے حیوانی خواہش ختم ہو جاتی ہے۔ نکاح کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس حدیث میں امر علی الاطلاق وارد ہوا ہے اور کوئی قرینہ بھی ایسا موجود نہیں جو اسے ظاہری حتمی سے نکال دے۔

امر پنجم: جب جمعہ کی اذان ہو رہی ہو تو خرید و فروخت کا ترک کر دینا واجب ہے۔ کیوں کہ سورہ

جمہ میں فرمایا ہے ”ذَّهْرًا أَلْبَيْضَ“ ربيع کو ترک دو، مالکیہ اور حنابلہ بھی ہی کہتے ہیں۔ امر ششم ہر ادنٹ کا گوشت کھانے سے ابن حزم کی رائے میں وضو واجب ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ آنحضرت نے اس کا حکم دیا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک شخص نے رسول کریم سے دریافت کیا کہ آیا ہم بکری کا گوشت کھا کر رضو کریں۔ فرمایا اگر چاہو تو رضو کر لو اگر چاہو نہ کرو۔ اس نے پھر بوجھا، آیا ادنٹ کے گوشت سے وضو کریں؟ آپ نے فرمایا ہاں! اس حدیث سے واضح ہوا کہ ادنٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اہل ظاہر اور ادراہی سے وجوب الفاظ کا ظاہری مفہوم اور ابن حزم - مراد لیتے ہیں۔ ان کی رائے میں امر طلب حتمی کے لئے ہر نائب اور ذہنی اجتہاد تعلق کے لئے بجز اس کے کہ کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو جائے کہ یہ الفاظ اپنے اصل معنی پر باقی نہیں رہے۔ اندر میں صورت امر ذہنی سے وہ مفہوم مراد لیا جائے گا جس کا نص تقاضا کرتی ہے۔

ابن حزم امر ذہنی کے تحت ظاہری صیغہ ہی کو اخذ نہیں کرتے بلکہ اس ظاہری لفظ کو مراد لیتے ہیں، جو اس صیغہ سے بنا۔ وہ الفاظ کی تفسیر لغوی و لسانت کی روشنی میں کرتے ہیں مثلاً اشاد باری تعالیٰ ”ذَّهْرًا أَلْبَيْضَ“ اس آیت میں شیب سے مراد کپڑے اور طہارت سے ظاہری پاکیزگی مراد ہے نہ کچھ اور حدیث نبوی ”الْبَيْضَاتُ جَانِحِيَا مَا كُنَّ يَتَّقَوْنَ“ رائے دشتری کو اس وقت میں کے واپس کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں، ابن حزم یہاں تفرق سے جمانی طور پر سے الگ ہونا مراد لیتے ہیں۔ ابن حزم مسئلہ زہرہ ش کے ضمن میں ایک فصل باندھتے ہیں اور اس کا عنوان یہ مقرر کرتے ہیں۔

”ارامو اخبار کو ظاہر پر محمول کرنا؟“

اس فصل میں آپ ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں، جو بلاذیل الفاظ کے ظاہری معنی مراد نہیں لیتے۔ ابن حزم ان کو ”سوفنطائی“ کے نام سے پکارتے ہیں اور ان کے اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لینا منطقت کا موجب ہے۔ خوارج بھی ظاہر الفاظ سے احتجاج کر کے گمراہ ہوئے تھے۔ ابن حزم بڑے زوردار الفاظ میں ان کی تردید کرتے



ہیں اور بتاتے ہیں کہ خوارج الفاظ کے ظاہری مفہوم پر عمل کر کے مگرانہ نہیں ہونے چاہئے۔ بلکہ ان کی ضلالت کا راز اس امر میں مخفی تھا کہ انہوں نے بعض نصوص پر عمل کیا تھا اور بعض کو نظر انداز کر دیا تھا۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-

”بمگر کا یہ کہنا کہ خوارج ظواہر الفاظ کی پیروی کر کے گمراہ ہو گئے دروغ گوئی اور افتراء پر رازی سے زیادہ نہیں۔ خوارج کے گمراہ ہونے کا سبب وہی تھا جو خود بکر کی ضلالت کا سبب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے بعض نصوص پر عمل کیا۔ اور بعض کو چھوڑ دیا۔ آنحضرت کی تفسیر و توضیح کا بھی خیال نہ رکھا، جن کو انہوں نے ہوا ہے کہ آپ قرآن کی تشریح فرمادیں اور اگر وہ جمع آیات فرقانہ و احادیث نبویہ پر عمل پیرا ہوتے تو راہ راست پر آجاتے۔“

نص یا اجماع کی بنا پر ظاہری مفہوم کو ترک کیا جاتا ہے :- ضمن میں فرماتے ہیں

پہلے کہ اہل ظاہر کی عظیم خصوصیت یہ ہے کہ وہ لغت کے اعتبار سے الفاظ کا ظاہری مفہوم مراد لیتے ہیں۔ اور وہ لفظ کو اس کے لغوی معنی سے تب تبدیل کرتے ہیں جب کسی نص یا اجماع سے اس کی تائید ہوتی ہو فرماتے ہیں :-

”اگر مخالفین در یافت کریں کہ کسی لفظ کے معنی کی تبدیلی کا علم تمہیں کیونکر حاصل ہوتا ہے؟ تو ہم تو یقیناً ربانی کہیں گے کہ کسی اور ظاہری دلیل یا یقینی اجماع سے جو آنحضرت سے منقول ہو اس بات کا پتہ چل جاتا ہے کہ اس لفظ کا ظاہری مفہوم مراد نہیں۔“

ابن حزم لکھتے ہیں کہ کسی لفظ کے لغوی مفہوم سے صرف نظر کر کے کسی دلیل یا یقینی اجماع کے بغیر کوئی اور مطلب مراد لینا اس کی تحریف کے مترادف ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر ایک لفظ بلا دلیل جو اپنے اصل معنی سے پھر جاتا ہے جس سے کلام کے مفہوم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور اس

بلکہ بڑبڑی ان دلوں میں سے تھا جو کہتے ہیں کہ وجود قرینہ سے قبل ادا و نواہی میں توقف کیا جائے گا۔  
لے الاحکام ج ۳ ص ۴۰۔

لفظ کا مضرعہ معنی بھی بدل جاتا ہے۔ گویا یہ اس آیت کا مصداق ہے۔  
 قَمَّعْنَا بَدَاكَ بَعْدَ مَا سَمِعْنَا  
 يَا مَعْرَاتُ مَتَىٰ عَلَىٰ الَّذِينَ يَسِبُوكُنتُمْ  
 ان لوگوں پر ہوگا جو اسے بدل دیتے ہیں۔

(البقرہ - ۱۸۱)

ابن حزم الفاظ کے ظاہری مفہوم کو مراد لینے والوں کی تردید میں مزید فرماتے ہیں :-  
 جو لفظ کے ظاہری مفہوم کو ترک کرے اور اس سے ایسا معنی تلاش کرے جس پر  
 دہی دلالت نہیں کرتی تو اس نے خدا تعالیٰ پر افتراء پر وازی سے کام لیا۔

احادیث سے تاویل کی ممانعت :- عنہا نے فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے  
 کسی حصہ کی بھی تاویل نہیں کیا کرتے تھے۔ چند آیات کے سوا جن کے متعلق جبریل نے آپ کو اطلاع  
 دی تھی۔ جب آپ قرآن کی تاویل نہیں فرماتے تھے حالانکہ قرآن براہ راست آپ پر نازل ہوا  
 تھا تو بہتر یہ ہے کہ اور بھی کوئی شخص اس کی تاویل کی جرأت نہ کرے۔ یہ ہے وہ استنباط جو  
 ابن حزم نے حضرت عائشہ کی روایت کردہ حدیث سے کیا۔

ابن حزم اور قام فرماتے ہیں :-

”جب نبی کریم قرآن کی کوئی ایسی تاویل نہیں کرتے جس سے اس کا ظاہری  
 مفہوم بدل جائے تو جو شخص اس کی خلافت ورزی کرے گا وہ اللہ تعالیٰ اور  
 رسول کریم کا مخالف ہوگا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ حرام قرار دیا ہے کہ اس کے  
 متعلق یہ بات کہی جائے جسے وہ جانتا نہیں۔ جب ہمیں اسی بات کا علم ہوتا  
 ہے جو ہمیں معلوم ہو تو ظاہر کو چھوڑ کر جس کا ہمیں علم ہے تاویل کا سہارا لینا جس  
 کی کوئی دلیل نہیں، حرام، فسق اور خدا کی نافرمانی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے  
 ڈرایا ہے۔ اور ایسے لوگوں کو معذور قرار دیا ہے۔ لہذا جو دیدہ بینا رکھتا ہے اس  
 کا فائدہ اسی کو ہے اور جو اندھا ہے اس کا ضرر اسی کو ہوگا۔ جعفر بن برقان  
 روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے پیغمبرؐ جب تم حدیث بیان کرنے  
 لگو تو منائیں بیان نہ کیا کرو۔ حضرت ابو ہریرہ کا یہ ارشاد بجا ہے وباللہ التوفیق“

یہ ادا مرد و نواہی کی ظاہری تفسیر و تشریح ہے  
**وجوب امر بلا تاخیر کے فروع و ثمرات :-** اس سلسلہ کلام کو ختم کرنے سے قبل جسے

ظاہری فقہ کا مغز اور خلاصہ کہنا چاہیے۔ ہم بتا دینا چاہتے ہیں کہ ابن حزم امر کوئی الفور بلا تاخیر  
 واجب الاطاعت قرار دیتے ہیں الا یہ کہ تاخیر کا جواز کسی دلیل سے ثابت ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ  
 قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے :-

وَمَا سَأَلْتُمُوهُنَّ لَمَّا كُنْتُمْ فِي  
 الْبُقْعَةِ

(البقرة - ۱۳۸)

نیز فرمایا :-

وَسَأَلْتُمُوهُنَّ لَمَّا كُنْتُمْ فِي  
 الْبُقْعَةِ (آل عمران - ۱۳۳)

یعنی ایسے نیک اعمال کے انجام دینے میں  
 جلدی کیجئے جو مغفرت کا باعث ہیں۔  
 یہ ان ادا کر کے بارے میں فرمایا جن کا وقت معین نہیں۔ جن ادا کر کے ادقات مقرر ہیں  
 وہ انہی اوقات پر واجب ہوں گے۔ اسی اصل پر آپ نے بہت سے فروعی مسائل کو معنی قرار  
 دیا۔ مندرجہ ذیل مسائل انہی میں سے ہیں۔

۱۔ مریض اور مسافر کو چاہئے کہ رمضان کا ہینہ ختم ہونے کے بعد جب بھی وہ قادر ہو فی الفور قضا  
 روزے رکھے۔ اگر روزہ رکھنے میں جلدی کی تو اپنے فرض سے سبکدوش ہوا اگر بلا وجہ  
 تاخیر کی تو گنہ گار ہو گا بلکہ

۲۔ زکوٰۃ کے ادا کرنے میں بھی عجلت سے کام لینا چاہئے جو اپنے سبب (نصاب) اور اپنی  
 شرط اسال کے گزرنے کے تحقق کے باعث فرض ہو چکی ہو۔ اس کی ادائیگی میں جلدی کرنا  
 چاہئے۔ اس کی بلا وجہ تاخیر گناہ کی موجب ہے۔

۳۔ حج صرف استطاعت کی بنا پر فرض ہو جاتا ہے اگر بلا عذر کوئی شخص اسے اگلے سال پر  
 ملتوی کرے گا تو وہ تاخیر کی بنا پر گنہ گار ہو گا۔

## اجماع

ہم نے نسویں کے متعلق بڑی کھل کر گفتگو کی ہے، کیوں کہ یہ ظاہری فقہ کا ظاہری فقہ کے ارکان استون ہیں۔ نیز اس لئے کہ نسویں کا ظاہری مفہوم ہی اہل ظاہر اور دیگر فقہاء کے درمیان نقطہ اختلاف ہے۔ ظاہر نسویں سے اخذ و احتجاج ہی ایک عظیم خاصیت ہے جو اہل ظاہر کو دیگر فقہاء سے ممتاز کرتی ہے۔ اگرچہ قیاس کی نفی کرنے میں دیگر فقہاء بھی اہل ظاہر کے سہم و شریک ہیں، مگر علی الاطلاق نسویں کو ظاہر پر محمول کرنے میں کوئی ان کا ہمتوا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام و خواص اور ارا م و فرائی کے بارے میں ہم نے تفصیلاً ظاہری نقطہ نظر کو واضح کیا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ ان تفصیلات کی بناء پر ہم نے قاری کریم کے سامنے ہم نسویں کے بارے میں ظاہری فقہ کی ایک واضح تصویر رکھ دی ہے۔ جس سے ظاہری فقہ کا اہم رکن نمایاں ہو گیا۔ اس کا دوسرا رکن نفی قیاس اور تعلیل نسویں کی نفی ہے۔

اب ہم فقہ ظاہری کے معاصر مذہبوں سے اجماع کی حقیقت اور اس کے شرائط۔ تیسرے عنصر کی مراد متوجہ ہوتے ہیں اور وہ اجماع ہے۔ ابن حزم قرار دیتے ہیں کہ اجماع کی حیثیت پر تقریباً سب علماء کا اتفاق ہے۔ اہل سنت میں کوئی اس کا مخالف نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:-

”ہم اور ہمارے مخالفین یہ کہتے ہیں کہ علماء اہل اسلام کا اجماع حجت ہے اور دین اسلام میں حتمی و قطعی حیثیت رکھتا ہے۔“

اجماع کے بارے میں ابن حزم کی گفتگو تین مراکز کے ارد گرد گھومتی ہے۔ ہم اجماع کی حیثیت سے سخت نہیں کریں گے بلکہ ان محور ہائے سہ گانہ پر اکتفا کریں گے دہا یہ ہیں:-

- ۱۔ اجماع کی حقیقت و ماہیت۔
- ۲۔ وہ اصل جس پر اجماع منعقد ہوتا ہے جسے علماء اسول سند الامماع کہتے ہیں۔
- ۳۔ اجماع کا عنصر و عہدہ۔ نیز یہ کہ اجماع کن لوگوں کا معتبر ہے۔

جہاں تک حقیقتِ اجماع کا تعلق ہے ابن حزم نے اس کی حد یا رسم بیان نہیں کی بلکہ شریعت کے مصادر و احکام ذکر کرتے ہوئے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں احکام دینیہ میں درود جرات میں سے ایک وجہ ضروری پائی جاتی ہے۔ تیسری کوئی وجہ نہیں۔ (۱) وہ وحی جو صحف میں مکتوب ہے اور وہ قرآن ہے۔

(۲) وہ وحی جو صحف میں درج نہیں اور وہ آنحضرتؐ کا بیان ہے۔ جو احکام ان دونوں مصادر سے ماخوذ ہوں گے ابن حزم ان کو تین اقسام میں منقسم کرتے ہیں :-  
 اول :- پہلی قسم کے وہ احکام ہیں جن کو امت مسلمہ عصر ابعد عصر نقل کرتی چلی آئی ہے۔ مثلاً نمازیں روزے، حج۔ اسی کو اجماع کہتے ہیں ان میں سے کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس پر اجماع منفقہ نہ ہوا ہو۔

دوم :- دوسری قسم کے وہ احکام ہیں جو بتواتر منقول ہوں مگر ان پر اجماع منفقہ نہ ہوا ہو۔ مثلاً آپ کا صحابہ کے روبرو بیٹھ کر غانا دا کرنا یا آپ کا خیبر کی اراضی کو ادھی پیداوار کے عوض اہل خیبر کو سپرد کر دینا۔

سوم :- تیسری قسم کے احکام وہ ہیں کہ جن کو ایک ثقہ راوی دوسرے ثقہ سے روایت کرے ان میں سے بعض احکام پر اجماع منعقد ہوتا ہے اور بعض میں اختلاف رونما ہوتا ہے بلکہ یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ واس ہے کہ اجماع حقیقی وہ ہے جسے تمام امت عصر ابعد عصر نقل کرتی چلی آئی ہو۔ مثلاً ایمان، فرضی نمازیں ان کے اوقات، رکعات کی تعداد، روزے ان کا ہمینہ اور وقت یا حج اس کا وقت اس کے ارکان اور اس قسم کے وہ تمام احکام جو دین کا لازمی جز ہیں۔ یہ اجماع کا وہ مفہوم ہے جو ابن حزم نے بیان کیا۔ امام شافعی نے امام شافعی اور اجماع :- بھی اپنی کتاب جماع العلم میں اس حقیقت سے تعرض کیا ہے۔ امام شافعی نے اپنی حریصت کے ساتھ معروف مناظرہ تھے۔ بحث و جدل کے دوران آخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس زمانہ میں اجماع کا مفہوم ہونا دشوار ہے۔ حریصت نے مجبور ہو کر لوہا آخری مسئلہ میں جماع کا وجود ملتا ہے؟ امام شافعی اسے ان الفاظ میں جواب دیتے ہیں :-

«یاں اہل تہذیب ربانی بہت سے فرائض پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ وہ فرائض

بھی ایسے ہیں جن سے ہر شخص آگاہ ہے۔ یہ وہ اجماع ہے جس کے متعلق اگر میں یہ کہوں کہ سب لوگ اس پر جمع ہو گئے ہیں تو آپ کو ایک شخص بھی ایسا نہیں ملے گا جو کہے کہ یہ اجماع نہیں ہے۔

یہی وہ طریقہ ہے جس کی تصدیق وہ شخص کرتا ہے جو ان احکام میں اجماع کا دعویٰ ہے اور بعض علمی اصولوں میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے نہ کہ فروعات میں مگر جس اجماع کا دعویٰ تم کر رہے ہو یہ ایسے عصر و عہد میں وقوع پذیر ہو واجب لوگوں میں انتشار و فساد ہو چکا تھا تم ہر دور کے لوگوں سے ان کے انکار و اذعان نقل کرتے ہو یہ اجماع نہیں ہو سکتا۔

یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ تھے۔ ابن حزم بعینہ یہی کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ قاری یہ سوچنے لگتا ہے کہ ابن حزم نے یہ نظریہ امام شافعی سے اخذ کیا۔ اور ابن حزم کی عظمت شان میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیوں کہ امام شافعی علم استنباط کی تحقیق میں ابن حزم کے پیش رو تھے اور علم الاصول میں ان سے سبقت کر چکے تھے۔ علم الاصول پر جن علماء نے کتابیں لکھی ہیں انہوں نے امام ہمام کے حرمین علم کی خوشہ چینی کی ہے۔ آپ کے بیٹے ہی فضیلت کیا کم ہے کہ آپ نے علماء اصول کے لئے ایک شاہراہ ہموار کر دی جس پر بعد میں وہ رداں دواں ہوئے۔ اگرچہ ابن حزم اور امام شافعی دونوں ایک ہی مقام پر کھڑے ہیں مگر دونوں کا مقصد جدا گانہ نوعیت کا ہے۔ ابن حزم اجماع کو اس میں محصور و مقید ملتے ہیں۔ اس کے برخلاف امام شافعی اجماع کے واقعات کو اس میں محدود کرتے ہیں اور اجماع کے نظریہ کو محصور و مقید قرار نہیں دیتے۔ بلکہ استقراء و تتبع کی بنا پر واقعات کو محصور کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے اس سالہ میں اجماع کی بحث اور اس کے شروط لکھے ہیں مگر اجماع کی وہ نوعیت بیان نہیں کی جو یہاں درج ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کسی زمانہ میں وہ بات وقوع پذیر ہو، جو آپ کے زمانہ میں نہ ہو سکی۔ اس لئے کہ امام شافعی نے استنباط کا ایسا قانون وضع کیا ہے جو کسی عصر و عہد کے ساتھ مختص نہیں۔

اجماع صحابہ۔ یہ ہے ابن حزم کی بیان کردہ حقیقت اجماع۔ اب سوال یہ ہے کہ اجماع

منفقد کرنے والے کون لوگ ہوتے ہیں؟ ابن حزم اہل ظاہر کی رائے بیان کرتے اور اسے ابو سلیمان داؤد ظاہری کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ وہ رائے یہ ہے کہ جس اجماع پر اعتماد کیا جاتا ہے وہ صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ داؤد ظاہری کی رائے ان کی بیان کردہ حقیقت اجماع سے ہم آہنگ ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک حقیقی اجماع وہی ہے جو حضور متفق علیہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا اجماع وہی ہو سکتا ہے جو عصر صحابہ میں منفق ہوا ہو۔ بعد میں آنے والوں کا اجماع ان کے تابع ہوگا۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

«ابو سلیمان اور ہمارے بہت سے اصحاب کا قول ہے کہ اجماع صرف صحابہ کرام ہی کے اجماع کو کہا جاسکتا ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ صحابہ نے مثلاً زعمہ مسئلہ میں آنحضرت کے ارشاد سے آگاہ ہو کر یہ اجماع منفق کیا عقابہ ایک مسلمہ امر ہے کہ اجماع دراصل وہی ہے جو آنحضرت کے ارشادات گرامی پر مبنی ہو اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دور میں جمیع صحابہ مومن تھے اور لوگوں میں ان کے سوا اور کوئی مومن نہ تھا، جن کے اوصاف یہ ہوں۔ ایسے لوگوں کا اجماع مومنین کا اجماع ہوگا اور ایسا اجماع قطعی ہوتا ہے۔ عصر صحابہ کے بعد لوگوں میں مومن بھی تھے اور کافر بھی سب مومن نہ تھے۔ لہذا بعض مومنین کا اجماع معتبر نہ ہوگا کیونکہ اجماع میں سب کا شریک ہونا شرط ہے۔ مزید برآں ان کی تعداد محدود تھی۔ لہذا اجماع میں ان کی شرکت کا پتہ آسانی سے چل سکتا تھا۔ حالانکہ بعد کے ادوار میں یہ بات نہ رہی۔»

ابن حزم نے داؤد ظاہری کے تین دلائل ذکر کئے ہیں ان کی اساس اس امر پر رکھی گئی ہے کہ اجماع آنحضرت کی تعلیم و تلقین پر مبنی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ صحابہ ہی آپ کی نیامات کے حامل تھے۔ نیز قلت تعداد کی بناء پر ان کے اقوال کا حصر اور اجماع کا انعقاد ممکن تھا۔ مزید برآں عہد نبوت میں سب لوگ مومن تھے لہذا ان کا کسی بات پر جمع ہونا معتبر ہے۔

ابن حزم داؤد ظاہری کے قول کی بڑی عمدہ توجیہ کرتے ہیں کہ جس اجماع کا ذکر انہوں نے کیا ہے



یاقہ ان سے مراد ان تمام ادارہ کا اجتماع و اتفاق ہے جو تا قیام قیامت ظہور پذیر ہوں گے یا اسلامی ادارہ میں سے کسی دور کا اجتماع مرا ہے۔ پہلا اجتماع اس لئے مراد نہیں لیا جاسکتا کہ کسی زمانہ کے لوگ بھی اس امر کا اقرار نہیں کر سکیں گے کہ فلاں بات، پر اجتماع قائم ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ ابھی بہت سے تاریخی ادارہ باقی ہیں جو قیامت سے قبل رونما ہوں گے لہذا ان کے ظہور سے پہلے اجتماع کیونکر منعقد ہوگا۔

اب صرف دوسری شق باقی رہی اور وہ ہے اسلامی ادارہ میں سے کسی دور میں اتفاق و اجتماع۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ عصر و عہد کون سا ہوگا۔ آیا صرف عصر صحابہ یا ان کے بعد کا زمانہ یا عصر صحابہ کے ساتھ مل کر پچھلا دور۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ شق ثانی ظاہر ابطلان ہے اور وہ یہ ہے کہ صحابہ کے بعد کسی زمانہ میں اجتماع منعقد ہو۔ اس لئے کہ جس مسئلہ پر عصر صحابہ میں اجتماع منعقد نہ ہوا، بعد کے ادوار میں اس پر اجتماع منعقد ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔ لہذا واضح ہوا کہ عصر صحابہ کے بعد منعقد ہونے والا اجتماع واجب الاطاعت نہیں۔

اب دوسرے شق باقی رہے اور وہ یہ ہیں :-

(۱) صرف صحابہ کا اجتماع۔

(۲) عصر صحابہ اور عصر تابعین کا اجتماع۔ بلاشبہ پہلا مفروضہ صحیح ہے۔ ابن حزم اس کی تائید و توفیق میں فرماتے ہیں :-

”یہ مفروضہ دو دلیلوں کی بنا پر صحیح ہے :-

پہلی دلیل :- اجتماع صحابہ کے صحیح ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ آج تک دو مسئلوں نے بھی اس میں کبھی اختلاف نہیں کیا کہ صحابہ جس امر پر بلا اختلاف جمع ہو گئے ہوں وہ یقینی اور قطعی اجتماع ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کسی کے لئے بھی حلال نہیں۔

دوسری دلیل :- دوسری دلیل یہ ہے کہ دین اسلام مکمل ہو چکا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے :-

أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ  
 آج کے دن میں نے تمہارا دین کامل کر دیا۔  
 (المائدہ - ۳)

جیسا کہ بات صحیح ہے تو دین میں کسی بات کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ گویا اس

امر پر ہمارا اتفاق ہو گیا کہ دین اسلام سب کا سب خدا کی طرف سے منصوص علیہ ہے۔ دین اسلام جب منصوص علیہ ہے تو اس کی معرفت صرف آنحضرتؐ ہی سے حاصل ہونے کی جو وحی الہی کا ہیبت و مورد تھے۔

اب تیسری شق باقی رہی اور وہ یہ ہے کہ اس کا اجماع صحیح ہے اور اسی طرح وہ اجماع بھی درست ہے جو کسی عصر و عہد میں منعقد ہو۔ ابن حزم اس ضمن میں ارقام فرماتے ہیں۔

«اگرچہ صحابہ کے بعد منعقد ہونے والا اجماع اسی امر پر منعقد ہوا ہو جس پر قبل انہیں عصر صحابہ میں اجماع انعقاد پذیر ہو چکا تھا۔ تو ایسا اجماع بے کار ہے اور صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔ اور اگر صحابہ کے بعد ایسی بات پر اجماع منعقد ہوا جس میں صحابہ کا اختلاف تھا یا اس ضمن میں صحابہ سے کوئی قول سرے سے منقول

ہی نہیں۔ یا بعض صحابہ کا قول معلوم ہے اور سب کا نہیں۔ اندر میں صورت اختلاف صحابہ والی شق میں بعد والوں کا اجماع باطل ہو گا۔ کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک امر صحابہ میں مایہ النزع رہا ہو اور بعد کے لوگ اس میں ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں۔ یہ بھی جائز نہیں کہ جو غور و فکر ان کے لئے حلال ہے وہ بعد والوں کے لئے ممنوع ہو۔ وہ اجماع اس لئے بھی باطل ہے کہ وہ مومنین کا اجماع نہیں ہے کیوں کہ ان کا حصر ممکن نہیں۔ اس لئے دوسرے اور تیسرے مفروضہ کا بطلان ثابت ہوا۔ اس لئے کہ صحابہ کے بعد دوسرے لوگوں کا شمار کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے البتہ صحابہ کا شمار کرنا ممکنات میں سے ہے۔ اب یہ امر در ذرا روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ معتبر اجماع صرف صحابہ ہی کا ہے اور بس۔»

اجماع کی جو شکل و صورت ابن حزم نے بیان کی ہے اجماع کا تصور نص کے بغیر ممکن نہیں۔ اور وہ ایسا اجماع ہے جو متواتر ہوا اور کسی ایسے دینی مسئلہ سے متعلق ہو جو آنحضرتؐ تک جا کر مل جائے، ایسا اجماع بدون نص انعقاد پذیر نہیں ہو سکتا۔ بگلا اس سے ایک قدم بڑھ کر وہ آنحضرتؐ کی تعلیم و تلقین پر مبنی ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم ہر اس قول کو

توڑ کر پھینک دیتے ہیں جس کا مقصد یہ ہو کہ اجماع نص کے بغیر بھی منعقد ہو سکتا ہے۔ گویا ابن حزم کے نزدیک نفس ہمیشہ اجماع کی رکن رکین ہوا کرتی ہے۔ بلکہ یوں کہتے کہ نص کے بغیر اجماع کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ مزید برآں ائٹھور کی تسلیم و تلقین بھی اس امر میں ضروری ہے۔ ابن حزم ارقام فرماتے ہیں:

”نص کے بغیر اجماع کا تصور ممکن نہیں۔ یہ نص یا تو آنحضرتؐ کا فرمان ہو گا جو کتب حدیث میں منقول و محفوظ ہے یا نعل ہزگا جو قول کی طرح آپ سے منقول ہے یا تقریری حدیث ہوگی جسے دانستہ آپ نے برقرار رکھا اور ناعلم کو تنبیہ نہ فرمائی تقریری احادیث بھی کتب حدیث میں محفوظ ہیں۔ ان وجوہات کے علاوہ جو شخص کسی بات پر انعقاد اجماع کا دعویٰ کرے گا تو ہم اسے صحت دعویٰ ثابت کرنے کی تکلیف دیں گے۔“

ابن حزم کی مراد یہ ہے کہ بدون نص اجماع کا دعویٰ بے بنیاد ہے اور ایسے شخص کا فرض ہے کہ اپنے دعویٰ کی دلیل پیش کرے اور اس وقت تک اُسے اجماع کے نام سے موسوم نہ کرے۔ ابن حزم اپنے دعویٰ کے اثبات میں دلائل دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی حسب تعریف ان دلائل کی بھی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ انہوں نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کا تصور نص کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ ابن حزم اجماع کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ وہ آنحضرتؐ کی متواتر تعلیم و تلقین پر مبنی ہوتا ہے۔ لہذا ابن حزم کی رائے میں اجماع کا تصور بدون نص ممکن نہیں۔

علاوہ ازیں ابن حزم کے نزدیک شرعی دلائل نصوص میں محدود و محدود ہیں۔ لہذا اجماع کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور وہ دلیل نص ہے۔ کیونکہ وہ قباس و تعیل کی نفی کرتے ہیں اور ان کو دلیل نہیں تصور کرتے۔ اس موضوع پر بھی ابن حزم نے حسب عادت بڑی کھل کر بات کی ہے اور مترن کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں چھوڑی۔ وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں۔

اب ہم ابن حزم کے پیش کردہ دلائل پر غور و فکر کریں گے۔

ابن حزم کے دلائل :- کیوں کہ ان سے ابن حزم کی مہارت فقہ کا اندازہ ہوتا ہے۔

پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے :-

یہ دلائل پہنچے، اِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے  
مَنْ تَبِعَكَ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ اس کی پیروی کیجئے اور اس کے سوا دیگر اولیاء  
أَقُولِيَاءَ (الاعراف - ۳) کی پیروی نہ کیجئے۔

یہ امر نتائج بیان نہیں کر نص کے سوا کسی احتجاج و استدلال کو مانا انزل اللہ کی پیروی سے تعبیر  
نہیں کر سکتے۔

دوسری دلیل یہ دوسری دلیل یہ آیت ہے۔

أَلَمْ يَأْمُرْكُمْ أَنْ تَقْرَأُوا لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - اللہ ۲۰ آج کے دن میں نے تمہارا دین کامل کر دیا۔

لہذا ہر اجتماع کا قرآن سے ماخوذ ہونا ضروری ہے جو عہد رسالت میں نازل ہوا۔ ورنہ لازم  
آئے گا کہ دین عہد رسالت میں کامل نہ تھا۔ حالانکہ قرآن نے اس کی تمثیل کی خبر دی ہے۔ اس  
کے بعد دین میں کسی اضافہ کا بھی امکان نہیں بجز اس سورت کے کہ وہ اضافہ "ما انزل اللہ"  
کے مطابق ہے۔ یہ دونوں دلیلیں ابن حزم کے نظریہ کے مطابق ہیں اور وہ یہ ہے کہ دلیل صرف نص  
ہی کو کہتے ہیں۔ ابن حزم کے ماسوا دیگر علماء نصوص کے علاوہ علت و اطراز کو بھی دلیل تصور  
کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاسات صحیحہ نصوص پر محمول ہوتے ہیں اور خدا کے نازل کردہ  
احکام پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یعنی بر نصوص قیاسات تکمیل دین کے منافی نہیں۔ کیوں کہ جن اصولوں  
پہلے پیدا ہونے والے غیر منتہی احکام و حوادث کا حل مبنی ہوتا ہے وہ پہلے ہی کامل ہوتے  
ہیں۔ یہ دونوں دلیلیں فقہ ظاہری کے محور و مرکز کے گرد گھومتی ہیں اور اس سے تجاوز  
نہیں کرتیں۔

ابن حزم کے پیش کردہ دیگر دلائل کا محور و مرکز بھی فقہ ظاہری ہے۔

مزید دلائل :- یہ دلائل اپنی ہیں سے ہیں۔

ابن حزم کا لفظ نظر یہ ہے کہ عقل انسانی یہ بار نہیں کر سکتی کہ مسلمان عہد رسالت کے  
بد کسی ایسی بات پر جمع ہو جائیں جس کی کوئی دلیل نہ ہو۔ آنحضرت کی وفات کے بعد صحابہ کرام  
مختلف دیار و ممالک میں پھیل گئے تھے۔ صحابہ کی ہر جماعت کے الگ الگ شاگرد تھے۔ عہد  
صحابہ کے بعد تابعین اس تدر و درواز علاقوں میں پھیل گئے کہ صحتی اور قطعی طور پر اجماع کا  
حال معلوم کرنا دشوار ہو گیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ مسلمان بلا نص ہی کسی امر پر جمع ہو جاتے۔  
یہ تو محالات کے قبیل سے ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں :-  
 «عقل درجست اور مشاہدہ اس بات کے زندہ گواہ ہیں کہ مسلمان علماء کا اجماع کسی امر پر بلا دلیل منعقد نہیں ہو سکتا۔ ہم اس کا دعویٰ کرنے والوں سے زینت کرتے ہیں کہ کیا ان کے نزدیک یہ ممکنات میں سے ہے، کہ افتراق صحابہ کے بعد علماء اسلام ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جائیں، یہاں تک کہ ایک بھی باہر نہ رہے یا یہ امر ناممکن ہے؟ اگر وہ اسے ممکن قرار دیں گے تو مشاہدہ کی مخالفت کے مرتکب ہوں گے»

پھر ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ صحابہ عہد رسالت کے بعد مختلف دیار و امصار میں پھیل گئے تھے۔ بعض یمن میں چلے گئے، بعض عمان میں، بعض بحرین و طائف میں، بعض مکہ میں، بعض قرطبہ میں اور بعض جزیرہ عرب کے دیگر علاقوں میں چلے گئے۔ اس کے بعد اور بھی وسعت پیدا ہو گئی۔ بعض سرزمین سندھ سے اندلس اور بلا دبریر کی طرف نکل گئے۔ بعض یعنی ساحل سے چل کر عازم آرمینیا ہوئے۔ اس بات پر روشنی ڈالنا ہمارا فرض ہے کہ امام شافعی اولیں شخص تھے جنہوں نے یہ بات اپنی کتاب جماع العلم میں بیان کی ہے۔

ابن حزم اسی پر اکتفا نہیں کرتے کہ بدوں اپنے نظریہ کی تائید میں اجتماعی و نفسیاتی دلائل بہ نص اجماع کا انعقاد اس لئے نہیں ہوتا کہ علماء جمع نہیں ہو سکتے۔ بلکہ واضح کلمات الفاظ میں کہتے ہیں کہ نص کے بغیر اجماع کا امکان ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عفت کے استخراج میں سب لوگ یک زبان نہیں ہو سکتے کیونکہ ہر ایک کا طرز و انداز جداگانہ نوعیت کا ہوتا ہے۔ ابن حزم پلاس کی تائید میں نفسیاتی اور اجتماعی دلائل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

«بلاشبہ یہ بات درست ہے کہ لوگوں کے افکار و آراء اور طبائع و عادات میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ لوگ اپنی بات کی تائید کرتے اور دوسروں کے نظریات سے متنفر ہوتے ہیں۔ نفرت و حقارت کے فرجات میں بھی بڑا تغادٹ پایا جاتا ہے۔ بعض نرم دل ہوتے ہیں اور لوگوں سے نرمی

کرنا چاہتے ہیں۔ بعض شدت پسند ہوتے ہیں اور لوگوں سے شدید برتاؤ کے خواہاں ہوتے ہیں۔ بعض جفاکش، محنتی اور صابر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس کچھ لوگ ضعیف الطبع ہوتے ہیں اور تن آسانی اُن کا شیوہ ہوتا ہے۔ بعض لوگ ناز و نعمت کے دلدادہ ہوتے ہیں اور بعض شدت و خستہ نیت کے عادی۔ بعض لوگ ان جملہ امور میں متوسط و معتدل ہوتے ہیں۔ بعض غفیناک اور تند خو ہوتے ہیں، بعض بردبار ہوتے ہیں اور چشم پوشی سے کام لیتے ہیں۔ لہذا یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ رائے کی بنا پر ایک حکم صادر کرتے ہیں یہ سب لوگ جمع ہو جائیں۔ مختلف طبائع و عادات کے حامل بنی نوع انسان کو صرف وہی چیز ایک بات پر جمع کر سکتی ہے جس کو وہ اپنے حواس کی مدد سے محسوس کر سکیں اور اپنی عقل و ادراک کے بل بوتے پر سوچ سکیں۔ اور ظاہر ہے کہ شرعی احکام ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہیں۔ لہذا وہ اجماع جو بنی کریم کی تعلیمات کے بغیر ہو وہ باطل ہے اور یہ ایک بڑی زبردست دلیل ہے۔

اس دلیل سے ابن حزم منطقی طور پر یہ نتیجہ برآمد کرتے ہیں کہ نص کے بغیر اجماع کا امکان نہیں۔ اس لئے کہ کوئی فقہ بدون نص حقیقتاً اجماع کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ بلکہ نص سے بھی آگے بڑھ کر اخصوڑ کی تعلیم و تلقین اور آگاہی بھی انعقاد اجماع کے لئے ضروری ہے۔

## اہل مدینہ کا اجماع

اجماع اہل مدینہ کی عدم حجیت :- جب ابن حزم کی رائے میں اجماع کی حقیقت ہی یہ ہے کہ جس پر بتواتر تمام علماء جمع ہو چکے ہوں اور آنحضرتؐ بھی اس سے باخبر ہوں تو اس سے ظاہر ہے کہ بنا بریں کسی مسئلہ پر بعض علماء کا جمع ہو جانا اجماع نہیں کہلائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم اہل مدینہ کے اجماع کو اجماع نہیں سمجھتے اور نہ اسے حجیت قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ حقیقت اجماع کے منافی ہے۔ کیوں کہ حجیت تو نص و اجماع میں ہوتی ہے یا اس دلیل سے جو ان دونوں سے ماخوذ ہو مگر اجماع اہل مدینہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

جن لوگوں کا قول ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع ان کی انقباضیت اور نزول وحی کے چشم دید گواہ ہونے کے پیش نظر حجیت ہے ابن حزم اسے سبھی پر خطا قرار دیتے ہیں اور مختلف درجہ کی بنا پر اس کی غلطی واضح کرتے ہیں۔

۱- اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جن اقوال و آثار سے مدینہ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے وہ اس امر کے مقتضی نہیں کہ مدینہ کے رہنے والے سبھی علماء نضلاء تھے۔ ابن حزم اپنے عصر و عہد میں مدینہ کی حالت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”آج کل مدینہ میں فساق کا غلبہ ہے بلکہ غالی روافض جیسے کفار وہاں بسیرا رکھتے ہیں۔ اِنَّ اللّٰهَ قَرَانَا الْيَوْمَ لَا جَبْرُونَ“ (البقرہ - ۱۵۶)

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ وحی کے چشم دید گواہ آنحضرتؐ کے صحابہ تھے ترکہ بعد آنے والے اہل مدینہ صحابہ سے تابعین نے اخذ کیا جو مختلف شہروں میں آباد تھے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جسیہ لیث بن سعد کو اہل مدینہ کی مخالفت پر عتاب فرمایا تو

لہ النبذ ص ۱۶-



ایٹ نے اپنے مکتوب بنام امام موصوف میں یہی دلیل پیش کی تھی۔  
 ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ خلفاء راشدین میں سے خلفاء ثلاثہ ابو بکر و عمر و عثمان مدینہ میں  
 سکونت پذیر تھے۔ لہذا انہوں نے اپنی رعایا کو مختلف دیار و اقطار میں دین کے احکام پہنچانے  
 ہوں گے۔ اب دینی مسائل میں اہل مدینہ کی کوئی تخصیص نہیں رہی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے  
 صرف اہل مدینہ کو شرعی احکام سے آگاہ کیا اور دیگر بلاد میں ان احکام کو نہ پہنچا سکے۔ کیوں کہ اس کا  
 مطلب یہ ہے کہ انہوں نے دینی مسائل کی تبلیغ میں کوتاہی سے کام لیا۔ یہ تناقل و تساہل ایک  
 بدترین عیب ہے جس سے خلفاء کا دامن پاک ہے۔

ابن حزم اس

**اجماع اہل مدینہ میں امام شافعی اور ابن حزم میں اتحاد و اتفاق** - ضمن میں وہی

بات کہتے ہیں جو ان کے پیش رو امام شافعی فرما چکے ہیں اور جو استقرار و تبتیح پر مبنی ہے۔ وہ  
 یہ ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع اسی امر پر منعقد ہوتا ہے جس پر قبل ازین صحابہ کرام جمع ہو چکے ہوں۔  
 مدینہ کے علاوہ دیگر بلاد میں بھی علماء کا اجماع اسی مسئلہ پر منعقد ہوتا ہے۔ بنا بریں ابن حزم  
 امام شافعی کی پیروی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کے یہاں اجماع اسی مسئلہ پر انعقاد  
 پذیر ہوتا ہے جس پر دیگر بلاد کے علماء مجتمع ہو چکے ہوں۔ جو مسئلہ اہل مدینہ کے یہاں اختلافی ہو اس کا  
 مطلب یہ ہے کہ وہ دیگر علماء کے نزدیک بھی متنازع فیہ سے بچے۔

اسی پر میں نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ابن حزم ان لوگوں کے اقوال کو بسنی بر شک قرار دیتے ہیں  
 جن کا دعویٰ ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل حجت ہے ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ بات وہ صرف امام مالک  
 کی برتری ثابت کرنے کے لئے کہتے ہیں۔

فرماتے ہیں:-

”صرف متاخرین کی ایک جماعت نے یہ بات اس لئے کہی تھی کہ امام مالک کی  
 تقلید کا جواز ثابت کر سکیں۔ دیگر علماء مدینہ سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ حالانکہ وہ

۱۔ مکتوب ایٹ بن سعد در اعلام الموقعین ج ۱ نیز تاریخ الشریع الاسلامی للبخاری و حیات

امام مالک از محمد ابو زہرہ

۲۔ حیات شافعی از محمد ابو زہرہ

ایک مسئلہ بھی ایسا ثابت نہیں کر سکتے جس پر مدینہ کے فقہائے صحابہ و تابعین نے اجتماع کیا ہو اور دیگر بلادِ اسلامیہ کے علماء ان کے خلاف ہوں۔

اجماع کے شرائط۔ یہ ہیں اجماع کے بارے میں ابن حزم کے افکار و آراء! ان سے واضح ہوتا ہے کہ ابن حزم کی رائے میں اجماع آخر کار کسی نص تک پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ اجماع کے لئے وہ یہ شرائط مقرر کرتے ہیں۔

۱۔ وہ کسی نص پر مبنی ہو۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اجماع نقل متواتر اور قطعی سے منقول ہوتا ہو اعمد نبوت تک جا پہنچے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اجماع آنحضرتؐ کی حدیثِ قولی، فعلی یا تقریری پر مبنی ہو۔  
واللہ بیعانہ کھو العادی۔

## پوتھا مصدر استنباط یعنی دلیل

دلیل اور قیاس میں فرق :- ابن حزم اور ظاہری فقہاء کی رائے میں مصادر استنباط ظاہر قیاس کو حجت شرعی تصور نہیں کرتے البتہ استنباط احکام سے مجبور ہو کر چار و ناچار وہ اسے تسلیم کرتے ہیں اور اس کا نام قیاس کے بجائے دلیل رکھتے ہیں۔ خطیب بغدادی نے داؤد ظاہری کے ترجمہ میں یہ بات تحریر کی ہے۔ مگر اہل ظاہر اس کا اعتراض نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ دلیل نص سے کوئی جدا گانہ چیز نہیں ہے۔ ابن حزم دلیل کا ذکر کرتے ہوئے ان مخالفین کی تردید میں اپنے مخصوص تند و تیز لہجہ میں فرماتے ہیں :-

”جہلاء کا گمان ہے کہ دلیل کو تسلیم کر کے ہم نص و اجماع سے دُور نکل گئے کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ قیاس اور دلیل ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ مگر یہ بات سراسر بے بنیاد ہے۔ ہم ان شاء اللہ العزیز دلیل کی ایسی وضاحت کریں گے جس سے سارے اشکالات کا ازالہ ہو جائے گا۔“

پھر ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ دلیل براہ راست نص و اجماع سے ماخوذ اور ان کی پیداوار ہوتی ہے نص و اجماع میں سے علت کا استخراج کر کے دلیل کو ان دونوں پر معمول نہیں کیا جاتا بلکہ دلیل نص و اجماع کی ذات سے براہ راست نکالی جاتی ہے۔ لہذا دلیل اور قیاس ایک چیز نہیں۔ قیاس نص سے استخراج علت پر مبنی ہوتا ہے۔ پھر جہاں وہ علت پائی جاتی ہے، اسے نص کا حکم دے دیا جاتا ہے۔ بخلاف انہیں دلیل بذات خود نصوص سے اخذ کی جاتی ہے۔

دلیل جو نصوص سے اخذ کی جاتی ہے۔ ابن حزم اسے سات دلیل کے اقسام سبکو :- اقسام میں منقسم کرتے ہیں۔ چنانچہ اب ہم ان اقسام سبکو کا ذکر کرتے اور ابن حزم کی ذکر کردہ مثالیں بیان کرتے ہیں :-

ذیل کی پہلے قسم یہ ہے کہ نفس در مقدمات پر مشتمل ہو اور نتیجہ مذکور نہ ہو۔ اندر میں سررت و دونوں مقدمات سے نتیجہ کے استخراج کو دلیل کہتے ہیں۔ اس کی مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے۔

حَلُّ خَيْرٍ مُّسَيِّدٍ وَ ذِي كُلِّ مُسَيِّدٍ  
اِسْرَابِ نَشْرَابٍ نَشْرَابٍ اِسْرَابِ نَشْرَابٍ  
حرام ہے

ان دونوں مقدمات کا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، بنا برقیاس نہیں کیا جائے گا کہ جن نشہ آور اشیاء کا حدیث میں ذکر نہیں کیا گیا وہ حرام نہیں ہیں بلکہ اس نفس پر عمل کرنے ہوئے انہیں حرام قرار دیا جائے گا۔ مگر نفس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کیونکہ نتائج ہمیشہ مقدمات میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔

مثلاً کوئی شخص کہے: "ہر حیوان متحرک بالارادہ ہوتا ہے۔ انسان بھی ایک حیوان ہے۔ پس انسان بھی متحرک بالارادہ ہے؟"

اس مثال سے ظاہر ہے کہ دونوں مقدمات نتیجہ پر مشتمل ہیں۔ پس مقدمات کا بدرجہ نفس ذکر کرنا لامحالہ دلالت نتیجہ کو متضمن ہوگا۔ لہذا نتیجہ کا سمجھنا دونوں مقدمات پر موقوف ہوگا نہ کہ کسی ایسی بات پر جو ان دونوں سے خارج ہو۔

چونکہ اہل ظاہر و دلیل کی اس خاص نوع سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں نفس مقدمات کو شامل تو ہوتی ہے مگر نتیجہ مذکور نہیں ہوتا۔ لہذا فقہانے اہل ظاہر کے متعلق یہ کہنا شروع کر دیا کہ جب علت مقصود سے ہر طور قیاس پر عمل کرتے ہیں۔ یہ بات اپنی جگہ پر حق ہے مگر اہل ظاہر قیاس سے مرسوم نہیں کرتے بلکہ دراصل یہ اسی نفس کلی کی تطبیق ہے جو علت کو شامل ہے کیوں کہ ابن حزم نے مسرت کی ہے کہ نفس کے عموم میں جو چیز جیسی داخل ہوگی اس پر نفس کی بنا پر حکم صادر کیا جائے گا نہ بنا برقیاس۔ پس اسے قیاس کے نام سے مرسوم کرنا عمل نظر و تامل ہے۔

دلیل کی دوسری قسم وہ ہے جو فعل شرط کے عموم کی بنا پر  
دلیل کی دوسری قسم۔ نفس سے ماخوذ ہو۔

مثلاً یہ آیت کریمہ:-

اِنْ يَذَّبَتْهُمْ لَيَعْلَمَنَّ لَهُمْ مَا (الانفال- ۱۶) اگر وہ باز آجائیں تو سابقہ گناہ معاف کر لئے جائیں گے۔  
قَدْ سَلَفَ -

اس شرط سے مفہوم ہوتا ہے کہ جو شخص بھی آئندہ افعال قبیرہ کے ارتکاب سے باز آجائے اس کے سابقہ گناہ معاف کر دئے جائیں گے۔ خواہ وہ مشرک ہوں جن کی قرآن میں مذمت کی گئی ہے یا غیر مشرک۔ یہ مفہوم الفاظ سے بھی مستفاد ہو رہا ہے۔ اور سبھی لوگوں پر اس کا اطلاق کرنے سے بھی۔ کیوں کہ احکام شریعیہ میں سب لوگ برابر ہیں۔ پس صاف واضح ہوتا ہے کہ یہ تیس تیس نہیں بلکہ دلالت الفاظ پر مبنی ہے۔

**دلیل کی تیسری قسم:** دلیل کی تیسری قسم یہ ہے کہ لفظ جس معنی پر دلالت کرتا ہو وہ ایسے معنی کی لفظی کو شامل ہو تو اس سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔

مثلاً یہ آیت کریمہ:-

اِنَّ اِبْرٰهِيْمَ لَدٰٰلِمْ حٰلِيْمًا (التوبۃ ۱۱۳) بے شک ابراہیم بڑے نرم دل اور برابر تھے۔

اس آیت سے حتمی طور پر واضح ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم احمق نہ تھے کیوں کہ حماقت و سفاہت جہلم کے مفہوم سے ہم آہنگ نہیں جو اس آیت میں وارد ہوا ہے۔

یہ آیت بھی اسی قبیل سے ہے:-

وَلَا تَقْلُدْ لَهْمًا اٰفٍ وَلَا تَنْهَضْهُمْ اَنۡ يُرۡبِدُوۡا۟ ۗ اَلَّذِيۡنَ اِحۡسٰنًا (الاسراء - ۲۳)

اس آیت میں والدین کو پٹینے کی مانعت بھی پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ مارپیٹ ان احکام کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی جو اس آیت میں دئے گئے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں کہ والدین کو ڈانٹ ڈپٹ نہ کیجئے۔ انہیں اٹ نہ کئے اور ان سے حسن سلوک کا معاملہ کیجئے۔ اسی لئے بعض علماء کا دعویٰ ہے کہ اہل ظاہر قیاس جلی سے احتجاج کرتے ہیں۔ مگر ظاہر سے قیاس نہیں تصور کرتے بلکہ دلالت لفظ پر محمول کرتے ہیں۔

**دلیل کی چوتھی قسم:** دلیل کی چوتھی قسم یہ ہے کہ جس مسئلہ کے متعلق کوئی حکم شرعی موجود نہ ہو تو اسے مباح کہیں گے۔ جو چیز نص کی بنا پر حرام ہو اس کا ارتکاب گناہ کا موجب ہے۔ اگر وہ بنا بر نص فرض ہو تو اسے ترک کرنے سے گناہ گار ہوں گے۔ یا نہ فرض ہوگی نہ حرام بلکہ مباح ہوگی۔ اس پر عمل بھی کر سکتے ہیں اور اسے ترک بھی کر سکتے ہیں۔ جب حرمت اور فرضیت کسی کے بائے میں بھی نص وارد نہ ہوئی ہو تو اسے مباح کہیں گے۔ یہ قسم درحقیقت استصحاب الحال میں داخل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز اپنی اصل

اباحت پر رہتی ہے جب تک کہ حرمت و فریضیت کی دلیل وارد نہ ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم استصحاب الحال کے باب میں بیان کریں گے۔

یہ اس دلیل کے اقسام اربعہ تھے جو نص سے ماخوذ و مستنبط ہوتے ہیں۔ دلیل کے دیگر اقسام ہیں۔ دلیل کی تین قسمیں اور بھی ہیں، جو وجہ دلالت کے اعتبار سے ان دلائل کے مشابہ ہیں جو براہین منطقیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ جن کا نام ابن حزم قضا یا متنبہ رکھتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں۔ قضا یا متدرجہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں پہلا درجہ بعد والے پر فوقیت رکھتا ہے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ سے افضل تھے اور حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ پر فوقیت رکھتے تھے پس حضرت ابو بکرؓ حضرت عثمانؓ سے افضل ہوں گے۔ یہی دراصل دلیل کی پہلی قسم ہے داخل ہے کیونکہ یہاں دونوں مقدّم مذکور ہیں اور وہ نتیجہ مذکور نہیں جو ان مقدّمات سے منطقی طور پر مفہوم ہوتا ہے۔ عکس القضا یا بھی اسی قبیل سے ہیں۔ مثلاً نص یوں وارد ہو کہ ”نشہ آور چیز حرام ہوتی ہے“ اب محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنا کر ہم اس کا عکس مستوی یوں بنائیں گے کہ ”حرام کی بعض قسمیں نشہ آور اشیا ہوتی ہیں“ یہ بھی اسی قسم کی دلالت ہے جو بذات خود نص سے سمجھی جاسکتی ہے۔

دلیل کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ لفظ ایک معنی پر قصداً وبالذات دلالت کرتا ہو۔ پھر اس معنی کے کچھ لوازم ہوں جو لفظ سے مفہوم ہوتے ہوں۔ مثلاً ہم کہیں ”زید لکھتا ہے“۔ ظاہر ہے کہ یہ جملہ زید کی کتابت کے اظہار کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ تاہم اس سے یہ بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ زید زندہ ہے، اس کی انگلیاں متحرک ہیں اور اس کا ایک ہاتھ سالم ہے۔ یہ سب کچھ اشارہ سے سمجھا جاتا ہے عبارت سے نہیں۔ مناطقہ سے دلالت تفسیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ابن حزم دلالت لفظیہ کے بیان کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں۔

”ہم انہی دلائل کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب نص کے نتائج ہیں اور ان سے خارج ہرگز نہیں۔ یہ سب اقسام یا تو اجمال کی تفصیل ہیں یا ایک ہی مفہوم کو مختلف عبارتوں میں ظاہر کیا گیا ہے۔“

لئے دلالت کے یہ اقسام۔ الاحکام ج ۵ ص ۱۰۶ سے ماخوذ ہیں۔

لئے الاحکام ج ۵ ص ۱۰۷۔

ہم اس امر میں ابن حزم کے ہم نوا ہیں کہ جسے وہ دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔  
 نہ نص سے ماخوذ ہے اور اس سے خارج نہیں۔ ان دلائل کا قیاس سے کوئی واسطہ  
 نہیں۔ البتہ جن لوگوں کا خیال ہے کہ دلیل کی قسم اول قیاس کے قبیل سے ہے وہ معافی  
 متناسبہ پر لفظ کی دلالت کو قیاس تصور کرتے ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ اس کا مفہوم لفظ سے  
 اخذ کیا جاتا ہے نہ کسی خارجی چیز سے۔

نص و دلیل میں فرق :- مگر دلالت کے یہ سب اقسام لفظی دلالت کے قبیل سے  
 ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ جب دلیل بھی جا کر نص پر ختم  
 ہوتی ہے تو ابن حزم نے ایک مستقل قسم کی حیثیت سے انہیں دلیل کے نام سے کیوں  
 موسوم کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم ظاہری المسک ہیں اور ظاہری فقہ کی نمایاں خصوصیت  
 یہ ہے کہ اس میں معنی ظاہر نص سے اخذ کیا جاتا ہے۔ نہ اس کی تاویل کی جاتی ہے  
 اور نہ کسی دوسری نص کے بغیر اس کے ظاہری مفہوم کو ترک کیا جاتا ہے۔ ظاہری فقہ میں فہم  
 نصوص کا یہی انداز ہے خواہ نصوص کا تعلق عقائد سے ہو یا فروعات سے۔ دونوں میں ظاہری  
 مفہوم کو اخذ کیا جاتا ہے اور بحث کرنے والا ایسی تاویل کو اخذ نہیں کرتا جو کسی دوسری نص  
 کے ظاہری معنی سے نہ لگتی ہو۔

جب ظاہری فقہ میں فہم نصوص کا طرز و انداز یہ ہے تو ان دلائل کو نصوص کی ظاہری  
 دلالت قرار نہیں دے سکتے۔ لہذا اہل ظاہر کے نقطہ خیال سے ان کا الگ نام تجویز کرنا انوکھ  
 ناگزیر تھا۔ بنا بریں ظاہری فقہاء انہیں دلیل سے موسوم کرنے لگے۔ کیوں کہ یہ نواہر الفاظ سے  
 ماخوذ نہیں بلکہ ان دلائل میں ان معانی کو اخذ کیا جاتا ہے جن کو ان کی دلالت شامل ہے  
 اور جو باہمی النظر میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ نظر و تاویل سے واضح ہوتے ہیں۔ کیوں کہ وہ بھی  
 فی الجملہ الفاظ کے ظاہری معانی کے لوازم ہیں۔ تاہم یہ معانی آخر کار الفاظ اور نصوص ہی کی  
 طرف لٹتے ہیں اور انہیں سے مشتق اور متفرع ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قیاس میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ قیاس بھی  
 الفاظ پر محمول کیا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قیاس اور دلیل ایک چیز نہیں۔ کیوں کہ قیاس  
 نص پر محمول کیا جاتا ہے اور وہ بعینہ نص نہیں ہوتا۔ قیاس میں حکم کی علت کو کسی نص یا اجماع



سے تلاش کیا جاتا ہے یا نصوص سے معانی شریعہ کو تلاش کیا جاتا ہے اور ان پر قیاس کی بنا رکھی جاتی ہے۔ جب کسی جگہ علت کا سراغ لگ جاتا ہے تو حکم اصل منصوص سے تجاوز کر کے فرع مقیس تک پہنچ جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ قیاس الفاظ کے مفہوم سے انہیں کیا جاتا۔ البتہ ان کے مفہوم کا حامل ہوتا ہے۔ ابن حزم کے ذکر کردہ دلائل دلالت النقلی کے قبیل سے ہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ نصوص سے ماخوذ معلوم نہیں ہوتے۔

یہ دلیل کے وہ اقسام تھے جو نصوص سے ماخوذ دلائل ماخوذہ از اجماع کے اقسام :- ہوتے ہیں۔ اجماع سے اخذ کردہ دلائل ابن

حزم کی رائے میں چار ہیں:

وہ لکھتے ہیں :-

دلائل ماخوذہ از اجماع چار اقسام میں منقسم ہیں اور وہ یہ ہیں :-

- ۱- استصحاب الحال (کسی چیز کی سابقہ حالت کی بنا پر موجودہ حالت کو قیاس کرنا)
- ۲- اقل ما قبل کی بنا پر فیصلہ کرنا۔
- ۳- کسی قول کے ترک کرنے پر اعتقاد اجماع۔

۴- اس بات پر اجماع کا منفعہ ہونا کہ سب مسلمانوں کا حکم برابر ہے۔

ہم آخری تین اقسام کی مختصر تشریح کرتے ہیں۔ پھر استصحاب کے ذکر و بیان کے لئے ایک مستقل فصل تحریر کریں گے جس میں بیان کریں گے کہ مشدہذا میں ظاہری فقہاء کا نقطہ نظر کیا ہے اور ابن حزم کی ذاتی رائے کیا ہے؟

ہم چوتھی قسم سے آغاز سخن کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ شرعی احکام میں سب مسلمان برابر ہیں۔ اس قاعدہ کی اساس یہ ہے کہ جب کسی مسلمان کو مخاطب کر کے کوئی حکم دیا جائے تو وہ حکم سب مسلمانوں کے لئے ہوگا۔ کیوں کہ سب مسلمان برابر ہیں اور ان میں کوئی فرق و امتیاز نہیں پایا جاتا۔ بجز اس صورت کے کہ کسی کی خصوصیت نص سے ثابت ہو جائے۔ یہ بات مسلمانوں کے ایک ایسے اجماع سے ثابت ہے جو نبی کریم کے عصر و عہد سے منقول ہے۔ مثلاً وہ احادیث جو محدثوں اشخاص کے حق میں وارد ہوئیں اور پھر ان کے حکم کو عام کر دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ یہ عموم مسلمانوں کی مساوات سے ہی سمجھا گیا ہے۔ عموم و خصوص پر ردشتی ڈالتے ہوئے ہم نے اس ضمن میں ابن حزم کا کلام نقل کیا ہے

ابن حزم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اس لئے عمل میں نہیں آئی تھی کہ اپنے زمانہ دالوں کو شرعی احکام پہنچائیں۔ بلکہ آپؐ ان سب لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجے گئے تھے جو تا قیامت پیدا ہوں گے۔

بنابریں وہ حکم عام ہوگا اگرچہ الفاظ خاص ہوں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ لفظ خاص عموم پر دلالت کر رہا ہے۔ بلکہ یہ عموم اس امر سے پیدا ہوا کہ رسالت محمدیہ کی عمومیت، اور احکام شرعیہ میں تمام مسلمانوں کی مسادات پر اجماع قائم ہو چکا ہے۔ گو یا عموم حکم نفس سے ماخوذ نہیں، بلکہ اجماع سے لیا گیا ہے۔ اسی لئے اہل نظر ہر کہتے ہیں کہ یہ دلیل اجماع سے ماخوذ ہے۔

معارض یہ کہہ سکتا ہے کہ یوں کیوں نہیں کہہ دیا جاتا کہ حکم ذات اجماع سے ماخوذ ہے بلکہ تیسرے مانند کہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں جسے دلیل کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جس حکم کا فائدہ حاصل کیا جاتا ہے بعض اوقات اس پر اجماع منعقد نہیں ہوتا بلکہ ذات حکم اور اس کا فہم محل نزاع ہوتے ہیں۔ یہ اختلاف اس وقت رونما ہوتا ہے جب اس مسئلہ میں وارد ہونے والی خاص نص پر اعتماد کیا گیا ہو اور وہ عموم جس پر حکم کا اعتماد ہے معنی براجماع ہو۔ اجماع اس بات پر منعقد ہوا ہے کہ احکام شرعیہ کے اعتبار سے سب مسلمان برابر ہوں۔

مثلاً وہ حدیث، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالغ لڑکے کے دودھ پینے سے بھی اس کے اور اس عورت کے درمیان حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے جس کا دودھ اس نے پیا۔ ظاہری فقہاء کے نزدیک یہ حکم عام ہے۔ ہر کامل النصاب رضاعت سے ان کے یہاں حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ دودھ پینے والا چھوٹا ہو یا بڑا۔ بالغ کے دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثبوت اس اجماع سے ملتا ہے جو احکام شرعیہ میں اہل اسلام کی مسادات کے سلسلہ میں منعقد ہو چکا ہے۔ اگرچہ حدیث سالم نامی لڑکے کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کے دودھ پینے کو حرمت کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ یہ حکم محلی نزاع ہے۔ بنابریں حکم کی اس ایک عام اجماعی تفسیر پر رکھی گئی ہے۔ اگرچہ بذات خود اس پر اجماع منعقد نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ دلیل کو احکام کی معرفت حاصل کرنے کے طریقوں میں سے ایک ایسا طریق تصور کیا جاتا ہے جس کا اعتماد اجماع پر ہوتا ہے۔

(۲) اجماع پر مبنی دلائل کی دوسری قسم :- کا نام ابن حزم نے یہ رکھا ہے کہ احکام شرعیہ

یہ مسلمانوں کے مساوی ہونے پر اجماع، مبنی براجماع دلائل کی تیسری قسم یہ ہے کہ کسی قول کے ترک پر اجماع قائم ہو جائے۔ مثلاً کسی مسئلہ میں مختلف اقوال پائے جاتے ہوں اور ایک قول کو بالاتفاق ترک کر دیا جائے۔ یہ ترک کرنا اس کے بطلان کی دلیل ہے اور اس کا منشاء مصدر وہ اجماع ہے جو اس کے ترک کرنے پر منعقد ہوا۔

مثلاً دادا کی وراثت میں صحابہ مختلف اخیال ہیں :-

۱- ایک فریق کا قول ہے کہ باپ کی عدم موجودگی کی صورت میں دادا ہی حصہ لے گا جو باپ لیتا ہے۔ اور باپ کی طرح حقیقی اور علقاتی بھائیوں کو درشہ سے محروم کرنے کا۔

۲- دوسرا فریق کہتا ہے کہ دادا حقیقی بھائیوں کی موجودگی کی طرح ہوگا اور علقاتی بھائیوں کے ساتھ ان میں سے ایک شمار ہوگا۔ بشرطیکہ اس کا حصہ ایک تہائی سے کم نہ ہو۔

۳- تیسرا فریق کہتا ہے کہ عصبیات کے ہوتے ہوئے دادا بھائی کا حکم رکھتا ہے۔ اور اگر عورتیں وارث ہوں تو دادا تہا عصبہ ہوگا۔ ۱۰ دریں صورت عورتیں اپنا حصہ وصول کریں گے بشرطیکہ دونوں حالات میں ان کا حصہ ۱/۲ سے کم نہ ہو۔

صحابہ میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی کہ جب باپ نہ ہو تو دادا بھی وارث نہ ہوگا۔ یا یہ کہ دادا ۱/۲ سے کم ورثہ لے گا۔ اس قول کو ترک کرنے پر صحابہ کا اجماع اس کے بطلان اور عدم جواز کی دلیل ہے۔ یہ دلیل اس اجماع پر مبنی ہوگی جو اس قول کے ترک کرنے پر منعقد ہوا ہے۔

اجماع پر مبنی دلائل کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے ابن حزم "اتل" (۴) تیسری قسم مبنی براجماع سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے لئے انہوں نے اپنی کتاب

الاحکام میں ایک مستقل فصل باندھی ہے۔ ابن حزم نے اس موضوع کو قول غیر کے اعتبار سے چھیڑا ہے۔ مگر جس اجماع پر مبنی ہے ابن حزم اسے محل نظر و تامل قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

«عملاء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اتل مائیل کی بنا پر حکم صادر کرنا بھی یقینی اور حتمی اجماع کی ایک قسم ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نص و اجماع کی اطاعت ہم پر ضروری قرار دی ہے اور قول بلا دلیل سے رد کا ہے۔ جب کسی مسئلہ میں لوگوں کا اختلاف ہو تو علماء کی ایک جماعت

ایک خاص مقدار کو واجب ٹھہراتی ہے۔ مثلاً نفقات، پاداش، دیات، زکوٰۃ کے بعض اقسام وغیرہ۔

دوسرے اس سے زیادہ کو واجب تصور کرتے ہیں۔ کم از کم مقدار کے نکلانے پر سب کا اتفاق ہے۔ اس اجماع سے جو زائد ہوا اس میں اختلاف ہے لہذا بنا بر اجماع اس پر عمل کرنا ہم پر واجب ہوا۔ جو شخص اس سے زیادہ کو واجب قرار دیتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ محتاج دلیل ہے۔ اگر وہ دلیل پیش کرے گا تو ہم اسے تسلیم کریں گے، ورنہ اس کے قول کو ترک کر دیں گے۔ اور وہ خدا کے یہاں بھی بلاشبہ باطل ہے۔ ہم کم از کم پر عمل درآمد کرنے میں یقینی طور پر حق بنائے ہوں گے کیوں کہ یہ ایک اجماعی امر ہے۔ اتفاق و اتحاد خدا کی نعمتِ عظمیٰ ہے ایسے اجماعی امور بلاشبہ واجب العمل ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس اختلاف من جانب اللہ نہیں ہے۔ قرآن میں فرمایا۔

كُلُّوَكَانَ مِنْ عِنْدِ عَيْبِ اللّٰهِ لَوْ جِئْنَا  
اگر قرآن خدا کے سوا کسی اور کی طرف  
سے ہوتا تو اس میں فرق بہت اختلاف  
پاتے۔  
فِيهِ اُخْتِلَافًا كَثِيْرًا (النساء ۸۲)

یہ ابن حزم کا کلام ہے جسے انہوں نے دیگر علماء کی جانب منسوب کیا ہے۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم ان نظریات کو پسند کرتے ہیں کیوں کہ انہوں نے اسے دلیل کے اقسام میں ذکر کیا ہے۔ مگر وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ اجماع میں جملہ اہل ایمان شامل ہوں اور وہ اجماع پسندیدہ ہو یعنی صحابہ کا اجماع ہو۔ اس نظریہ پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن حزم لکھتے ہیں۔  
"اگر ہر عصر و عہد میں تمام اہل اسلام کے اقوال کا شمار کرنا ممکن ہوتا تو یہ بات حق اور صحیح ہوتی۔"

یہ ابن حزم کا قول ہے۔ بلاشبہ عصر صحابہ میں مسلمان صرف صحابہ ہی تھے۔ ان میں مقابیر ثلاثہ کے مطابق تین اقوال پائے جاتے ہیں۔ قبیل ترین مقدار اجماعی ہے۔ جس میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اس امر کی بنا پر متنبہ کرنا مناسب معلوم دیتا ہے کہ ابن حزم نصوص میں اس سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں نصوص کا فہم و شعور حاصل کرتے وقت ان کا وہ کم از کم مفہم اخذ

کرنا واجب ہے جس پر نص دلالت کرتی ہو۔

ابن حزم کہتے ہیں :-

”جس کسی عمل کو واجب کرنے کے سلسلہ میں کوئی نص وارد ہوئی ہو تو ما مور بہ کی اقل قلیل مقدار کی بنیاد پر فرضیت ساقط ہو جائے گی جس کے انجام دینے سے کسی شخص کو اس کا ناعمل کہہ سکیں۔ مثلاً کوئی شخص صدقہ کرنے کے لئے ما مور ہوا ہو تو جو چیز بھی صدقہ کرے گا ما مور بہ ادا ہو جائے گا کیوں کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔“

ابن حزم اس قسم کو اقل ماقیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ ان کے اقل ماقیل ہے۔ نزدیک مبنی بر اجماع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قائل بذاتہ خود کسی نص پر اعتماد نہیں کرتا اور نہ ہی اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو چکا ہوتا ہے۔ اگر اجماع منعقد ہوتا بھی ہے تو وہ اقل قلیل پر ہوتا ہے۔ لہذا اس سے احتجاج کیا جائے گا: ”اقل ماقیل“ پر عامل ہونے کی بنیاد پر اس اجماع پر بھی عمل درآمد ہو جائے گا جو مشروط اور متفق علیہ ہے۔ مثال کے طور پر دادا کی میراث میں صحابہ کے تین یا اس سے بھی زیادہ اقوال پائے جاتے ہیں تو ان میں جو قول کم از کم مقدار پر مبنی ہے مبنی پلہ پر وہ اجماعی ہو گا۔ لہذا یہ کسی طرح جائز نہ ہو گا کہ دادا کو پلہ سے بھی کم درجہ دیا جائے جو شخص بھی یہ بات کہے گا اس کا قول خلاف اجماع ہونے کی بنا پر باطل ہو گا۔

اس مقام پر پہنچ کر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب استصحاب الحال پر روشنی ڈالی جائے جو ابن حزم کی رائے میں اجماع پر مبنی ہوتا ہے۔

## استصحاب الحال

استصحاب کی تعریف :- امام شہرکافی رحمۃ اللہ علیہ جو قیاس کو محض شرعی نہیں مانتے، استصحاب کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

” استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ جو بات، زمانہ ماضی میں ثابت تھی وہ حال اور مستقبل میں بھی ثابت ہوگی۔ استصحاب کا لفظ مصاحبت سے ماخوذ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو بات، ماضی میں تھی اگر اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو تو وہ جوں کی توں رہے گی۔ چنانچہ منطقی طرز سے اس کی دلیل یوں دی جاتی ہے: ”فحال حکم ماضی میں یوں تھا۔ جب ماضی میں یوں تھا اور اس کے معدوم ہونے کا گمان نہیں ہے تو وہ اب بھی باقی ہوگا۔“

ابن القیم استصحاب کی تعریف میں فرماتے ہیں :-

” استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ جو ماضی میں موجود ہو اسے موجود تصور کیا جائے اور جو معدوم ہو اسے معدوم تسلیم کیا جائے یعنی نفی و اثبات دونوں صورتوں میں سابقہ حکم کو باقی رکھا جائے۔ بلکہ اس صورت کے جب تبدیلی حالت کی دلیل قائم ہو جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایک چیز کے ایک حالت پر قائم رہنے کے لئے دلیل مثبت کی ضرورت نہیں۔“

یہ استصحاب کی دو تعریفیں ہیں جو ابن حزم کے صدیوں بعد آنے والے دو فقہاء نے بیان کیں۔ انہوں نے بتایا ہے کہ علماء اصول کے مابین استصحاب کسے کہتے ہیں۔ علماء اصول کی رائے میں استصحاب ایک سلبی دلیل ہے ایجابی نہیں۔ کیوں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک چیز تبدیلی کی دلیل کے فقدان کے باعث اپنی اصلی حالت پر قائم رہی۔ چونکہ استصحاب ایک سلبی دلیل ہے لہذا فقہاء کا قول ہے کہ فتویٰ دیتے وقت آخر میں اس

کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ امام شوکانی ارشاد الفول میں خواری کا قول نقل کرتے ہیں کہ فتویٰ میں آخری وارد مدار استصحاب پر ہوتا ہے۔ کیوں کہ مفتی سے جب کسی مسئلہ کا حکم دریافت کیا جاتا ہے تو وہ کتاب اللہ میں اس کا حل تلاش کرتا ہے۔ پھر حدیث رسول میں پھر اجماع میں اور پھر قیاس میں۔ اگر کہیں سے بھی اس کا حل معلوم نہ ہوتا ہو تو نفی و اثبات میں اس کا حکم استصحاب سے اخذ کیا جاتا ہے۔ اگر اس امر میں مفتی تردد کا شکار ہو کہ آیا وہ سابقہ حکم باقی رہا یا نہیں تو اصل اس کی بقا ہے۔ اور اگر اس کے ثبوت میں تردد ہو تو اصل عدم بقا ہے بلکہ

استصحاب سے متعلق ائمہ کے افکار و آراء - ہوتی ہے کہ جو فقہاء فقہ کے دائرہ

میں وسعت پیدا کرنے کے عادی ہیں۔ وہ استصحاب پر زیادہ اعتماد نہیں کرتے۔ اس کے برعکس جن ائمہ کے یہاں فقہ کا دائرہ اتنا وسیع نہیں وہ استصحاب کا دروازہ چھٹ کھول دیتے ہیں۔ امام شافعی چونکہ استحسان اور مصالح مگر کج حجت شرعی نہیں مانتے دلائل شرعیہ ان کے یہاں صرف نصوص اور قیاس میں محدود ہیں لہذا وہ استصحاب میں بڑی وسعت پیدا کرتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل بھی ان ہی کی راہ پر گام زن رہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں چونکہ استدلال بالرائے میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے اس لئے وہ استصحاب پر زیادہ اعتماد نہیں کرتے بلکہ

یہ نظریہ اس امر کا مقتضی ہے کہ اہل ظاہر بھی استصحاب پر اعتماد کرتے ہیں کیوں کہ استدلال کا دائرہ ان کے یہاں خاص محدود ہے۔ چنانچہ ظاہری فقہاء استصحاب کی طرف متوجہ ہوئے اور جن فقہاء نے اس کا دائرہ تنگ کرنے کی کوشش کی تھی۔ ابن حزم نے ان پر سخت تنقید کی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بایں ہمہ ابن حزم نے استصحاب کی جو تعریف کی ہے اس میں چنداں وسعت نہیں پائی جاتی۔

ابن حزم کی تعریف استصحاب :- ابن حزم استصحاب کی تعریف یہ بیان کرتے ہیں کہ

لہ ارشاد الفول للشوکانی ص ۲۰۸ -

لہ حیات احمد بن حنبل از محمد ابو نیرہ -



جو حکم نص سے ثابت ہو تبدیلی کی دلیل سے قبل اس کے قائم رہنے کو استصحاب کہتے ہیں۔  
ابن حزم لکھتے ہیں:-

”جب کسی معاملہ میں کتاب و سنت کی کوئی نص وارد ہو۔ پھر ایک مدعی اس امر کا دعویٰ دار ہو کہ یہ حکم بدل چکا ہے یا باطل ہو چکا ہے کیوں کہ جس چیز کے بارے میں حکم صادر ہوا تھا وہ زمان و مکان کی تبدیلی کی بنا پر تغیر پذیر ہو چکی ہے، تو اس مدعی پر واجب ہے کہ کتاب و سنت کی کوئی دلیل پیش کرے اور ثابت کرے کہ یہ حکم بدل چکا ہے یا باطل ہو چکا ہے۔ اگر وہ ایسی دلیل پیش کر دے گا تو اس کی بات صحیح ہوگی۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو اس کا دعویٰ بے بنیاد ہے۔ سب لوگوں پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ نص کے حکم پر اس وقت تک قائم رہیں جب تک کہ اس چیز کا نام باقی ہے جس پر حکم شرعی عائد کیا گیا تھا۔ کیوں کہ ہر ایک یقینی بات ہے، اس کی تبدیلی کا دعویٰ ایک بے بنیاد بات ہے جس کی خدا نے اجازت مرحمت نہیں فرمائی۔ لہذا نص کے ہوتے ہوئے یہ مردود ہے اور رد و دفع کوئی پرہیزی ہے۔“

ابن حزم اور دیگر فقہاء کے نظریات میں نقطہ اختلاف:- اس حقیقت کی آئینہ دار ہے کہ استصحاب ان کے نزدیک اس حکم کے باقی رہنے کو کہتے ہیں جو معنی برنص ہو صرف اصل کا باقی رہنا استصحاب نہیں۔ گویا استصحاب میں بنی برنص ہونے کی قید ضروری ہے اور ضرر اتنا ہی کافی نہیں کہ کوئی چیز اپنی اصلی اباحت پر قائم رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حزم کی رائے میں اشیاء میں اصلی اباحت نہیں پائی جاتی بلکہ نص شرعی وارد ہونے سے قبل توقف کیا جائے گا۔ خواہ وہ نص ان ادیان سے تعلق رکھتی ہو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل تھے ابن حزم کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ لوگ ہمیشہ شرائع کے مکلف و مامور ہوتے ہیں۔ مگر ابن حزم زیادہ دیر تک توقف کے نظریہ پر قائم نہیں رہتے۔ اور آخری فیصلہ یہ صادر کرتے ہیں کہ اشیاء میں اصلی اباحت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کی طرف رسول بنا کر

بھیجے گئے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے محرمات کے علاوہ آپ کے لئے باقی تمام اشیاء کو بائز رکھا تھا۔ اس ضمن میں ہم ابن حزم کا اقتباس نقل کرتے ہیں فرماتے ہیں:

حضرت آدم اس کائنات ارضی پر رسول ہو کر آئے تھے۔ ان کو زمین پر اتارنے وقت اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا:-

وَكَلَّمْنَا فِي الْأَرْضِ مُمْتَكِرًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ تَمَّاسٍ لِّئَلَّا يَمَسَّ لَشْرًا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ  
 جِئِينَ ۝ (البقرة - ۳۶) اور ایک مدت تک فائدہ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے کسب کا لفظ فرما کر اشیاء کوباح کر دیا پھر ان میں سے جسے چاہا حرام کیا اور یہ سب کچھ شریعت کی روشنی میں ہوا۔

ابن حزم انہیں نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس عام نص کی بنا پر اشیاء میں اصلی اباحت ہے گویا اشیاء میں اباحت اصل ہے اس وقت تک موجود رہے گی جب تک ممنوع ہونے یا فرض ہونے کی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ یہ اباحت نص سے ثابت ہوگی عقل سے نہیں۔ خلاصہ کلام ابن حزم اور ان فقہاء کے مابین جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں اصلی اباحت ہے صرف نظری فرق پایا جاتا ہے کیونکہ وہ عقل کی بنا پر اباحت اصل ہے کائنات میں اور ابن حزم شرع کی روشنی میں اور وہ نص عام جس سے حضرت آدم اور ان کی اولاد کو خطاب کیا گیا۔ وہ اباحت اس وقت تک قائم ہے گی جب تک ممانعت یا لازم ہونے کے دلائل قائم نہ ہو جائیں۔

آخر ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ابن حزم کی تعریف استحباب مقیدہ بالنص ہونے کے باوجود اس امر سے مانع نہیں کہ اس کے عموم میں یہ بات داخل ہو جائے کہ نص عام کے حکم کے مطابق ہر چیز اپنی اصلی اباحت پر باقی رہے گی اور وہ نص یہ ہے وَكَلَّمْنَا فِي الْأَرْضِ مُمْتَكِرًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ جِئِينَ (البقرة ۳۶) یہ اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک تبدیلی پیدا کرنے والی دوسری دلیل نہ آجائے۔

یعنی برنص دلائل کے اقسام بیان کرتے ہوئے ابن حزم نے اس کی صراحت کی ہے چوتھی دلیل کا ذکر کرتے ہوئے ابن حزم نے بیان کیا ہے کہ اگر فرضیت و تحريم میں سے کسی کی دلیل

موجود نہ ہو تو اباحت کا حکم صادر کیا جائے گا۔ اگر حرمت کی دلیل موجود ہو تو اسے حرام ٹھہرایا جائے گا۔ اگر حرمت کی دلیل موجود نہ ہو بلکہ اس کے برعکس نرفیئت کا ثبوت ملتا ہو تو اسے فرض قرار دیں گے۔ اگر دونوں میں سے کوئی دلیل بھی موجود نہ ہو تو اسے مباح تصور کریں گے۔

بنا بریں ہماری نگاہ میں ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ بنا بر استصحاب اشیاء کی اباحت اصل کے قائل ہیں۔ بہتر اس کے کہ اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔ جب قیام دلیل تک اشیاء میں اصل چیز اباحت ہے اور دلیل کو بھی نص دا جاع یا ان سے ماخوذ دلائل کے دائرہ میں محدود و مقید کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ ظاہری نے بنا بر استصحاب بقاء اصل کا دروازہ چوپٹ کھول دیا اور اس طرح اس کے دامن میں بڑی حد تک دست پیدا ہوگئی اور وہ تنگی باقی نہ رہی جو بادی النظر میں دکھائی دیتی ہے کیوں کہ اس سے بہت سے امور میں اباحت کا دروازہ کھل جائے گا جن میں قیاس پسند فقہاء تنگی پیدا کرتے ہیں۔ فقہ ظاہری کی یہ کشادگی اور دست اس آیت کریمہ کی مصداق ہوگی۔

تمہاری زبانیں جس کذب بیانی سے کام لیتی ہیں اسے حرام یا حلال نہ کہو تا کہ تم خدا پر جھوٹ باندھو۔

وَلَا تَقْضُوا إِلَيَّ مَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ  
الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ  
لِنَفْسِي عَلَيَّ اللَّهُ الْكُذِبَ

(النحل - ۱۱۶)

استصحاب کی چند مثالیں: بد ہیئت پر معنی قرار دیتے ہیں جو سب فقہاء کے نزدیک مقرر اور طے شدہ ہیں اور جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز اپنی ثابت شدہ اصل پر قائم رہے گی جب تک تبدیلی کی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

”ہم ہر مذہبی نبوت سے کہیں گے کہ تم تو نبی نہ تھے اور نبی کیوں کہہ بن گئے۔ لہذا تمہارا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے۔ الایہ کہ آپ اسے ثابت کر دکھائیں۔ اسی طرح جو شخص یہ کہتا ہے کہ فلاں آدمی مرتد ہوئے یا زنا کاری کا مرتکب ہوئے کی بنا پر مباح الدم ہے تو اسے بری تصور کریں گے جب تک کہ اس کا جرم ثابت نہ ہو جائے۔ اسی طرح جو شخص یہ کہتا ہے کہ فلاں نیک آدمی فاسق بن

کیا فلاں فاسق نیک ہو گیا یا فلاں زندہ مر گیا یا فلاں عورت سے فلاں نے نکاح کیا یا فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا فلاں آدمی اپنی ملکیت پر قابض نہیں رہا یا فلاں شخص ایسی اشیاء کا مالک ہو گیا جو اس کی ملکیت نہ تھیں وَ هَكَذَا جَزَاءُ۔ ان تمام صورتوں میں ہم سابقہ حالت کو تسلیم کریں گے الا یہ کہ دوسری صورت کا علم دلیل کی بنا پر حاصل ہو جائے؟

اس قاعدہ کے تحت ہر چیز اپنی اصل پر قائم رہے گی یہاں تک کہ اس کا خلاف ثابت ہو جائے یا اس کی حالت میں تبدیلی پیدا ہو جائے مثلاً اس کے ایک خاص وصف کی بنا پر اسے ایک حکم دیا جاتا تھا وہ وصف جب تبدیل ہو جائے گا تو دوسرے وصف کی بنا پر اس پر نیا حکم عائد کیا جائے گا۔ اس صورت میں نام کے بدل جانے سے حکم بھی بلاشبہ تبدیل ہو جائے گا۔ مثلاً شرابِ سرکہ میں بدل جائے یا اسے تبدیل کر دیا جائے تو اس کا حکم بھی بدل جائے گا۔ کیوں کہ حرام صرف شراب ہے۔ ظاہر ہے کہ سرکہ شراب سے ایک الگ چیز ہے۔ یا مثال کے طور پر گندگی جب مٹی کی صورت اختیار کرے تو اس کا حکم سا قح ہو جائے گا۔ اسی طرح خنزیر کا درودھ شراب یا مردار جیہ اُسے مرغیاں کھائیں یا بکری کا پھو خنزیر کا درودھ پی لے تو ان اشیاء کی حرمت باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ اب مردار درودھ اور شراب کا نام باقی نہیں رہا اور جیہ محرمات کا نام وہ نہیں رہا تو ان کی حرمت بھی باقی نہیں رہے گی۔ اب جو شخص انہیں حرام ٹھہرائے گا وہ بعینہ اس آدمی کی طرح ہو گا جو محرمات کو حلال قرار دیتا ہو۔ قطعی طور پر دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں حدود اللہ سے تجاؤز کرنے والے ہوں گے۔ اور جو اللہ کی حدود کو پھاند جاتا ہے۔ وہ اپنی ہی جان پر ظلم کا تاب ہے۔

خلاصہ کلام کسی چیز کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب نص کی بنا پر اس میں تبدیلی پیدا ہو یا اس کی حالت میں تغیر آجائے۔ حالت کے بدل جانے سے اس کا نام وہ نہیں رہے گا۔ اور وہ دوسری نص کے عموم میں داخل ہو جائے گی۔

اس حرم استصحاب سے وجوب

استصحاب سے وجوب اخذ و احتجاج کے دلائل :- اخذ و احتجاج کے دلائل بیان

کرتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

”ہر مومن و کافر اس بات کا زندہ گواہ ہے کہ ہمارے نبی کریم یہ دین ہمارے پاس لائے۔ آپ نے صاف الفاظ میں فرمایا کہ آپ آخری نبی اور خاتم المرسلین ہیں۔ آپ کا دین ہر زندہ شخص کے لئے واجب الاطاعت ہے اور ان تمام انسانوں کے لئے جو تا قیام قیامت اس کائنات ارضی پر پیدا ہوں گے۔ لہذا یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ تغیر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی دین اسلام پر اثر انداز نہیں ہو سکتی بلکہ بجز اس صورت کے کہ کسی نص سے معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم کسی خاص زمان و مکان یا حالت میں واجب ہے۔ یا واجب نہیں ہے اور اس کا حکم منتقل ہو چکا ہے۔ اندر ہی صورت وہ حکم اسی زمان و مکان اور حالت میں محدود و مقید ہو گا۔“

الغرض استدلال کا دار و مدار وجوداً و عدماً نص پر ہے۔ اگر نص موجود ہوگی تو حکم بھی پایا جائے گا اور باقی رہے گا۔ نص کے مفقود ہونے سے حکم کی بھی نفی ہو جائے گی اور اس صورت میں کسی سابقہ نص پر عمل کیا جائے گا۔ اگر سابقہ کوئی نص موجود نہ ہو تو اس عام حکم شرعی کی اطاعت کی جائے گی جہاں آیت کریمہ میں مذکور ہے۔

دار در تیارے لئے زمین میں ٹھکانہ اور  
ایک وقت تک فائدہ اٹھانا ہے

وَلَكُمْ فِي الْأَنْبِيَاءِ مَثَلَةٌ لِمَنْ هُوَ غَافِلٌ

ایضاً - ۳۶

اس آیت میں اباحت کا حکم دیا گیا ہے لہذا یہ کہ ممانعت یا فریضیت کی کوئی دلیل آجائے۔

ابن حزم صحیح احوال میں استصحاب سے احتجاج

استصحاب سے جمع احوال میں احتجاج کرتے ہیں اور احضات اور مالکیہ کی طرح یہ

لے تغیر احوال سے عمر و عہد اور لوگوں کے حالات کی تبدیلی مراد ہے کسی چیز کی ذاتی تبدیلی مراد نہیں۔

لے حوالہ مذکور

نہیں کہتے کہ استصحاب سے کسی شخص کے نقصانات کا ازالہ کیا جا سکتا ہے، مگر اس سے حقوق کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک استصحاب سے حقوق ثابتہ برقرار تو رکھے جاسکتے ہیں مگر بلا دلیل استصحاب سے حقوق کو زائل نہیں کیا جاسکتا۔ نہ اس سے غیر ثابت شدہ حقوق کا اثبات ہوتا ہے۔ وہ اس کی مثال میں مفقود کا ذکر کرتے ہیں یعنی جو شخص کہیں چلا جائے اور اس کی زندگی اور موت کا پتا نہ چلتا ہو۔ اخذات کہتے ہیں کہ وہ اپنے مال پر قابض رہے گا اور اس کی موت کا فیصلہ صادر کرنے سے قبل اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی جب اس کی موت کا فیصلہ صادر کیا جائے گا تو جو وارث اس وقت موجود ہوں گے اس کے ترکہ سے ورثہ پائیں گے۔ کم شدگی کے وقت جو وارث موجود تھے ان کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا البتہ مفقود موت کا فیصلہ صادر کرنے سے قبل اپنے اقارب کا وارث نہیں ہو سکے گا۔ جب اس کا کوئی رشتہ دار فوت ہوگا تو مفقود اس کا ورثہ نہیں پائے گا اور اسے اس وقت بھی ورثہ نہ پانے کی بنا پر مردہ تصور کیا جائے گا۔ اگرچہ اس کی کم شدگی اور اس کی موت کا حکم صادر کرنے میں صرف بیس سال کا وقف پایا جاتا ہو۔ حنفیہ کے اس قول کا کہ استصحاب دفع حقوق کے لئے حجت ہے مگر اثبات حقوق کے لئے حجت نہیں۔ یہی مطلوبہ مقصود ہے۔

شذائے مخالفہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ استصحاب بہ یک وقت اثبات و دفع دونوں کے لئے حجت ہے۔ یعنی اس کی بنا پر حقوق ثابتہ کو برقرار بھی رکھا جاسکتا ہے۔ اور اس سے جدید حقوق کا اثبات بھی ہوتا ہے جو قبل ازیں ثابت نہ ہوں کیوں کہ ان کے سبب کی بقاء فرض کرنی گئی ہے۔

ابن حزم اس مسئلہ میں دیگر ظاہری فقہاء کے ہمنوا ہیں کہ دیگر نظریات پر نقد و جمع۔ استصحاب سے بقا کا حکم اپنی مکمل صورت میں پایا جاتا ہے اور دفع اثبات میں کوئی فرق سرے سے موجود ہی نہیں۔

ابن حزم مندرجہ ذیل قواعد کو استصحاب کے نظریہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

۱۔ جو بات یقین کامل کی روشنی میں ثابت ہوئی ہو اس کا ازالہ بھی کسی ایسی چیز سے ہوگا جو یقین میں اس کی شبیہ و تشبیہ ہو۔ مثلاً جس شخص نے دس نوکیا ہرا ہوا درودہ تردکا شکار ہوا ہوتا ہے کہ اس کا دھوٹا ٹٹ گیا تو اس طرح اس کا دھوٹا ٹٹے گا نہیں بلکہ وہ باؤٹو

رہنے کا اور اسی دھڑے نما زاد کرے گا جس شخص کو شک ومانگہ ہو کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اسے طلاق نہیں ہوگی کیوں کہ نکاح ایک یقینی امر ہے اور اس کا ازالہ یقینی طلاق سے ہو، ہو سکے گا۔ اسی طرح جو شخص اپنی کسی بیوی کو طلاق دے دے اور اسے یاد نہ رہے کہ کسے طلاق دی۔ پھر وہ شک میں مبتلا ہو کہ کس عورت کو طلاق دی اندر میں سررت کسی عورت پر بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ مالیکہ اس کے خلاف ہیں۔

ابن حزم مالیکہ پر بڑی کڑھی تنقید کرتے ہیں۔ مالیکہ کا قول ہے کہ وضو میں شک پیدا ہوجانے سے وضو باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مطلقہ کے بارے میں شک کا رد و نما ہونا جب اسے یقین ہو کہ اس نے کسی عورت کو طلاق فرزدی ہے۔ ان عورتوں پر طلاق واقع ہونے کا موجب ہے۔ ابن حزم طلاق کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں:-

”طلاق دینے والے کو یہ معلوم نہیں کہ اس نے کسے طلاق دی۔ اندر میں صورت طلاق واقع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احضات اور مالیکہ نے ظن کی بناء پر ایک حکم جاری کر دیا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک ورنوں اس سے روکتے ہیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر انہوں نے ایک ایسے بالہل امر کا فتویٰ دیا جس کا بطلان یقینی و قطعی ہے اور اس آدمی کی ان عورتوں کو بھی حرام ٹھہرایا جو بلاشبہ حلال ہیں اور اس نے ان کو طلاق نہیں دی۔ مزید براں انہوں نے ایک یقینی حرام کو عوام اناس کے لئے حلال کر دیا۔ جن عورتوں کو اس نے طلاق نہ دی تھی وہ ان کے متعلق یہ فتویٰ دے رہے ہیں کہ وہ لوگوں کے لئے حلال ہیں اور لوگوں سے ان کا نکاح کر سکتے ہیں۔ اگر اس مسئلہ کو لوہی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جب کوئی قاتل یا زانی لوگوں میں گھس جائے اور اس کا پتہ نہ چل سکے تو سب لوگوں کو مرت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر جس شہر میں کوئی قاتل عمد موجود ہو اور بعینہ اس کا پتہ نہ چلتا ہو تو حملہ اہل شہر کو ترتیب کر دیا جائے اور اگر چور کا پتہ نہ چلے تو سب کے ہاتھ کاٹ دئے جائیں جب حرام کھانا سب میں ملایا جاتا ہو اور اس کا سراغ نہ ملے تو سب قسم کے کھانوں کی مرت کا فتویٰ دے دیا جائے اور پھر اسی بناء پر خطہ راضی کی ہر شادی شدہ عورت اور مرد کو اس بناء پر نگسار کر دیا جائے کہ ان میں سے کسی نہ کسی نے ضرور زنا کیا ہو گا۔ اسی طرح جس شخص نے اپنے مال میں سے کچھ صدقہ دیا اور اسے یاد نہ رہا کہ صدقہ کی مقدار



کیا تھی تو وہ سبھی مال کو صدقہ کے طور پر دے دے۔ اس کی مثالیں لاتعداد ہیں اب اس نظریہ کا فساد و بطلان اس وضاحت و صراحت کے ساتھ اجاگر ہو گیا کہ اس میں کوئی شبہ ہی باقی نہیں رہا۔

مالکیہ و ضو کے مسئلہ میں ابن حزم کے اعتراض کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ مالکیہ کی نگاہ میں استصحاب کی بناء پر احکام ثابتہ پر قرار رہتے ہیں۔ البتہ جدید احکام کے اثبات میں ان احکام کی بقا و معتبر نہیں۔ اندر میں صورت، نماز کا اعادہ کیا جائے گا کیوں کہ نماز کے لئے یقینی وضو کی ضرورت ہے۔ مگر سابق بقا و معتبر میں شبہ لاحق ہو چکا ہے۔ نماز کی ادائیگی ایسے وقت سے ہوتی ہے جو شبہات سے پاک ہو ایسے وقت سے نماز داہنیں ہوتی جس کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو۔ مالکیہ طلاق کے مسئلہ میں ابن حزم کے اعتراض کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ شرمگاہوں میں اصل حرمت ہے جب تک کہ ان کی حلت کسی دلیل سے ثابت نہ ہو جائے۔ جب طلاق دینے والے کو طلاق کا یقین ہے مگر اس امر میں شک ہے کہ طلاق کسی کو دی لہذا ان میں سے ہر عورت کے نکاح کا باقی رہنا مشتبہ ہو جائے گا۔ بنا بریں ان میں سے کوئی بھی حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ جو چیز یقینی طور پر حرام ہو اس کی حرمت یقینی نکاح سے زائل ہو سکے گی۔ مگر اس سے ابن حزم کا اعتراض دور نہیں ہوتا کیوں کہ ان میں سے ہر عورت کا نکاح یقینی تھا۔ اس کا زوال بھی یقین ہی سے ہو گا۔ نیز یہ کہ اگر ہم اس شخص اور اس کی بیویوں کے درمیان تفریق کر دیں تو ان میں بعض خاوندوں کے لئے حلال ہوں گی، البتہ زوجیت کے بقا و معتبر میں شبہ ضرور باقی رہے گا۔ مالکیہ اگرچہ طلاق دینے والے کی نسبت سے ان کے حلال ہونے میں احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہیں مگر نئے ازواج کے لئے حلت میں احتیاط نہیں کرتے۔ بجز اس کے کہ یہ کہا جائے ان عورتوں کو طلاق تو ہو جائے گی مگر وہ کسی دوسرے خاوند سے نکاح کرنے کی مجاز نہیں۔ اور یہ کوئی بھی نہیں کہتا اور نہ ہی یہ بات قرین عقل و دانش ہے۔

ابن حزم نے مالکیہ کے قول سے جو نتائج برآمد کئے اور ان کو مورد الزام ٹھہرایا، کہ اس سے ان تمام لوگوں کو قتل کرنا جائز ٹھہرے گا۔ جن میں کوئی غیر عورت شامل گھل مل جائے۔

علاوہ ازیں یہ اعتراضات دراصل ان پروردگار نہیں ہوتے۔ کیوں کہ ان عورتوں پر طلاق واقع ہوتے کا باعث، و موجب احتیاط ہے اور احتیاط کی بنا پر ایسے امور کو مباح قرار نہیں دیا جاسکتا جو بنا بریقین حلال ہوسکتے ہوں اور شہ کے باعث ساقط ہو جاتے ہوں۔ ظاہر ہے کہ طلاق اور قاتل کو جرم قتل میں تہ تیغ کرنا یہ دونوں یکساں نہیں۔ زنا کی حد بھی جداگانہ نوعیت کی چیز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شبہ ہوتے ہوئے ان امور کی صحت ثابت نہیں ہوتی اور یہ ایسے یقین سے بروٹے کا داتے ہیں جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ البتہ طلاق شہ کے ہوتے ہوئے بھی واقع ہو جاتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات احتیاط کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ شک کی موجودگی میں بھی اسے ثابت کر دیا جائے۔

خلاصہ کلام ابن حزم نے مالکیہ کو جن اعتراضات کی آماجگاہ بنایا ہے ان میں سے بعض ان پروردگار ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔

استصحاب پر مبنی مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس چیز کی صحت ثابت ہو جائے وہ بلا دلیل، زائل نہ ہوگی۔ یادہ ایسے امر کی بنا پر زائل نہ ہوگی۔

جس سے اس کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جائے۔ مثلاً نجاست جب پانی میں یا کسی پاکیزہ سیال چیز میں گر جائے تو وہ چیز اس وقت تک ناپاک نہ ہوگی جب تک اس کی صفت تبدیل نہ ہو جائے۔ اگر صفت تبدیل نہ ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگی۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں:-

ہر سیال چیز پر پانی ہو، زیتون ہو، گھی ہو، عرق گلاب یا شہد یا شوربا اور کوئی خوشبودار چیز ہو جب اس میں کوئی نجس یا حرام چیز گر جائے جس سے اعتراض دردی ہو یا مضر مار جا پڑے اور اس کے گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بو میں تبدیلی پیدا نہ ہو تو اس سیال چیز کا کھانا، پینا اور استعمال کرنا حلال ہے اس سے وضو اور غسل کرنا بھی روا ہے۔ اگر وہ فروختی چیز ہو تو اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس بات کی کوئی پردہ نہیں کہ وہ نجاست، بظاہر نظر آتی ہو البتہ اگر کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کر دے تو اس سے وضو یا غسل کرنا حرام ہے وہ غسل فرضی ہو یا نہ ہو۔ اگر دراصل پانی دستیاب نہ ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے

مگر اس پانی کا پینا اس کے لئے اور اوروں کے لئے حلال ہے۔  
 ہم دیکھتے ہیں کہ جس پانی میں نجاست، گرہا ہے، ابن حزم اس کی نجاست کا فتویٰ تبوی  
 دیتے ہیں جب اس میں دونوں میں سے ایک بارت پیدا ہو جائے۔  
 ۱۔ اس کا رنگ، وضعت یا بو تبدیل ہو جائے۔

۲۔ کوئی نقص وارد ہو جو اسے نجس قرار دینا ہو۔ مثلاً ریشہ میں آیا ہے کہ کھڑے پانی میں بول  
 کر کے پھر اس سے وضو نہ کیا جائے۔

نجاست کے مسئلہ میں ابن حزم نے بڑے عجیب و غریب خیالات کا اظہار کیا ہے جن کی طرف  
 ہم اشارہ کریں گے

نظریۃ استصحاب پر ابن حزم نے جن مسائل  
 معاملات بیع و شرا و نظریۃ استصحاب کی بنا دکھی ہے ان میں بیع و شرا کا یہ مسئلہ بھی ہے

کہ بدون نقص کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی چنانچہ ہر عقد اور شرط جس میں اس کا نام اور  
 لوازمات کی مراحت نہ پائی جاتی ہو وہ عاقد پر لازم نہیں کیوں کہ اصل عدم الزام ہے۔ لہذا وہ  
 میں سے کسی عاقد (بیع شرا کا معاملہ کرنے والا) کا حق دوسرے پر جبراً لازم ہوتا ہے جب  
 شرع اسے لازم ٹھہراتی ہو۔ شریعت کی بنا پر ہی ایک عاقد کے حقوق دوسرے پر ثابت  
 ہوتے ہیں۔ ورنہ اصل یہ ہے کہ آدمی ان واجبات سے بری الذمہ ہوتا ہے۔ لہذا استصحاب  
 المال کا مستضایہ ہے کہ یہ اصل (واجبات سے براءت) اس وقت تک باقی رہے گی جب  
 تک نص اس سے نکلنے کو واجب قرار نہ دے۔ جب ابن حزم سے کہا گیا کہ معاملات میں واجبات  
 کا التزام آدمی خود اپنے ذمہ لیتا ہے۔ اور اس کی بنا پر وہ برأت اھلیہ سے نکل جاتا ہے تو  
 انہوں نے اس کا جواب دیا کہ خود لازم ٹھہرانے سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی اور نہ یہ دلیل  
 الزام واجبات ہے۔ بلکہ معاملات کے نتائج کا التزام عبادات کے لازم ٹھہرانے کی مانند ہے  
 کوئی شخص اگر کسی عبادت کو اپنے اوپر لازم کرے تو وہ لازم نہیں ہو جاتی۔ مثلاً کوئی چھٹی ناز کو اپنے اوپر  
 فرض قرار دے لے تو وہ فرض نہ ہوگی۔ اسی طرح کوئی شخص اگر شام کے منشا کے علاوہ کسی  
 شرط یا عتدہ کا التزام کرے تو وہ نائد عبادت کے التزام کی طرح ہے جو اپنے اوپر لازم کرنے سے

لازم نہیں ہوتی :-

ابن حزم فرماتے ہیں :-

”ہم ان سے دریافت کریں گے کہ اگر کوئی شخص چھٹی ناز کو اپنے اوپر لازم کرے  
یگر کے علاوہ کسی اور مقام کا حج کرنے لگے یا ایام حج کے علاوہ وہ حج کا سفر  
اختیار کرے تو یہ حدود اللہ سے تجاوز کرنا اور خروج عن الدین ہو گا جو ان میں  
تفریق پیدا کرتا ہے وہ باطل کا قائل ہے۔“

استصحاب کے نتائج و حواقب ابن حزم کی نگاہ میں :- دیکھتے ہیں کہ بعض حالات میں  
ابن حزم نے اس کے دائرہ کو بڑی حد تک محدود کر دیا ہے۔ مثلاً ان کا یہ قول کہ ہر شرط  
باطل ہے الا یہ کہ شارع کی کسی دلیل سے اس کا لزوم ثابت ہو یا اس پر اجماع منعقد  
ہوا ہو۔ اگر نص و اجماع میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو لزوم کا کوئی امکان نہیں۔ جو شرط کتاب اللہ  
میں موجود نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے، اگرچہ سوشل ہو۔ اس طرح ہر مسلمان واجبات سے بناوہ  
براءتِ اصلیہ پاک ہے۔ بجز اس کے کہ اس کے اختیار کردہ عقد یا شرط کی بناوہ نص سے وہ  
حق اس پر لازم ٹھہرے۔

نظریہ استصحاب کا فائدہ یہ ہوا کہ بہت سے مسائل میں اجتہاد کا دروازہ کھل گیا  
مزید برآں یہ وسعت کے اسباب میں سے ہے اور دین اسلام میں صعوبت و دقت  
کا موجب نہیں۔

ابن حزم نے نظریہ استصحاب کے پیش نظر بعض ایسے مسائل کا استخراج کیا ہے۔  
جن کی توقع نہ تھی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ سب حیوانات کا پچا ہوا پانی پیاں تک کہ خنزیر کا بھی  
پاک ہے۔ کتے کے سوا دوسرا کوئی حیوان مستثنیٰ نہیں۔ کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو  
سات مرتبہ دھونے کی ضرورت ہے۔ ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ پاک کرنا ضروری  
ہے۔ ابن حزم کے نزدیک رضو اور غسل کا استعمال شدہ پانی بھی پاک ہے اور اسے ایک دو  
یا تین دفعہ استعمال کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ وہ اصل کے اعتبار سے طہرا اور مطہر ہے۔ اور اصل سے

لے الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۱۲۷۔

نکلنے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ ہم فروعاً فقہیہ کے نمونے ذکر کرتے وقت بتائیں گے کہ استفحاً کی بنا پر ہیبت سے جدید احکام کا دروازہ کھل گیا۔

یہ ہیں وہ دلائل اور ان کے نتائج جن پر ابن حزم فقہاء کے ذکر کردہ دلائل اور ابن حزم اور دیگر ظاہری فقہاء نے اعتقاد کیا ہے۔ یہ دلائل نص و جماع اور دلیل پر مشتمل ہیں جو نص و جماع سے پیدا شدہ ہے۔ دلیل کو اس کے اجزاء میں سے کسی جزو کی بنا پر بھی قیاس سے تعبیر نہیں کر سکتے بیان تک کہ اس کی پہلی قسم بھی قیاس میں داخل نہیں۔ یہ وہی ہے جسے علماء اصول دلائل النص ثوری الخطاب یا مفہوم موافق کے ناموں سے یاد کرتے ہیں۔ اب ہم بیان کریں گے کہ ابن حزم فقہاء کے ذکر کردہ اور معتمد علیہا دلائل کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کیوں کہ ابن حزم ان دلائل پر اعتقاد نہیں کرتے بلکہ ان کا ابطال کرتے، ان کے خلاف اعلان حرب دہیکار کرتے اور ان پر عمل پیرا ہونے کو احتجاج بالرای قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ رائے کا شریعت سے کوئی علاقہ نہیں۔ شریعت نام ہے کتاب و سنت اور ایسے جماع کی پیروی کا جو کتاب و سنت کے ساتھ متصل اور پیوستہ ہو۔ چنانچہ ہم اس سلسلہ کلام کا آغاز کرتے ہیں۔

## فقہ میں اجتہاد بالرئی کا مقام اور ابن حزم

ابن حزم کا نزدیکہ نگاہ یہ ہے کہ رائے کا دین اسلام میں اجتہاد بالرئی کا مقام :- کے ساتھ کوئی علاقہ نہیں۔ لیکن کسی شخص کے لئے موزوں نہیں کہ اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور پھر اس امر کا دعویٰ دے کہ یہ خدا کا حکم ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ جو شخص اپنی رائے سے کوئی بات کہتا ہے وہ خدا پر افتراء پر دازی کرتا ہے۔

ابن حزم جب اجتہاد بالرئی کی نفی کرنے میں توجہ استنباط باقیاس، استحسان، مصالح، مرسلاہ اور ذرائع کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔ نصوص میں استخراجِ علل کے لئے غور و فکر کیا جاتا ہے۔ اس کا سلسلہ بھی مسدود ہو جاتا ہے اور اس طرح تعلیل کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ تعلیل انہیں میں سے علت کا استخراج، رائے کی اساس ہے۔ ابن حزم کے نزدیک سب نصوص تبیدی ہیں اور ان کے ظاہری مفہوم کو کسی حالت میں بھی ترک نہیں کیا جا سکتا یہاں تک کہ مفہوم مخالف بھی ان کے میاں معتبر نہیں۔ وہ صرف نصوص سے احتجاج کرتے ہیں اور ان کے ظاہری مفہوم سے تجاوز نہیں کرتے۔

ابن حزم کتاب و سنت اور اجماع کے علاوہ تمام فقہی مصادر کو رد کر دیتے ہیں اور کسی کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ رائے کو کسی صورت میں بھی حجت نہیں مانتے ہم ادلایہ بیان کریں گے کہ رائے کی نفی و ابطال میں ان کا اعتماد کس بات پر ہے اور ثانیاً ان کے ابطال قیاس، استحسان، مبداء المصالح اور سائر الذرائع پر روشنی ڈالیں گے۔

ابن حزم مختصراً رائے کا ابطال کرتے ہوئے  
ابطال الرئی کے دلائل :- فرماتے ہیں :-

کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ رائے کی بنا پر کوئی حکم صادر کرے  
پھر کتاب و سنت اور اقوال صحابہ سے اس کے دلائل ذکر کرتے ہیں تاکہ اقوال صحابہ

کوماننے والوں پر حجت قائم کر سکیں۔

قرآنی دلائل :- قرآن کی دلیل یہ ہے۔ ارشادِ ربّانی ہے۔

۱- مَا فَتَوَّعَلْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ  
(الانعام ۳۸) ہم نے کتاب میں کوئی کمی باقی نہیں  
چھوڑی

یہ آیت اس حقیقت کو اجاگر کرتی ہے کہ قرآن میں شریعت کی ہر چیز کو واضح کر دیا گیا ہے  
لہذا اس پر اضافہ کرنا راجح نہیں۔  
دوسری جگہ فرمایا :-

۲- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ  
اے ایمان والو! اللہ رسول اور اصحاب الامر  
کی اطاعت کیجئے۔  
(النساء ۵۹)

اس آیت کو ہمہ میں تمام شرعی مصادر کو شمار کیا گیا ہے اور یہ کتاب دستِ اجماع  
ہیں۔ جب اختلاف رونما ہوگا تو صرف کتاب دست کی طرف رجوع کریں گے  
نہ کسی اور چیز کی طرف۔ اگر دین میں رائے کا بھی کوئی دخل ہوتا تو اس کی وضاحت کوئی  
جاتی۔ حدیث کے دلائل یہ ہیں :-

دلائل حدیث :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

۱- علم لوگوں کے سینوں سے چھینا نہیں جائے گا البتہ علماء کی موت کے باعث علم کو  
کھینچ لیا جائے گا۔ جب دنیا میں عالم نہ ہوں گے تو جاہل لوگوں کو سردار بنا لیا جائے گا  
جو رائے سے فتویٰ دیں گے وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو گمراہ کریں گے۔  
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رائے موجب منکالت ہے۔ اور اس کا فہم رائے دست  
ہوگا جب کتاب دست کا علم سینوں سے کھینچ لیا جائے گا۔

حضرت عبداللہ بن عمرو ابن العاص کا قول بھی اس حدیث کا موید ہے۔  
فرماتے ہیں :-

۲- بنو اسرائیل کے حالات درست رہے یہاں تک کہ ان میں لونڈیوں کی اولاد پران  
چڑھی اور وہ رائے سے فیصلہ کرنے لگے۔ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا۔



اقوال صحابہ ۱۔ ابن حزم احوال صحابہ سے اس لئے احتجاج کرتے ہیں تاکہ رائے سے احتجاج کرنے والوں پر حجت قائم کر سکیں۔ ان میں سے بعض تو قیاس ہی میں محدود و محدود رہتے ہیں اور اس سے آگے نہیں بڑھتے۔ مثلاً امام شافعی۔ بعض نے قیاس اور غیر قیاس میں وسعت پیدا کر دی ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں صحابہ کے متعدد اقوال و اقرار ذکر کرتے ہیں۔ حضرت عمرؓ ارشاد فرماتے ہیں:-

۱۔ ”ذین میں اپنی رائے کو تہتم کیجئے“ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں:-

۲۔ ”صحابہ الہدایٰ سے بچتے رہئے۔ کیوں کہ وہ احادیث کے دشمن ہیں“  
حضرت عمرؓ کا ارشاد گرامی ہے:-

۳۔ ”اے لوگو! نبی کریمؐ کی رائے صاحب تھی کیوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کی رہنمائی فرماتے تھے۔ ہماری رائے فظن و تعلق پر مبنی ہے!“

حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے ہیں:-

۴۔ ”جب میں تمنا کرتے ہیں اپنی رائے سے کام لوں یا جلنے بغیر کوئی بات کہوں تو کونسی زمین میرا بوجھ اٹھائے گی اور کونسا آسمان مجھ پر سایہ لگن ہوگا۔“

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:-

۵۔ ”اگر دین کا مدار دامنِ حصار رائے پر ہوتا تو موزہ کی پخیلی جانب مسح کرنا اس کی بالائی جانب سے بہتر ہوتا۔ میں نے خود دیکھا تھا کہ آنحضرتؐ موزہ کی بالائی جانب پر مسح فرمایا کرتے تھے۔“

ابن حزم اس طرح احوال صحابہ بیان کئے جاتے ہیں:-

علماء ان دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ رائے کے مطابق فتویٰ دینا اس موقع پر ممنوع ہے۔ جب نص موجود ہو۔ جن لوگوں کی طرف رائے کے مطابق فتویٰ دینا منسوب ہے۔ یہ اس وقت ہے جب نص نہ پائی جاتی ہو علاوہ ازیں ابن حزم کے ذکر کردہ بعض اقوال ان کے لئے حجت نہیں ہیں۔ مثلاً حضرت علیؓ نے مسح الخفیئین کے مسئلہ میں جو رائے کی مذمت فرمائی۔ وہ اس لئے ہے کہ موزہ کی پخیلی جانب مسح کرنا معارض نص ہے۔ اس بات پر علماء

کا اتفاق ہے کہ نص کی موجودگی میں رائے کی کوئی ضرورت نہیں۔ رائے پر وہاں عمل کیا جاتا ہے۔ جہاں نص موجود نہ ہو۔

ابن حزم مذکورہ صدر مثبت جواز استدلال بالرائی کے دلائل اور ان کا ابطال :- دلائل پر ہی اکتفا نہیں کرتے

بلکہ استدلال بالرائی کے جواز پر فقہاء کے بیان کردہ دلائل کی خوب خوب تردید کرتے ہیں۔ استدلال بالقیاس کے جواز میں عموماً تین دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

پہلی دلیل، آیت قرآنی مثلاً **فَاَعْتَبْهُ ذَايَا اُولٰٓئِكَ بَصٰٓرًا (المحسو ۱۲)**

دوسری دلیل، حضرت معاذ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ جب وہ کسی مسئلہ کا حل کتاب و سنت میں نہیں پائیں گے تو اپنی رائے سے اجتہاد کریں گے۔ آنحضرت نے خاموش رہ کر اس پر پھر تصدیق ثبت فرمادی۔

تیسری دلیل، حضرت عمر نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط میں لکھا۔

”انشاء و امثال کو مہچان اور بعض امور کو بعض پر قیاس کر“

جہاں تک آیات قرآنیہ کا تعلق ہے ان سے استدلال بالرائی کا جواز سلسلہ ثابت

نہیں ہوتا۔ اب یہ دونوں اقوال باقی رہے جو فقہ کی بھی کتب میں مذکور و منقول ہیں۔ ہم دیکھنا چاہتے ہیں کہ ابن حزم ان کا کیا جواب دیتے ہیں۔ تحقیق کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم نے ان دونوں آثاب سے انکار کر کے بڑی جرأت سے کام لیا ہے پھر پہلے قول کی صحت فرض کر کے اس کی تائید کی اور اس طرح مسلکی تعصب کی بنا پر اپنے ظاہری مسلک سے نکل گئے۔

ابن حزم کا قول ہے کہ حدیث معاذ صحیح نہیں صحیح حدیث معاذ پر نقد و نظر :- میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے :-

”عمر بن حارث حمص میں اصحاب معاذ کی ایک جماعت سے روایت

کرتے ہیں کہ جب بنی کریم نے حضرت معاذ کو مین بھیجا تو فرمایا معاذ! آپ فیصلہ

کیوں کر کریں گے؟ عرض کیا کتاب اللہ کی روشنی میں۔

”فرمایا، اگر اس مسئلہ کا حل کتاب اللہ میں نہ ملتا ہو، حضرت معاذ نے عرض کیا

سنت رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا“

آپ نے مزید فرمایا، اگر اس کا ذکر کتاب رسنت دونوں میں نہ ملتا ہو تو چھپر کیا کریں گے؟

حضرت معاذ نے جواباً کہا صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے مطابق فیصلہ کروں گا۔  
آپ نے فرمایا اگر وہ مشہور کتاب رسنت میں مذکور نہ ہو نہ صالحین نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا ہو تو چھپر کیا کریں گے؟

حضرت معاذ نے کہا میں اپنی رائے سے کام لوں گا اور اس میں کوتاہی نہیں کروں گا  
ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ مقدمہ چھپر حق کی پیروی کروں گا۔  
ایک روایت میں صالحین کا ذکر نہیں ہے۔

یہ ہے حدیث معاذ بن حزم ابن حزم اس ضمن میں فرماتے ہیں،  
"حدیث معاذ ساقط الاحجاج ہے کیوں کہ وہ صرف عارض بن عمرو کی سند سے مذکور ہے۔ عارض مجہول ہے اور کوئی نہیں جانتا کہ وہ کون ہے؟"

ابن حزم اپنے مخصوص تیز ذہن لہجہ میں حدیث معاذ کو صرف ساقط الاحجاج قرار دینے پر ہی بس نہیں کرتے بلکہ اس کی دو تادیلیں کرتے ہیں:-

پہلی تاویل "أَجْتَهَدُ بِرَأْيِي" کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کو معلوم کرنے کے لئے مشورہ کروں گا۔ وہ اس کی تائید میں سیفان بن عیینہ کا قول پیش کرتے ہیں کہ اجتہاد الرأی سے ملو اہل علم کا مشورہ ہے نہ کہ اپنی رائے سے فتویٰ دینا۔ اس ضمن میں میری (مصنف کی) رائے یہ ہے کہ ظاہر الفاظ سے یہ مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ سیاق و سباق بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ وہ (معاذ) اپنی رائے پر اعتماد کریں گے اور اس پر اپنی پوری کاوش صرف کریں گے۔ جہد و سعی کا کوئی دقیقہ فریادگذاشت نہیں کریں گے۔

دوسری تاویل: دوسری تادیل کا ذکر ابن حزم ان الفاظ میں کرتے ہیں:-  
"اگر حدیث معاذ کی صحت فرض کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ میں کتاب و سنت سے حق تلاش کرنے میں جہد و سعی سے کام لوں گا اور اس کی تلاش میں سرگرم عمل رہوں گا۔"

آپ دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ایسا جلیل القدر امام اہل ظاہر حدیث کی بعید از کار تاویل کر کے اسے ظاہری مفہوم سے نکال رہا ہے۔ سیاق و سباق سے بھی اس مفہوم کی تائید نہیں ہوتی۔ کیوں کہ مقصود کلام یہ ہے کہ پیش آمدہ حادثہ کے بارے میں بعد از سعی بسیار کتاب و سنت میں انہیں کوئی چیز نہیں ملی۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ سال ہا سال تک مصروف طلب و تلاش رہیں گے۔ اس کا یہاں کوئی ذکر نہیں۔ اور یوں بھی اس سے دیگر حقوق ضائع ہو جاتے ہیں اور ان کا عمل ہونا لازم آتا ہے۔ اگر مفہوم کلام یہی ہے کہ میں حدیث کی طلب و تحقیق میں انتہائی جہد و سعی سے کام لوں گا تو اَجْتَهِدُ بِرَأْفَةٍ میں راہی (میری رائے) کا لفظ بیکار ہو کر رہ جائے گا اور اس کا کوئی مطلب ہی نہ ہوگا۔ اس کا مفہوم اسی صورت میں صحیح طور پر ادا ہوگا۔ جب وہ ذاتی فکر و نظر سے اس مسئلہ کا حل تلاش کریں۔

حدیث معاذ کی صحت با عدم صحیحیت :- ہم اس بات کو فراموش نہیں کر سکتے کہ ابن حزم نے حدیث معاذ کو اس بنا پر مورد طعن بنایا

ہے کہ یہ حارث بن عمر سے مروی ہے جو مجہول ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ابن حزم کا یہ طعن کس حد تک صحیح ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ یہ حدیث مشہور اور مستفیض احادیث کا درجہ رکھتی ہے اور علماء کے مابین عام طور سے اسے سند قبول حاصل ہو چکی ہے۔ اب قابل غور بات یہ ہے کہ آیا علماء کے یہاں اس حدیث کی کوئی قابل اعتماد سند موجود ہے۔

علم اصول سے واقفیت رکھنے والے فقہار نے ابن حزم اور ان کے پیش و علماء کے اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ فقیہ ابو بکر الرازی جو بخصاص کے نام سے مشہور ہیں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اپنی کتاب الفصول میں فرماتے ہیں۔

”اگر کہا جائے کہ حدیث معاذ کو روایت کرنے والے ان کے وہ اصحاب ہیں جو مجہول ہیں اور ان کے متعلق کسی کو کچھ علم نہیں۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے حدیث کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ کیوں کہ اصحاب معاذ کی جانب اس حدیث کی نسبت کرنے ہی سے اس کی تائید ہو جاتی ہے۔ اصحاب معاذ وہی ہو سکتے ہیں جو ثقہ ہوں اور صرف انہی سے روایت کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث معاذ علماء میں عام طور سے مقبول و مشہور ہو چکی ہے اور کسی نے بھی اس کے روایت پر نقد و جرح نہیں کی اور نہ اس

کی تردید کی بنا پر

خطیب بغدادی اپنی کتاب "الفقر المتفقہ" میں لکھتے ہیں :-

"حارث بن عمرو کا یہ کہنا کہ وہ اصحاب معاذ کی ایک جماعت سے روایت کرتے ہیں اس بات کی نمائندگی کرتا ہے کہ یہ روایت شہرت پذیر ہو چکی ہے اور اس کے روایت کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حضرت معاذ علم و زہد میں معروف تھے۔ ظاہر ہے کہ آپ کے اصحاب بھی بڑے ویندار اور عابد و زاہد اور ثقہ ہوں گے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ عبادہ بن مسعود نے یہ حدیث عبد الرحمن بن عوف سے روایت کی اندازہ نہیں ہے حضرت معاذ سے اخذ کی۔ یہ سند متصل ہے اور اس کے سبب راوی ثقہ ہیں۔ مزید برآں حدیث معاذ کو قبولیت عامہ کا شرف حاصل ہو چکا ہے۔ اور سب علماء اس سے احتجاج کرتے ہیں۔ یہ امر اس حدیث کی صحت کا آئینہ دار ہے۔"

ابوبکر بن العری اپنی کتاب العارضہ میں لکھتے ہیں :-

"اس حدیث میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض اسے صحیح کہتے ہیں اور بعض غیر صحیح۔ میں اس حدیث کی صحت پر اعتقاد رکھتا ہوں۔ کیوں کہ یہ حدیث مشہور ہے اسے شعبہ بن جلیج روایت کرتے ہیں۔ پھر ان سے ائمہ دین اور فقہاء کی ایک جماعت نے یہ حدیث اخذ کی۔ مثلاً یحییٰ بن سعید عبداللہ بن مبارک ابوداؤد طیالسی، شعبہ اس حدیث کو حارث بن عمرو سے روایت کرتے ہیں جو اسی روایت کی بدولت مشہور ہوا مگر اس حدیث کی صحت کی ضمانت کے لئے یہی بات کافی ہے کہ شعبہ جیسا محدث اسے روایت کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث "افزاد" کی قسم میں داخل ہوگی، مگر اس سے حدیث کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ اصحاب معاذ میں سے کوئی بھی مجہول نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا نام عذت کر دیا گیا ہے اس سے ان کا مجہول ہونا لازم نہیں آتا۔ کوئی حدیث مجہول اس وقت ہوتی ہے، جب اس کا راوی

نے عاصیہ البنداز امام کوثری مرحوم سے ام۔

ایک ہو، اوریوں کہا جائے ”حکّ ثنی رَجُلٌ“ یا کہے ”حکّ ثنی اِنْسَانٌ“  
یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اس کے رُداۃ اصحاب معاذ کہلاتے ہیں اور صاحب  
وہی شخص ہوتا ہے جس کو کسی کے ساتھ کچھ خصوصیت ہو۔ پھر اس پر مزید یہ کہ  
اصحاب معاذ کو حص کے شہر کی طرت منسوب کیا گیا ہے۔ امام بخاری جو صحت  
حدیث میں بڑے متشدّد تھے۔ عروہ البارقی کی حدیث کو یوں روایت کرتے ہیں۔  
”میں نے ایک جماعت کو سنا جو سب کے سب عروہ سے روایت کرتے  
تھے۔“

خلاصہ کلام حدیث معاذ پر دو اعتراض وارد کئے  
حدیث معاذ کی توثیق و تائید:- جاتے ہیں:-

- ۱- یہ حدیث حارث بن عمرو سے مروی ہے جو خود بھی مجہول ہے۔
- ۲- وہ چند غیر معروف اصحاب معاذ سے روایت کرتا ہے جو حص میں اقامت پذیر  
تھے۔

اعتراض اول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حارث سے روایت کرنے والے شعبہ بن  
ججاج ہیں جو ایک عظیم محدث اور بڑے ثقہ راوی تھے۔ ظاہر ہے کہ وہ ایک ثقہ راوی ہی  
سے حدیث اخذ کر سکتے تھے۔ حارث کی ثقاہت بیان کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے  
کہ ان سے روایت کرنے والے شعبہ ہیں۔ اذرا کہ ہمارے نزدیک وہ مجہول ہیں تو اس کا  
یہ مطلب نہیں کہ شعبہ بھی ان سے واقف نہ تھے۔ لہذا شعبہ کا ان سے روایت کرنا ہی ان  
کی ثقاہت و نزکیہ کی ضمانت ہے۔

اب رہا دوسرا اعتراض تو اس ضمن میں واضح ہونا چاہئے کہ حارث نے جن سے روایت  
اخذ کی ہے وہ ہرگز مجہول نہیں ہیں۔ وہ اصحاب معاذ کی ایک جماعت ہے جو حص کے شہر  
میں اقامت پذیر تھی۔ اصحاب معاذ ہرنے کے اعتبار سے ان کی روایت قابل قبول ہے  
یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ حضرت معاذ ایسے عابد و زاہد صحابی کی دوستی ناسق و فاجر اور کتاب  
لوگوں کے ساتھ ہو جو قابل اعتماد نہ ہوں۔ اور حضرت معاذ اور اس سے بڑھ کر اخصوؤر پر بھی

افتراء پر دوازی کر سکتے ہوں، ان کے اسماء کے حدیث کرنے کی وجہ اختصار بھی ہو سکتی ہے۔ امام بخاری نے بھی ایسی احادیث سے احتجاج کیا ہے۔

مزید براں یہ حدیث ایک اور طریقہ سے بھی مروی ہے جس کی سند متصل ہے اور اس کے رداۃ سب معدوث ثقا اور غیر مجہول ہیں۔ خطیب بغدادی نے اس سند کا ذکر کیا ہے ہم قبل انہیں خطیب بغدادی کا قول نقل کر چکے ہیں۔ مزید براں اس حدیث کو قبول عام کی سند مل چکی ہے۔ ابن حزم تو اس سے کم درجہ کی احادیث سے بھی احتجاج کرتے ہیں اور حزان کو تسلیم نہیں کرتا اس پر بڑی نلے سے کرتے ہیں۔ انہوں نے حدیث "لَا دَعِيَّةَ لِدَاوُدَ" کو "مُرْسَل" ہونے کے باوجود قبول کر لیا ہے حالانکہ وہ مراسیل سے احتجاج نہیں کرتے۔ قبول کرنے کی وجہ یہ تھی کہ علماء تابعین نے قبل انہیں اس حدیث کو شرف قبول بخشا ہے۔

ہم نے حدیث معاذ کے نقد و تبصرہ میں بڑی طوالت سے کام لیا کیوں کہ یہ حدیث اسند لال بالرائی کا سنگ بنیاد ہے۔ اور نقد کی تمام شاخیں اسی پر مبنی ہیں۔

ابن حزم نے حضرت عمر فاروقؓ کے اس مکتوب کا بھی انکار کیا ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام لکھا۔ اس خط میں قیاس صریح کی طرف دعوت دی گئی تھی اور اس میں ذرا بھڑبھڑ نہیں۔ ابن حزم اس کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

«اس مکتوب کو صرف عبد الملک بن ولید بن معدان اپنے والد سے روایت کرتا ہے اور وہ بالاتفاق ساقط الاعتبار الا احتجاج ہے۔ اس کا والد ثقافت میں اس سے بھی کم درجہ بلکہ ضعیف رداۃ میں وہ ضعیف تر شمار ہوتا ہے»

اگر یہ مکتوب صرف اسی سلسلے سے منقول ہوتا تو بھی ایسے بات تھی مگر یہ عبد الملک کے علاوہ ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔ امام احمد سے ایک اور طریقہ سے روایت کرتے ہیں۔ لہذا ابن حزم کا اس مکتوب کو ایک سلسلہ سند کے اندر محصور کرنا صحیح نہیں۔ اگر وہ یہ بات کہتے کہ ہمیں کسی اور سند کا علم نہیں تو بھی اسے صحیح کہا جاتا مگر قیاس سے تصدیق رکھنے کی بنا پر انہوں نے یہ ٹھکر لکھا۔ باوجودیکہ وہ حدیث بنوی کے زبردست عالم اور جلیل الشان حافظ تھے۔ نہ عبد الملک ساقط الا احتجاج ہے اور نہ اس کا والد اس سے ضعیف تر بلکہ بعض علماء نے اسے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور قولی راجح بھی یہی ہے۔ نلہ ہر ہے کہ جس



راوی کو بعض علماء نے صالح کہا ہے اسے ساتھ الاحتجاج نہیں کہہ سکتے۔

حضرت عمر کا یہ مکتوب گرامی جب نظر داریوں سے منقول ہے تو اس کے قبول کرنے سے چارہ نہ ہوگا۔ اس مکتوب سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق نے وہی جلاست کے باوجود نص کی عدم موجودگی کی صورت میں قیاس کو مباح کہا بلکہ اس سے اندراحتجاج کو! سبب تزار و یاد ارجس مشکوٰۃ میں قاضی اپنا فیصلہ صادر کرے گا اس میں اجماع بھی منعقد نہیں ہوا۔ ظاہر ہے کہ بڑی بڑی حضرت عمر نے قیاس کو پسند کیا ہے۔ تو جرح شخص ان کی پسندیدہ کو نظر استحسان دیکھے گا وہ گمراہ نہ ہوگا۔ مزید برآں نص کی عدم موجودگی میں رائے اخذ و احتجاج کرنے کا جواز جلیل القدر صحابہ سے مروی ہے۔ ابن حزم بذات خود حضرت ابو بکر سے روایت کرتے ہیں۔

حضرت ابو بکر نے فرمایا۔

”نبی کریم کے بعد دین کے نامعلوم مسائل میں حضرت ابو بکر سے زیادہ کوئی نہیں ڈرتا تھا، حضرت ابو بکر کے بعد سب سے زیادہ ڈرنے والے حضرت عمر تھے ایک حادثہ ایسا پیش آیا جس کا حل حضرت ابو بکر کو کتاب و سنت میں نہ مل سکا، انہوں نے اجتہاد کیا پھر فرمایا یہ میری رائے ہے۔ اگر درست ہو تو توفیق ربانی ہے اور اگر غلط ہو تو اس کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ میری مغفرت فرمائے۔“

اس قسم کے الفاظ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی منقول ہیں۔ یہ اثباتاً اس حقیقت کی ضمانتی کرتے ہیں کہ یہ دونوں جلیل الشان صحابہ رائے سے احتجاج کرتے تھے اور اس راہ کے سالک کو گمراہ تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے فعل کو گمراہی سے تعبیر کرنے والا خود جادو مستقیم سے جھلکا ہوا ہے۔

ابن حزم نے رائے کی مخالفت میں جو دلائل پیش کئے ہیں ان سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ ہر رائے باطل ہے۔

مثلاً یہ آیت کریمہ۔

مَا تَوْطَئِنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ  
ہم نے قرآن میں کوئی کمی باقی نہیں  
(الانعام: ۲۸) چھوڑی۔

درد و وجہ ہائے کی بنا پر رائے کے منافی نہیں ہے۔

**وجہ اول:** سفران کریم میں بہت سے احکام نکلی ہیں جن کے تحت بہت سی جزئیات ہوتی ہیں۔ ان جزئیات کی پہچان لامحالہ رائے ہی سے ہوتی ہے۔ عقل کی بنا پر ہر زمانہ میں پیش آنے والے حوادث کا حکم نصوص قرآنیہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ رائے نصوص قرآنیہ کی ذات پر مبنی ہوتی ہے۔

وجہ ثانی: سچن فقہاء نے رائے کو وسیع معنی میں لیا وہ قیاس، استحسان، مصالح اور ذرائع سے احتجاج کرتے ہیں۔ وہ اپنے اقوال کی بنا نصوص کتاب و سنت پر رکھتے ہیں۔ قیاس محل علی النص کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ استحسان مصالح و ذرائع ایک قسم کے قواعد کلیہ ہیں جو نصوص قرآن، اقوال رسول اور شریعت کے مصادر و مدارد سے مستفاد ہوتے ہیں۔ فقہاء ان قواعد کی تطبیق کے وقت قرآن کریم کے سامنے سرنیزا جھکتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے اجتہاد بالرائے اور مذکرۃ الصدرا آیت کریمہ میں کوئی منافات نہیں۔

اسی طرح یہ آیت کریمہ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَآلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** (النساء - ۵۸) غیر مخصوص احکام میں رائے کو منع نہیں کرتی۔ بلکہ اس کا

مقتضی یہ ہے کہ مخصوص احکام میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور غیر مخصوص مسائل کے سلسلہ میں کتاب و سنت میں غور و فکر کیا جائے اور ان سے قواعد عامہ کا استخراج کر کے ان کو تطبیق دی جائے۔ اسی کا نام فقہی رائے ہے اور بس۔ بنا بریں اس شخص کی رائے مناسب ہو سکتی ہے جو قرآن کی اس آیت میں زحمت غور و فکر گرا کر کرتا ہو۔

ارشاد ہوتا ہے:-

اور جب امن یا خوف پر مشتمل کوئی معاملہ پیش آتا ہے تو وہ اسے خوب پھیلاتے ہیں اور اگر وہ اُسے رسول اور اصحاب امر کی طرف ٹٹا دیتے تو استنباط کرنے والوں کو اس کا پتلا چل جاتا اگر خدا کا نفضل اور اس کی رحمت تھا رسے شامل حال نہ ہوتی تو چند لوگوں کے سوا شیطان کی پیروی کرنے لگتے۔

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْرِ إِلَى الرَّسُولِ وَالْأُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ أَكْفَرُونَ  
يَسْتَنْبِطُونَ مِنْهُمْ وَكَوْنًا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ  
كَرْهَاتِهِمْ لَاتَتَّبِعُوا الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

(النساء - ۸۳)

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ میں تدبیر کرنا اور ان سے مسائل کا استنباط کرنا مطلوب و مقصود ہے۔ نیز یہ کہ کتاب و سنت کے زیر سایہ استدلال بالراشئ کرنے اور ان سے قواعد مقررہ اخذ کرنے کا نام استنباط ہے جو اصحاب، الامر کا حصہ ہے اور وہ علماء ہیں جو استنباط احکام میں ماہرانہ بصیرت رکھتے ہیں۔

رائے کی مذمت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان سے مطلقاً رائے کی مخالفت ثابت نہیں ہوتی۔ مثلاً حدیث :-

لَا يُشَدُّ الْعِلْمُ مِنْ مَدِّ الْقَدْرِ الْجَالِ  
علم لوگوں کے سینوں میں سے پھینکا نہیں  
جائے گا۔

اس حدیث میں اس رائے کی مذمت بیان کی گئی ہے جو نصوص سے ماخوذ نہ ہو اور نہ ان پر مبنی ہو، جو رائے نصوص سے ماخوذ ہوگی وہ کتاب و سنت سے مستنبط ہوگی۔ لہذا موجب مخالفت نہیں ہو سکتی۔

اب یہ بتانا ہمارے لئے ناگزیر ہے کہ ممنوع محدود و مذموم رائے میں فرق و امتیاز ہے۔

اصحاب کی ایک جماعت رائے سے احتجاج کرتی ہے۔ اور پھر وہی صحابہ ان لوگوں کی مذمت بیان کرتے ہیں جو رائے کی پیروی کرتے ہیں۔ نبی کریمؐ سے بھی منقول ہے کہ آپ نے بسن صحابہ کی رائے کو درست قرار دیا اور بسن کی مذمت فرمائی یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ کی مدح و تہنیک ایک ہی مقام پر وارد ہو رہی ہے۔ بلکہ ہر ایک کا ایک جداگانہ مقام ہے۔ طائرانہ نظر رائے سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ جس رائے کو کبار صحابہ مثلاً حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے جائز ٹھہرایا وہ وہی رائے ہے جو نصوص کتاب و سنت پر بصورت قیاس محل کرنے سے معلوم ہوتی ہو۔ یا کتاب و سنت کے قواعد عامہ مثلاً مصالح مرسلة، استحسان اور ذرائع سے ماخوذ ہر بشرطیکہ پیش آمدہ حادثہ کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔ ایسی رائے قابل مدح ہے۔ یہ ایک فقہی ضرورت بھی ہے جس کی طرف میلان و رجحان ضروری ہے۔ ایسی رائے نص سے خارج نہیں بلکہ ان کے مجموعہ میں شمار ہوتی ہے البتہ کئی خاص نص میں محدود و مقصود نہیں ہے۔

دوسرے رائے ممنوع ہے۔

۱۔ پہلی وہ رائے ہے جو نصوص پر مبنی نہ ہو اور نہ ان قواعد عامہ سے ماخوذ ہو جو نصوص سے

مستنبط ہوتے ہیں۔ اس کا بہت سی صورت خواہش نفس یا عقلی استحسان ہو۔ اس کا اعتماد کسی ایسے مجروح قواعد پر بھی نہ ہو جس کا اثبات تمام نصوص شرعیہ سے ہوتا ہو۔

۲۔ ممنوع رائے کی دوسری قسم وہ ہے جو نفس کے خلاف ہو۔ اس کے ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نفس کے ہوتے ہوئے رائے کا کوئی مقام نہیں۔ کیوں کہ رائے ایک فقہی ضرورت ہے جس کی طرف فقہانِ نفس کی صورت میں رجوع کیا جاتا ہے۔ ہم نفس کو ڈھونڈتے ہیں جب وہ دستیاب نہیں ہوتی تو چارہم احکام نصوص پر تیس کرتے ہیں یا عام ثابث شدہ قواعد پر تطبیق دیتے ہیں۔

رائے کی مدح و تدریح کے بارے میں صحابہ کرام اور ائمہ کرام سے جو منقضا و اقوال منقول ہیں ان میں جمع و تطبیق دینے کے لئے عمار نے یہ توجیہ کی تھی کہ رائے کو دو اقسام میں منقسم کر دیا۔ مگر ابن حزم اس تطبیق کو پسند نہیں کرتے۔ وہ مطلقاً رائے کی نفی کرتے ہیں اور اس کی کسی قسم کو بھی جائزہ تصور نہیں کرتے فرماتے ہیں:-

« ہمارے مخالفین کہتے ہیں کہ مذموم صورت وہ رائے ہے جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو۔ جس رائے کا فتویٰ ائمہ مذاہب نے دیا ہے وہ ایسی رائے ہے جو کتاب و سنت سے ماخوذ و مستنبط ہوتی ہے۔ ہم اپنے مخالفین سے کہیں گے کہ آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اگر کسی سے اس کی صحت منقول ہو تو بات ٹھیک ہے ورنہ ہم کہیں گے کہ آپ نے صحابہ پر انفرادی پر فائزی سے کام لیا۔ طلب و تحقیق کے بعد ہمیں کسی صحابی کے متعلق معلوم نہیں ہوا کہ وہ کتاب و سنت سے ماخوذ رائے اور رائے کے دیگر اقسام میں فرق کرتے ہوں۔ »

یہ ہے ابن حزم کا زاویہ نگاہ! جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادت رائے کی دونوں قسموں کو شامل ہے اور اس میں معنی علی الخصوص یا غیر مبنی رائے کی کوئی تیز نہیں۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ صحابہ سے کوئی تخصیص منقول نہیں اور تخصیص کے لئے صحابہ کی تصریح کی ضرورت ہے۔ آخر ابن حزم اس کا انکار کیونکر کریں گے کہ حضرت ابو بکر نے اپنی رائے پر عمل کیا اور فرمایا اگر یہ درست

ہے تو خدا کی توفیق سے ہے اور اگر خطا ہے تو اس کی فرموداری مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ اور میں خدا سے مغفرت چاہتا ہوں۔ پیرائے پر عمل کرنا نہیں تو ادرا کیا ہے؟ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بھی اس کی مانند ہے۔ حضرت عمر کے افکار راء بھی مشہور و معروف ہیں۔ کیونکہ اسلامی فتوحات کے باعث اس دور میں نئے حوادث کثرت سے رونما ہوئے اور اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔ اگر نفس صریح دستیاب نہ ہوتی تو آپ اس حادثہ کو اس کے اشباہ و نظائر پر نمونہ کرتے۔

جب صحابہ کارائے سے اخذ و احتجاج ایک یقینی امر ہے اور ان کارائے سے منع کرنا بھی ثابت ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو ہم دونوں قسم کے اقوال کو ناقابل التفات قرار دیں گے اور یہ کسی طرح قرین قیاس نہیں۔ کیوں کہ روایت، تعارض کی بنا پر احادیث کو قبلاً یا نہیں جا سکتا، بلکہ ایک حدیث کو دوسری پر ترجیح دی جائے گی یا جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔

یادوں قسموں میں سے بلا دلیل ترجیح ایک قسم پر عمل کریں گے۔ یہ بھی ناموزوں ہے کیونکہ یہ ترجیح بلا ترجیح ہے۔ یادوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی جائے گی اور یہ تطبیق ہی قابل صدق و صواب۔ اور قرین عقل و دانش ہوگی۔ یہ عقلی بدیمیات کے قبیل سے ہے جسے ابن حزم علم النفس کہتے ہیں جو یہی ہونے کی بنا پر محتاج دلیل نہیں۔ لہذا جمع و تطبیق ہی قابل قبول ہوگی۔

ابن حزم جب کہ رائے کو بالکل تسلیم نہیں کرتے اور ابن حزم کے نظریہ پر نقد و تبصرہ۔ قیاس و استنباط یا مصالح مرسلمیں سے کسی پر بھی اعتماد نہیں کرتے۔ اب سوال یہ ہے کہ فقہان نص کی صورت میں وہ کونسا طریق کار اختیار کریں گے؟

خصوصاً جب کہ ایسے مسائل بھی تعداد میں کچھ کم نہیں۔ ابن حزم کے یہاں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ وہ مسئلہ کسی نص کے وارد ہونے تک اپنی اصل حالت پر رہے گا۔ اسے استصحاب الحال کہتے ہیں۔ ابن حزم اس نظریہ کو بنظر آتھمان دیکھتے اور استدلال بالرائی کی نسبت اسے اقرب الی الصواب سمجھتے ہیں، جب کہ نص صریح موجود نہ ہو اور اصل منصوصہ میں سے کسی اصل پر یا قواعد ثابتہ بالا جماع میں سے کسی قاعدہ پر اس کا عمل ممکن ہو۔

میرا خیال ہے کہ اندر میں صورتاً اجتہاد بالرائی اولیٰ و افضل ہے۔ کیوں کہ عقل و منطق کا تقاضا یہی ہے کہ امر محتاج دلیل نہیں کہ اشباہ و نظائر کا حکم بھی ایک ہی ہوتا ہے۔ جو حکم ایک چیز کے لئے ثابت ہوگا وہی دوسری کے لئے ہوگا۔ اگر اصل و فرع کے مابین مشابہت کا تعلق ہو جائے تو ان کا حکم بھی ایک۔ برآورداری بدیمیات عقلیہ کا ایک طے شدہ قاعدہ ہے۔ اشباہ کا قانون

ساوات اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ان کا حکم بھی ایک ہے۔ یہ عقل بدیہیہ است۔ میں سے ایک ایسی بات ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ صرف استصحاب کے قاعدہ پر عمل کرنے سے بھی یہ اولیٰ و افضل ہے سلف صالحین کا قاعدہ ہے کہ وہ احکام کی معرفت حاصل کرنے کے لئے طلب و تحقیق کو بہتر سمجھتے تھے۔

ابن حزم کا تمسک نصوص اور ان کے ظاہری مفہوم کو اخذ کرنا عجائب و غرائب کے ظہور کا موجب ہوا۔ انہوں نے یہاں تک کہ روایا کو خنزیر کا بچا ہوا پانی پاک ہے۔ جب کہ کتے کے کسی بترن میں منڈا لنے سے بترن کا مدت مرتبہ دھونا ضروری ہے ان میں سے ایک مرتبہ سے مٹی سے صاف کیا جائے گا۔ یہ بڑی عجیب بات ہے۔ ابن حزم کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ نص کتے کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہذا خنزیر کا بچا ہوا پانی اپنی اصلیت پر رہا۔

ابن حزم کا خیال ہے کہ حیران کا بول نواہ وہ کتا ہوا خنزیر پاک ہے اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ مگر انسان کے بول سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور اس سے وضو جائز نہیں۔ یہ بات ظاہری فقہاء کے عجاہب میں سے ایک ہے۔

ان مسائل کی وجہ یہ ہے کہ اہل ظاہر نصوص کے پابند ہیں جب نص موجود نہ ہو تو وہ استصحاب الحال کے قاعدہ کے پیش نظر اصل حجت پر عمل کرتے ہیں۔ بلاشبہ وہ اجتماع بالرائی جو اشیاء منماثلہ کو ایک حکم میں جمع کرنے کا ظاہر نصوص پر عمل کرنے اور عقل کے احکام کو معطل کرنے سے افضل ہے جو مادی اشیاء کے لئے ایک ہی حکم ثابت کرتی ہے۔

جو اساس اس شد و ذفون کی موجب ہوئی وہ یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک شرعی احکام معطل ہونے پر مبنی نہیں ہیں۔ فقہاء ظاہر کہتے ہیں کہ شرعی نصوص کی اساس عقل مطرودہ یا غیر مطرودہ نہیں ہے بلکہ عقلی نصوص کی نفسی کرتے ہیں جس سے استنباط بالرائی کی عمارت ہی منہدم ہو جاتی ہے۔ لہذا ہمارے لئے از بس ضروری ہے کہ ہم تعلیل نصوص اور اس کے ابطال کے بارے میں فقہاء ظاہر کے افکار اور نظریات سے باہر روشنی ڈالیں۔

## تعییل نصوص

نصوص سے استخراجِ علیٰ - فقہ اہل ظاہر اور جمہور فقہاء کے مابین دوسرا بنیادی فرق معقولہ المعنی ہوتی ہیں اور ان کے احکام ایسے اعراض و مقاصد کے لئے شروع ہوئے ہیں۔ جن سے دین و دنیا کے احکام کی تنظیم و ابتر ہے۔ لوگ امن و سکون سے ان کی راہ پر راہی دریاں بہتے ہیں۔ تمام نصوص سے ایسے قواعد کا استخراج کیا جاتا ہے جن کے تحت بہت سی جزئیات ہوتی ہیں ۱۰۰ نہیں قواعد متخرجہ سے جدید واقعات و حوادث کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔ بہت سی نصوص قواعد کی تصریح کرتی ہیں اور بعض ان کی طرت مشیر ہوتی ہیں۔ مثلاً دفع حرج کا قاعدہ صریحاً اس آیت میں مذکور ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج ۷۸)

اتم پر دین کے بارے میں تنگی نہیں کی

ضرورت کے قاعدہ کی جانب درج ذیل آیت اشارہ کرتی ہے۔

فَمَنْ اضْطُرَّ خَيْرٌ بَأَيْحٍ وَلَا عَادٍ فَكُلُوا مِنْهُ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ (البقرہ - ۱۷۳)

جو مضطر ہو جائے مگر باغی یا حد سے تجاوز نہ کرے

نیز یہ آیت:

إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ كُتِبَ عَلَيْهِ مَقْتُلٌ بِالْإِيمَانِ (العنکبوت - ۱۰۶)

انگڑ جس پر جبر کیا جائے اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو

مندرجہ ذیل آیت الذرائع کے قاعدہ کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا لِعِبَادِهِ (الانعام ۱۰۸)

جو لوگ اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دوردہ بغیر علم کے ہی نہ لگائیاں دینے لگیں گے



اس آیت میں بتوں کو گالی دینا اس لئے ممنوع قرار دیا گیا ہے کہ ان کو گالی دینا خدا کو گالی دینے کا ذریعہ ہے۔ تَعَالَىٰ مَوْلَىٰ ذَٰلِكَ عَدُوًّا كَبِيرًا۔

تعلیلِ نصوص کی بنا پر شریعت کا دامن تمام آنے والے احوال و احوالات کے لئے کھل جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نصوص کی تعداد محدود ہے مگر حوادث و احوال غیر متناہی ہیں۔ لہذا قیاس کے لئے احکامِ معقولہ سے علیت کا معلوم کرنا ضروری ہوا۔ پس جو نصوص قواعد کی جانب مشیر ہیں یا ان میں قواعد کی صراحت پائی جاتی ہے ان سے قواعد کلیہ کا استنباط کرنا ان لوگوں سے مانگا کر یہ ہے۔ یہ استنباط کردہ قواعد ایک ایسی مشعلِ فروزاں ہوں گے۔ جن کی جانب احکامِ شرعی کا ہر طالب جسے نص صریح نہیں مل سکے گی۔ طلبِ احکام کے لئے آئے گا۔

یہ چہرہ پر فقہاء کا نقطہ نظر ہے جہاں تک ظاہریہ کے زاویہ نگاہ کا تعلق ظاہریہ کا زاویہ نگاہ ہے۔ وہ کہتے ہیں نصوص اگرچہ بذات خود معقولہ المعنی ہیں یعنی ان

میں ہندوؤں کی مصلحت کا خیال رکھا گیا ہے۔ مگر ہر نص اپنے موضوع کے دائرہ میں محدود ہے اس سے تجاوز نہیں کرتی۔ نہ اس سے علت کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد رکھنا اپنی جگہ پر ضروری ہے کہ یہ دنیوی و اخروی فلاح و بہبود کو ضامن و شامل ہے۔ خلاصہ کلام وہ شرائع و نصوص میں سببیت کو تسلیم نہیں کرتے۔ الایہ کہ سبب مخصوص ہو۔ ابن حزم اپنے ادراہل ظاہر کے نقطہ نظر کی دفااحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”ہم یہ نہیں کہتے کہ سبب احکامِ شرعیہ یعنی برباب ہیں بلکہ ان میں سے سبب وہی ہیں، جن کا سبب ہونا مخصوص ہو۔ اس کے ماسوا سبب احکامِ مشیتِ ایزدی پر مبنی ہیں، نہ ہم کسی چیز کو حرام کرتے نہ حلال کرتے نہ اس میں کمی بیشی کرتے ہیں۔ ہم لذت وہی بات کہتے ہیں جو اللہ اور رسول نے کہی۔ نہ اس سے ایک قدم آگے بڑھتے ہیں نہ ذرا بعد کہ چھوڑتے ہیں اس کا نام دینِ خالص ہے جس کی مخالفت کسی کے لئے جائز نہیں نہ اس کے سوا کسی چیز کا اعتقادِ ضروری ہے وباللہ التوفیق۔“

قرآنِ کریم میں ارشاد ہوتا ہے:-

لَا يَسْتَعْلَمُ غَمًّا يَعْمَلُ وَ هُمْ يَسْتَسْأَلُونَ

اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے اس سے باز پرس نہیں کی جاتی اور لوگوں سے باز پرس کی جاسکتی ہے (۱)

(الانبیاء، ۲۳)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے واضح فرمایا کہ اس کے در بندوں کے درمیان کیا فرق ہے۔

ارشاد ہوا کہ اس کے کاموں کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ کام کیوں نہ کیا؟ جب اس کے احکام و افعال کے بارے میں سوال کرنا درست نہیں تو سب اسباب و علل باطل ٹھہرے۔ سوائے اس کام کے جس کی علت خود واضح کر دی ہو۔ خدا سے علت بھی دریافت نہیں کی جاسکتی۔ کسی بندے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ خدا سے پوچھے ایسا کیوں ہوا؟ نہ کوئی یہ دریافت کر سکتا ہے کہ فلاں چیز کو کیوں سبب بنایا اور فلاں کو کیوں نہ بنایا؟ کیوں ایسا کرنے والا خدا کا نافرمان ہے اور وہ الحاد کا مرتکب ہوتا ہے۔

یہ ہیں ابن حزم کے ارشادات اس مسئلہ میں کہ نصوص شرعیہ ظاہریہ کے نظریہ پر نقد و نظر کے علل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔ ان کا اعتماد اس ضمن میں متذکرۃ الصمد رایت کریم پر ہے۔ جب خدا کے افعال عقل نہیں تو شریعت کی کوئی بات بھی عقل نہیں ہو سکتی اور نہ کسی نص کی علت سے بحث کی جاسکتی ہے۔ کیوں کہ نص کی علت سے بحث کرنا عیناً اس طرح ہے جیسے خدا کے افعال کی علت تلاش کرنا اور یہ دونوں باتیں بقضائے آیت مذکورہ نادرہ ہیں۔

اہل ظاہر کا یہ نقطہ نگاہ محل فکر و تامل ہے۔ بلاشبہ ذاتِ خداوندی اپنے اعمال و اقوال کی بنا پر کسی کے سامنے جرابدہ نہیں۔ کیوں کہ وہ احکم الحاکمین ہے۔ اور سب پر غالب ہے کسی سے مطلوب نہیں ہند کوئی شخص اس کے افعال کی علت معلوم کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا نصوص شرعیہ کی علت دریافت کرنا بھی منع ہے؟ میرا خیال ہے کہ نصوص شرعیہ اور افعالِ باری تعالیٰ کی علت میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ نصوص شرعیہ کی علت سے اس لئے بحث کی جاتی ہے کہ ان کا مطلوب و مقصود معلوم کیا جائے۔ مثلاً جو شخص تحمیر خمریٰ آیت کی علت تلاش کرتا ہے وہ اس نتیجے تک پہنچ جاتا ہے کہ آیت کا دامن کتنا وسیع ہے اور علت کی بنا پر ظاہری الفاظ کے دائرہ سے کہیں آگے بڑھ کر حرمت سے منعلق ارادۃ الہی کا نفاذ ہوتا ہے۔ اسی طرح جو شخص نابالغ لڑکی کی مالی ولایت کی علت دریافت کرتا ہے اسے آیت کے شمولات اور عموماً کا نجوبی پتا چل جاتا ہے۔ علت کو جاننے والا شخص ہر ایسے موقع پر ارادۃ خداوندی کی تکمیل کرنا چاہتا ہے جہاں بھی نص کے معنی و غایت کا تحقق ہوتا ہو۔ فقہاء کرام جب حدیث برابیں نص کی علت معلوم

کرنے کے درپے ہوتے ہیں مثلاً حدیث  
 اَلْتَّبُوْ بِالْمَبْرُوْثِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدًا اَيْدِيًا ۵  
 (گندم کے عوض گندم برابر برابر دست بدست)  
 تو ان کا مقصد یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ نص کا اطلاق کہاں کہاں ہوتا ہے۔ نیز وہ یہ چاہتے ہیں کہ  
 شارع کے ارادہ کو مکمل طور پر نماندہ کر سکیں۔ جو شخص نصوص کے علل کو اس لئے تلاش کرتا ہے  
 تاکہ ان کے حدود و اطلاق کا جائزہ لے سکے وہ خدا کو اپنے سامنے جواب دہ تصور نہیں کرتا بلکہ اس  
 کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نصوص کے وسیع اور عام منہی کے مطابق بندوں کی مسئولیت کا دائرہ متعین  
 کر سکے۔ لہذا ہر جہے کہ خدا کے افعال کی علت دریافت کرنے اور تعلیل نصوص کے مابین بظرفق پایا جاتا  
 ہے۔

ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ شارع کے مقاصد و اغراض کو تلاش کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس  
 کے لئے نص شرعی کی ضرورت ہے۔

فرماتے ہیں:-

”خوب جان لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال و احکام کے تمام اسباب روکھے  
 جانے کے قابل ہیں۔ سوائے ان اسباب کے جن کی صراحت اللہ ورسول سے  
 منقول ہو۔ جہاں تک خدا کے افعال و احکام کی غرض و غایت کا تعلق ہے تو غرض وہی  
 ہوتی ہے جو ظاہری نظر میں ان سے مفہوم و مستفاد ہوتی ہے۔ بعض احکام کی غرض  
 صرف عوام اناس کی عبرت پذیرگی ہوتی ہے۔“

مندرجہ بالا بیان سے جمہور فقہاء

جمہور فقہاء اور اہل ظاہر کے درمیان نقطہ اختلاف :- اور اہل ظاہر کے نقطہ ہائے

نظر کی وضاحت ہو گئی۔ یا بالفاظ موزوں تر فریقین کا محل نزاع و نقطہ اختلاف متعین ہو گیا۔ جمہور  
 فقہاء یہ کہتے ہیں کہ نصوص احکام کی علت سے دینی و دنیوی امور کی تنظیم ہوتی ہے۔ نص کی  
 عدم موجودگی کی صورت میں استدلال بالرائی بھی تعلیل ہی پر مبنی ہے۔ اس کے عین برعکس ظاہر یہ  
 تعلیل نصوص کے قائل نہیں، بلکہ علت کو تلاش کئے بغیر نصوص پر عمل کرتے اور نص کے حکم کو جہاں نص  
 وارد نہیں ہوئی وہاں نہیں لے جاتے۔

فریقین کے نقطہ ہائے نظر کی توضیح و تشریح ہم پر واجب ہے۔ کیوں کہ اس سے اسلامی فقہ کا ایک اہم گوشہ کھل کر سامنے آجئے گا۔

**تعلیلِ نصوص کی اہمیت و ضرورت** -۱- کی صورت میں فروعات احکام پر عمل کیا جاتا ہے جمہور فقہاء دین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نص کی عدم موجودگی یا استحسان یا کسی خاص نص پر قیاس کرنے سے انہیں معلوم کیا جاتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ شرعی احکام لوگوں کی مصلحت کے لئے وارد ہوئے ہیں۔ جو خاص حکم ہوتا ہے وہ کسی خاص مصلحت کے لئے وارد ہوتا ہے مثلاً تحفظِ نفس، عقل، دین، ناموس یا مال۔ یہ بات شریعت کے عام مقاصد سے عیاں ہے۔ شریعت کا جو حکم ہوگا، وہ کسی ایسی ہی مصلحت پر مشتمل ہوگا۔ جس شخص کا یہ گمان ہو کہ شریعت مصابیح عباد کو ملحوظ نہیں رکھتی وہ فہم شریعت سے قاصر ہے اور یہ بات اس کے قصورِ فہم کی آئینہ دار ہے۔ نصوص کے تتبع و استقراء سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ جو شخص احکامِ منصوصہ میں سے کسی حکم کے بارے میں فکر و تامل سے کام لے گا تو اس پر یہ حقیقت منکشف ہوگی کہ ہر حکم ان پانچ امور میں سے کسی ایک پر منتج ہوتا ہے۔

جب شریعت کا میلان اس جانب ہے تو اس عام مقصد کے حصول کے لئے نصوص کی علت، دریافت کرنا ضروری ہوا، بنا بریں صحیح احکامِ شرعیہ اس غرض و غایت کو پروردگار ربے ہوں گے جن کی طرف میں ایزہ متعال نے متوجہ فرمایا۔ تعلیلِ نصوص کا میلان و درجہ ان صرف استقراء ہی کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ شارعِ حکیم نے ہمیں اس طرف متوجہ فرمایا۔ چنانچہ آیات قرآینہ حکم کو ذکر کر کے اس کی علت پر بھی روشنی ڈالتی ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ خود قرآنی آیات سے نصوص کا مصلیٰ ہونا مسلم ہوتا ہے۔ اس طرح بعض احادیث نبویہ بھی علت کی جانب مشیر ہیں۔ بلکہ بعض اوقات علت و حکمت کی تصریح کرتی ہیں۔

**تعلیلِ نصوص کے قرآنی دلائل** :- جو آیات قرآینہ علتِ حکم یا اس کی ایسی حکمت کو متقن ہونے کی بنا پر جو علت کی جانب مشیر ہوتا رہی کہ تعلیلِ نصوص کی جانب مندرجہ کرتی ہیں ان میں سے چند ایک آیات یہ ہیں۔

۱۔ مثلاً مندرجہ ذیل آیات میں ادیان سابقہ کے قصاص کا حکم بیان کیا، اس سے قبل حضرت آدمؑ کے دونوں بیٹوں کا واد تو ذکر کیا جن میں سے ایک نے اپنی تڑائی قبول نہ ہونے کے باعث اپنے بھائی کو قتل کر دیا تھا۔

ارشاد ہوتا ہے :-

”اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر لکھ دیا تھا کہ جو شخص بلاوجہ کسی کو قتل کرے یا زمین میں فساد پیا کرے تو گویا اس نے سب لوگوں کو قتل کر دیا اور جس نے کسی کو قتل سے بچایا تو گویا اس نے سب لوگوں کو زندہ رکھا!“  
یہ آیت کو یہ مشروریت قصاص کی حکمت و مصلحت پر روشنی ڈالتی ہے۔  
اسی طرح یہ آیت :-

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حِكْمَةٌ (البقرة ۱۷۹) تمہارے لئے قصاص میں زندگی پائی جاتی ہے)

یہ آیت اس امر پر روشنی ڈالتی ہے کہ قصاص کی بنا پر انسانی زندگی میں امن و سکون کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں اور کوئی کسی پر ظلم و زیادتی کی جسارت نہیں کرتا۔  
۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے متین زید کی بیوی زینب سے نکاح کی ترغیب دلاتے ہوئے فرمایا۔

لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَنْزَالِ آذَانِ عِيَالِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَكَلْرًا (الاحزاب - ۳۷) تا کہ ہر منوں پر ان کے لئے ہلکے بٹوں کی بیروں کے بارے میں کوئی تنگی نہ ہو جب کہ وہ اپنی ضرورت ان سے پوری کر لیں۔

مذکورہ بالا حکم کو معتقل کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ احکام خاصہ اغراض کے تحت مشرع کئے گئے ہیں۔

۳۔ مال غنیمت کے بارے میں فرمایا :-

”جنگ کئے بغیر جو مال اللہ تعالیٰ اہل دیہات کی طرف سے آنحضرت کو دلا دیاں دے اللہ رسول اقرار بیتوں و مکینوں اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ وہ تمہارے دولت مند لوگوں ہی میں نہ گھونٹا رہے!“

۱۰۔ اس آیت میں واضح کیا کہ مال غنیمت کی یہ عادلانہ تقسیم اس لئے کی جا رہی ہے کہ وہ مال دولت مند لوگوں ہی میں گردش نہ کرتا ہے اور فقراء تک نہ پہنچ سکے۔

۱۲۔ ارشاد ہوتا ہے :-

فِي ظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ (یہودیوں کے ظلم کے باعث ہم نے جو پاکیزہ چیزیں ان پر



اس حدیث سے استفاد ہوتا ہے کہ گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت اس لئے حاصل کی جاتی ہے کہ داخل ہونے والا کسی ایسی چیز سے آگاہ نہ ہو جس سے اس کا باخبر ہونا درست نہیں۔ کیونکہ وہ دستورِ معجوب ہے اور اس کا کشف و اظہار مناسب نہیں۔

یہ ہر دو احادیث اس بات کی آئینہ دار ہیں کہ آنحضرتؐ ہمیں سکھانا چاہتے ہیں کہ نصوصِ معلل ہوتی ہیں ہر حکم میں کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ احکام کی معرفت اس لئے حاصل کی جاتی ہے کہ ان کے مصالح سے اُشنائی پیدا کی جائے، جو شارعِ حکیم کا مطلوب و مقصود ہیں۔ نیز اس لئے کہ نصوصِ شرعیہ کو وسیع ترین نوم سے ہم آہنگ کیا جائے اور ان کے اقصیٰ فایات کو حاصل کیا جائے۔ جو شخص نصوص سے علیٰ دریافت کرنے کے درپے ہوتا ہے وہ خدائے علیم و ذہیر کی تعلیمات کا پیرو ہے۔

یہ جمہور فقہاء کا نقطہ نظر تھا جو نصوص کو دو قسموں میں منقسم نصوصِ تعبیدی و غیر تعبیدی کرتے ہیں:-

- ۱۔ نصوصِ تعبیدیہ وہ ہیں جو علت کو قبول نہیں کرتیں مثلاً کفارات جن کے لئے عبادت کی ایک خاص مقدار مقرر ہے۔ مثال کے طور پر تین دن، یا ساٹھ دن کے روزے اور اسی قسم کی دیگر نصوصِ عبادات یا وہ نصوص جن کے شخص بالرسول ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔
  - ۲۔ نصوص کی دوسری قسم نصوصِ غیر تعبیدیہ ہے جن کے شخص ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو۔ ان کے احکام معلل ہوتے ہیں اور ان کی علتیں مقامِ نص سے تجاوز کر کے دوسری جگہ بھی پہنچ جاتی ہیں۔
- نصوص کی یہ قسم قیاس کی نفی کرنے والے اصحابِ ظواہر اور جمہور فقہاء کے مابین متنازع فیہ ہے جو رائے کو ایک ناگزیر فقہی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ اصحابِ ظواہر نے اس رائے سے بے نیازی کا اظہار کیا اور ایک ایسی رائے میں گرفتار ہوئے جو قیاس نیز استحسانِ مصالحِ مرسلاً ذرائع اور عرفت ایسے اصولِ عامہ پر مبنی رائے کی نسبت دین کے لئے زیادہ طررِ رساں ہے۔

ابن حزم نے فقہاء کے ذکر کردہ دلائل کے تفصیلی جوابات فقہاء کے دلائل کی اجمالی تردید:- دیئے۔ وہ تمام دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ شارع نے ان اسباب کی صراحت کر دی ہے۔ لہذا یہ اسبابِ منصوص ہیں اور ہم نص کو ہر قیمت پر قبول کرتے ہیں۔ وہ آخر میں لکھتے ہیں:-

”ہم ایسی نصوص کے پائے جانے سے انکار نہیں کرتے، جن میں احکام کو اسبابِ منصوصہ پر مبنی قرار دیا گیا ہو، ہم صحت یہ کہتے ہیں کہ ان حدود کو غیر کی طرف منتقلی



کرنا درست نہیں اور ان احکام کو دیاں لے جانا نادر ہے۔ جہاں یہ وارد نہیں ہوئے۔

نہ ہم ایسے اسباب کو گھڑنا پسند کرتے ہیں جن کا حکم خدا نے نہیں دیا۔

بنابریں اہل ظواہر کی نگاہ میں یہ نصوص تعلیل احکام کی طرف مؤدبی نہیں۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ان نصوص میں اپنی اپنی جگہ اسباب کو ذکر کر دیا گیا ہے۔ مگر ان کا حکم دوسری جگہ تجاوز نہیں کرتا۔ بلکہ ایسی جگہ مقصود و محدود رہے گا۔ جہاں اسے ذکر کیا گیا۔ لہذا بہتر یہ ہے کہ اسباب اور ان کے متعدی ہونے کی طلب و تلاش کا سلسلہ ہی سر سے سے ترک کر دیا جائے۔

فرماتے ہیں۔

”خدا تعالیٰ جب ایک چیز کو کسی جگہ کسی حکم کا سبب بنا دیں تو وہ صرت وہیں سبب بنے گی اور ملزوم سے تجاوز کر کے کسی اور جگہ سبب قرار نہیں پائے گی۔“

تفصیلی ترمذیہ۔ فقہاء کی پیش کردہ آیات و احادیث کی اجمالی تردید تھی۔ ابن حزم تعلیل نصوص کے سابقہ دلائل کے علاوہ فقہاء یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں۔ جس میں اللہ تعالیٰ شرابے قاری کی حرمت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

إِنَّمَا يَرِيحُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ  
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُغْضِبَكُمْ  
عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ  
مُنْتَهَوْنَ - (المائدہ - ۹۱)

شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور قمار بازی کے باعث وہ تم میں بغض و عداوت پیدا کرے اور تمہیں ذکر خداوندی اور نماز سے روک دے کیا تم اس سے باز آؤ گے یا نہیں؟

اب ہم بیان کریں گے کہ اس آیت میں جو علت بیان کی گئی ہے اور جس سے فقہانے تعلیل نصوص پر استدلال کیا ہے۔ ابن حزم اس کا کیا جواب دیتے ہیں تاکہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ آپ کی تردید فقہاء کا طرز و انداز کیا ہے۔ ابن حزم ارقام فرماتے ہیں۔

”یہ دلیل مختلف وجوہ کی بنا پر ان کے مفید مطلب ہونے کے بجائے ان کے خلاف ہے۔“

۱۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ حصول مال و جاہ ذکر الہی اور نماز سے زیادہ روکنے والا اور شراب و قمار کی نسبت بغض و عداوت کو زیادہ پیدا کرنے والا ہے تاہم وہ حرام نہیں۔ اور اپنی حالت پر باقی رہا حالانکہ

بیان کردہ علت کی بنا پر اسے حرام ہونا چاہیے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو مخاطب کر کے فرمایا: "میں اس بات سے نہیں ڈرتا کہ تم فقرو فاقہ میں مبتلا ہو جاؤ گے۔ بلکہ اس امر سے خائف ہوں کہ ملک فتح کئے جائیں گے اور تم ان میں اُلجھ جاؤ گے۔ اور یہ تمہاری ہلاکت کا موجب ہو گا جس طرح امم سابقہ تباہ و برباد ہو گئیں، یہ آپ کا حقیقی مطلوب و مقصود تھا۔ مباد لکوثی جاہل یہ بات کہہ دے کہ ہم اپنی مرضی اور رائے سے ایک بات کہہ دیتے ہیں یا نبی کریم کے ارشاد فرمانے کے بغیر ہم اسے آپ کی جانب منسوب کر رہے ہیں۔"

مزید برآں حرمتِ قمار سے قبل ایسا کبھی دیکھنے میں نہیں آیا کہ اس سے عداوت پیدا ہوئی ہو یا کسی شخص کی عقل جاتی رہی ہو، بلکہ اس کے برعکس قمار بازی عربوں کے موافق اور مفید مطلب تھی۔ اسی طرح شراب میں بھی کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو آیت میں مذکور ہو۔ اس کے پیتے سے سب کے اخلاق میں فساد بھی رُوغنا نہیں ہوتا۔ بلکہ بہت سے لوگ شراب پی کر رونے لگتے ہیں، موت اور آخرت کو بجز تباہی یاد کرتے۔ جہنم سے ڈرتے، خدا کی تعظیم بجالاتے اپنے گناہوں سے تائب ہوتے اور خشش مانگتے ہیں، حالتِ نشہ میں وہ دوسروں کی تکمیل بجالاتے ہیں ان کے ہوش و حواس قائم رہتے ان کی سفاہت و حماقت کا فور ہو جاتی ہے اور وہ کسی کو نقصان نہیں پہنچاتے۔ ہمارے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شیطان کے جن ارادوں کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے وہ شرابِ قمار کی حرمت کا سبب نہیں بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے از خود بلا سبب حرام قرار دیا۔ حالانکہ شراب سولہ سال حلال رہ چکی تھی۔ اگر حرمتِ شراب کا سبب غانا دار ذکر الہی سے روکنا، بُنص و عداوت کا پیدا کرنا ہوتا شراب کبھی بھی حلال نہ ہوتی۔ کیوں کہ نشہ اس میں ہمیشہ رہا اور شیطان بھی ہمیشہ سے بُنص و عداوت پیدا کرتا رہا تاہم شرابِ حلال رہی۔ حالانکہ اس وقت بھی وہ ان صفات کی حامل تھی۔ لہذا یہ بات بے بنیاد ہے کہ اس کا نشہ اس کی حرمت کا سبب ہے۔ مشروب کا نشہ حرمت سے قبل موجب تحریم تھا اور نہ اس کی حرمت کا حکم نازل ہونے وقت۔ آیت میں صرف شیطان کے ارادوں کا ذکر کیا گیا ہے یہ نہیں فرمایا کہ اس کے ارادے اس کی حرمت کی علت یا سبب ہیں، کسی انسان کے لئے یہ بات رونا نہیں کہ وہ خدا کی طرف سے ایسی خبر سے جو خود اس نے بیان نہیں فرمائی اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر روشنی ڈالی، یہی ہمارا قول ہے کہ طوطا حضرت نص کو رکھا جاتا ہے نہ کسی اور چیز کو کہہ

۱۷ اس نئے کہ شراب کی حرمت کا حکم نبوت کے سولہویں سال نازل ہوا، غلام احمد حریزی۔ ۱۷ الاحکام ص ۸۹

فقہاء نے تفصیل نصوص اور عدلت  
ابن حزم کا نظریہ تنقید و تبصرہ کی نگاہ میں احکام پر استدلال کرتے ہوئے جن قرآنی آیات

سے استشاد کیا تھا یہ ہے ان کی تردید کا ایک نمونہ ابن حزم کے قلم سے اب اس پر غور و فکر کرنا ہمارا حق ہے کہ آیا ابن حزم کا یہ بیان قرین حق و صواب ہے یا ان کے شدید گردہ بی تعصب کا اٹیٹہ دار ہے، جس کے پیش نظر وہ ایک ناقابل تردید بات کی تردید کرتے اور ایک غیر محسوس فعل کا اقدام کرتے ہیں؟

اب ہم ابن حزم کی تردید فقہاء کے وجوہ میں سے ایک ایک وجہ کو بیان کرتے ہیں اور ان کی تردید کرنے سے پیشتر جمہور فقہاء کا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔

فقہاء نے آیت خمر و میسر رقمہ و بازری کو عدلت احکام کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صدر آیت اور اس کے اشباه و امثال میں جہاں کسی بات کا حکم دیا گیا ہے یا کسی بات سے رد کیا گیا ہے وہاں علل احکام کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خمر و میسر کی حرمت کی حکمت یہ بیان فرمائی کہ ان سے بغض و عداوت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔

ابن حزم و جہاں کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ بغض و عداوت تحریم خمر کی موجب نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بغض و عداوت تو کسب و تجارت اور کثرت مال سے بھی پیدا ہوتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی چیز بھی حرام نہیں۔

یہاں غلط فہم کہ ہم قدرے غور و فکر سے کام لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کسب مال اکثر اوقات میں بغض و عداوت کا موجب نہیں ہوتا۔ بلکہ اکثر تاجر ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اور باہم ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔ البتہ باہم رشک ضرور پیدا ہو جاتا ہے جو بعض اوقات عداوت کا موجب بنتا ہے۔ عداوت بکثرت رونما نہیں ہوتی۔ اگر ان کی کثرت ہوتی ہے تو تجارت کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے وجوہ و اسباب کچھ اور ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف شراب و قمار سے بیزاری خود عداوت پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں تجارت ضروریات زندگی میں سے ایک ہے اور لوگ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے اور اس میں بڑا فائدہ بھی ہے۔ تجارت و صنعت کے بغیر عمرانی نظام چل ہی نہیں سکتا۔ لہذا تجارت کی بنا پر اگر کبھی رقابت و منافست پیدا ہو بھی جائے تو اس کے فوائد و منافع کے پیش نظر وہ قابل برداشت ہے۔ یوں بھی ہر چیز میں نفع و ضرر کے دونوں پہلو ہوتے ہیں۔ تحریم و تحلیل میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ دونوں میں سے غالب پہلو کون سا ہے جس کا نفع غالب ہوگا۔

وہ مباح اور مطلوب ہوگا اور جو غالب الفرض ہوگا اسے حرام ٹھہرایا جائے گا۔  
 جب بلا عداوت تجارت کا امکان ہوگا تو عداوت حرام ہوگی اور تجارت مباح بالجزم و مطلوب بالکل  
 ہوگی مقصد یہ ہے کہ تبادل احوال اور ترقی اقتصاد کے پیش نظر تجارت سے چارہ نہیں۔  
 ان حزم نے جو حدیث نقل کی ہے وہ اس موقع پر بے تعلق ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں  
 کو فقر و فاقہ سے کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے، کیونکہ وہ باہم مل جل کر اپنے نفوس و عزائم کو تقویت دیتے  
 ہیں اور ناز و نعمت میں بڑھ کر تن آسانی کی طرف مائل نہیں ہوتے۔ البتہ کثرت فتوحات سے خطرہ لاحق  
 ہوتا ہے کہ مسلمان کہیں عیش کو شہی اور خوشحالی کی زندگی میں مبتلا ہو کر ہوا و ہوس کی بھاگ دوڑ کے میدان  
 میں ایک دوسرے سے آگے نکلنے کی کوشش نہ کریں۔ کیونکہ اس طرح ان کی قوت و شوکت اور رعب و اب  
 جاتا رہے گا۔

آیت خود میر سے فقہاء نے تعلیل نصوص پر جو استدلال کیا  
 ابن حزم کی ذکر کردہ وجہ ثانی :- فقہاء اور ابن حزم نے اس کی جو تردید کی اس کی یہ پہلی وجہ تھی

اس پر تبصرہ ہو چکا۔ ابن حزم اس کے بطلان کی دوسری وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ قمار بازی کبھی عداوت  
 کی موجب نہیں ہوتی۔ نہ حرمت کے بعد اور نہ اس سے پہلے۔ ابن حزم کا یہ قول بڑا  
 تعجب خیز ہے۔ قرآن تو یہ کہتا ہے کہ قمار بازی سے بغض و عداوت پیدا ہوتی ہے مگر ابن حزم خدا کی  
 بیان کردہ جرم میں شک و شبہ کا اظہار کرتے ہیں۔ قمار بازی کے متعلق آئے دنوں یہ مشاہدہ کیا جاتا  
 ہے کہ یہ بغض و عداوت کی موجب ہے اور اس سے لوگوں میں خرابی اور تعلق و اضطراب رونما  
 ہوتا ہے۔ اگر عربوں میں یہ فسادات ظاہر نہ تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کا بڑا سا وہ ہوتا تھا اور  
 اس سے مقصود اس دور میں کسب مال نہ تھا۔ بلکہ جس ارنٹ کا گوشت قمار باز حاصل کرتا تھا اسے  
 صدقہ کر دیتا تھا۔ اس کے بعد قمار بازی کے دائرہ میں بڑی وسعت پیدا ہوئی۔ مختلف احوال و ادوار  
 میں قمار بازی کی کئی قسمیں ہو گئیں اور اسے کسب مال کا ذریعہ بنایا گیا، جس سے بغض و عداوت کی آگ بھڑکنے  
 لگی اور قمار بازی کی زندگی اجیرن بن کر رہ گئی۔ جس میں قراد و اطمینان کا نام بھی نہیں پایا جاتا۔ خدا کا فرمان بالکل بجا ہے  
 عصور مختلفہ میں قمار بازی کا ظہور و تنوع اور عربوں کے یہاں اس کا عدم وقوع صدقہ  
 قرآن اور اس کے عائدہ الناس کے لئے پیغام رشد و ہدایت ہونے کا بین ثبوت ہے۔  
 ابن حزم کا کلام اس مقام پر ان کے شایان شان نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس قول کا موجب ان  
 کا وہی تعصب ہے جو انسان کو نادم اور بہرہ بنا دیتا ہے۔ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔

**ابن حزم کی ذکر کردہ وجہ ثالث :** قلیل مقدار موجب سُکر نہیں اس سے عداوت بھی پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض غمور آدمی روئے لگتے ہیں اور ان کے دل غریب خداوندی سے لبریز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حرمت کی علت بیان نہیں فرمائی۔ بلکہ اس کی حکمت پر روشنی ڈالی ہے حکمت میں تخلف کا بھی امکان ہوتا ہے۔ جب کہ علت میں تخلف درست نہیں۔ لہذا ابن حزم کے قول سے فقہاء کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ فقہاء کا یہ دعویٰ نہیں کہ حرمت نحر کی حکمت بجز نثر اور ہمیشہ پائی جاتی ہے ناکہ ان پر اعتراض کیا جاسکے کہ اس میں تخلف کیسے پیدا ہوا؟ حرمت شراب کی وجہ وہ تھخیر و کسل مندی اور نگہ پر حواس ابے جو قلیل و کثیر شراب میں پائی جاتی ہے۔ تھخیر انسانی ضمیر کو غالب آنے سے روکتی ہے۔ بہر کیفیت کچھ بھی ہو شراب کی کثرت ان کو مُردہ کر دیتی ہے اور انسان کے احساس خیر اور نثر سے اثر پذیر ہونے کے جذبہ کو کمزور کر دیتی ہے۔ اور وہ نشہ کی حالت میں ایسے امور کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے جو حالت صحیح میں اور بقائمی ہوش میں حواس کبھی نہ کرتا۔

نشہ کی حالت میں روئے کی وجہ وہ انفعالات و تاثرات میں جو غمور میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے اس کی باطنی عقل جاگ اٹھتی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب شراب کثرت سے پی جائے اور اس کے نتیجہ میں حواس معطل ہو جائیں۔ ایسا انسان اگر کسی حادثہ کا شکار ہو چکا ہو تو اس کی باطنی عقل جو اس کے تحت الشعور میں پوشیدہ ہوتی ہے جاگ اٹھتی ہے اور اس کے افعال سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ خدا سے ڈرتا ہے یا اس کی رحمت کا طالب ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس کے ذہنی آلام و محن جو تحت الشعور میں فحشی ہوتے ہیں، حواس کی گمشدگی کے وقت معرض ظہور میں آ جاتے ہیں۔

یہ ابن حزم کی ذکر کردہ تیسری وجہ تھی۔ اس سے چہرہ فقہاء کے **تردید فقہاء کی جو تھی وجہ :-** اس نظر پر کہ تردید نہیں ہوتی کہ قرآن کریم نے بعض احکام کی حکمتیں بیان کی ہیں جن سے ان کے عقل کی جانب اشارہ کرنا مقصود ہے۔ تاکہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ نصوص معلکہ میں، ہر حکم کی ایک علت ہوتی ہے جو خدا کے ارادہ کو مقید و محدود نہیں کرتی بلکہ اس کے احکام کی عمریت کو خارج کرتی اور عقل انسانی کی حد تک خداوند تعالیٰ کے مقاصد پر روشنی ڈالتی ہے۔ فقہاء کے قول کو رد کرنے کی چٹھی وجہ یہ ہے کہ شراب کی حرمت آنحضرتؐ کی بعثت کے سولہ سال بعد نازل ہوئی۔ اس سے قبل حلال تھی اور سب نیک لوگ شراب پیتے تھے۔ اگر حرمت نحر کا سبب ذکر اللہ

اور نماز سے رد کرنا اور بھنض و عداوت پیدا کرنا ہوتا تو وہ ہمیشہ حرام ہوتی اور کبھی حلال نہ ہوتی۔ یہ ہے ابن حزم کے کلام کا خلاصہ ہم دو طرح سے اس کی تردید کرتے ہیں۔

۱۔ اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں جو سبب حرمت مذکور ہے وہ تحمیلِ خمر کی حکمت ہے، جو عقلت کی جانب منسیر ہے مگر عقلت نہیں۔ بیان کردہ حکمت کا ہر جگہ پایا جانا شرط نہیں البتہ وہ اکثر احوال میں ضرور پائی جاتی ہے۔ آغازِ اسلام میں چونکہ مومنین اور ایمین بڑے قوی الایمان تھے۔ اس لئے ان کا تقویٰ اور زکر خداوندی شراب کے مفرت پر غالب آجایا کرتا تھا۔ شرعی احکام تمام انسانوں کے لئے نازل کئے گئے ہیں تاکہ ہر شخص اپنے اپنے حال کے مطابق ان پر عمل پیرا ہو۔

یائیں ہمہ ان صلحائے امت سے بھی بعض ایسے افعال صادر ہوئے بھنض و عداوت کے موجب تھے۔ مثال کے طور پر حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو اسلام کے اولین مجاہد تھے، نشہ سے سرشار ہو کر حضرت علی کی نائتہ کو ذبح کر دیا جب کہ آپ اسے تیار کر کے جنگل سے لکڑیاں لانے جا رہے تھے کہ انہیں فرخت کر کے اپنی زوج محترمہ حضرت ناطمہ رضی اللہ عنہا کا ہرا ادا کر سکیں۔ جب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہ سے مخاطب ہوئے تو وہ بولے "تم سب میرے والد کے غلام ہو۔ اس واقعہ میں عداوت اس لئے پیدا نہ ہو سکی کہ نشہ سے صرف ایک ہی فریق حضرت حمزہ سرشار تھا آنحضرتؐ حضورؐ نہ تھے اور نہ آپ نے ان کی باتوں کو چنداں اہمیت دی۔ آپ سید الخلق اور سب لوگوں سے زیادہ حلیم و دربار تھے صحابہ کرام میں سے جو لوگ لطیف المزاج تھے وہ سمجھتے تھے کہ شراب نوشی اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ نہیں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے۔

اللَّهُمَّ يَا بَنِي كِنَانِ الْخَبْرُ بَيْنَنَا وَتَانَا حَيًّا  
والے اللہ شراب نوشی کے بارے میں کوئی  
قطعہ فیصلہ فرما

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ شراب کی حرمت کا قطعی حکم نازل کرنے سے پیشتر خداوند کریم نے آیات قرآنیہ میں فرما دیا تھا کہ شراب نوشی ایک غیر مستحسن فعل ہے اور مومن کے لئے شایانِ شان نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب حلال نہ تھی جیسا کہ ابن حزم کا دعویٰ ہے البتہ شراب نوشی پر گرفت نہیں کی جاتی تھی۔ اسلامی شریعت کا نزول تدریجاً ہو رہا تھا یہ کیونکر ہو سکتا تھا کہ شراب کو بیک جنبش لب حرام قرار دیا جاتا جب کہ عرب اس سے مانوس تھے اور اسے نیکی کا کام سمجھتے تھے۔ کیونکہ شراب سے آدمی میں جود و سخاوت کا جذبہ اعمیر تا ہے۔ تین مختلف مقامات پر اللہ تعالیٰ نے شراب کی مذمت بیان کی ہے۔



(الف) رسالت محمدیہ کے آغاز میں شراب کی مذمت پر مشتمل آیت نازل ہوئی۔ مثلاً سورہ النحل میں جو سورت ہے ارشاد ہوا۔

وَمِنْ كُنُوزِ النَّجْوَى وَالْأَعْيُنِ فَتَتَذَوَّنَ  
مِنْهُ مَسْكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا - (النحل - ۶۷)

انگور اور کھجور کے پھلوں سے تم نشہ اور عمدہ  
رزق تیار کرتے ہو

اس آیت کریمہ میں حمر کو رزقِ حن کے بالمقابل ذکر کیا۔ ظاہر ہے کہ جو چیز حن کے بالمقابل ہو وہ حن (عمدہ) نہیں ہو سکتی۔

(ب) دوسری تفسیر اس آیت میں فرمائی۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ  
فِيهِمَا رِشْوَةٌ كَبِيرَةٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ -  
(البقرہ - ۲۱۹)

وآپ سے شراب قمار کے بارے میں پوچھتے  
ہیں آپ فرمادیں کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور  
لوگوں کے لئے کچھ نواہد بھی ہیں

حضرت عمرؓ جیسے لوگوں نے اس آیت سے حرمت کا حکم سمجھ لیا تھا۔ باوجودیکہ حرمت مراعات نہ کر دی۔ اس لئے کہ جس چیز میں زیادہ ضرر ہوگا وہ حرام کیونکر نہ ہوگی۔

(ج) تیسری تفسیر یہ فرمائی کہ نشہ کی حالت میں نماز سے منع کر دیا۔

فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ  
وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ -

اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب  
نہ جاؤ۔ اس وقت تک نماز نہ ادا کرو جب تک

تہیں یہ نہ معلوم ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو  
(النساء - ۴۳)

اس آیت میں حرمت کی طرف واضح اشارہ کیا گیا ہے۔ بلکہ عمل طور پر اس آیت کی بنا پر شراب نوشی کا انسداد ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ صبح کی نماز پڑھے بغیر کوئی شخص شراب نہیں پئے گا۔ پھر صبح کے وقت بھی شراب پینے سے احتراز کرے گا۔ مبادا ہوش میں آنے سے قبل ظہر کا وقت آجائے علیٰ ہذا قبایس شراب نوشی کے لئے اسے فارغ وقت مل سکے گا۔ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شراب حلال محضی البتہ بعض محققین مثلاً شاطبی المدائنیات میں لکھتے ہیں کہ آغاز اسلام میں شراب معاف تھی اور پینے والے پر گرفت نہیں کی جاتی محضی البتہ نہ پینے والا اجر و ثواب کا مستحق ٹھہرتا تھا۔



یہ ایک نمونہ ہے ابن حزم کی تردید فقہاء کا جس میں انہوں نے تعلیلِ نصوص پر استدلال کیا ہے۔ ہم نے اس کا مالہ اذعا علیہ بیان کر دیا۔ ہمارا خیال ہے کہ ابن حزم اس ضمن میں جاوہِ حق و صواب پر نہ تھے اس بیان کو ختم کرنے سے قبل ہم پر واجب ہے کہ ابن حزم اور اصحابِ ظاہر کا نقطہ نظر واضح کریں۔ کیونکہ ظاہری فقہ کی اساس اسی پر رکھی گئی ہے۔ اصحابِ ظاہر جو رائے کے جملہ اقسام کی نفی کرتے اور تیس، مضارع، مرفوعہ اور استعسان کو باطل ٹھہراتے ہیں، اس کا مدار و انحصار بھی اسی ایک نظریہ پر ہے۔

ابن حزم تعلیلِ نصوص کے بطلان کی پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کی بنا پر کسی کے سامنے جواب دہ نہیں اور تعلیل سے اس کا مسئلہ بڑا لازم آتا ہے حالانکہ بنا برص وہ اس سے منزہ ہے

پہلی دلیل یہ ہے کہ تعلیلِ نصوص کی معرفت شارع کے مقاصد کو معلوم کرنے کے لئے حاصل کی جاتی ہے نہ کہ اسے مسئول ٹھہرانے کے لئے۔

دوسری دلیل: بطلانِ تعلیل کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابلیس نے حضرت آدم کے مقابلہ میں اپنے آپ کو اس لئے افضل قرار دیا تھا۔ کہ وہ آگ سے خلوق ہے اور حضرت آدم مٹی سے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے۔ اگر علت کا شریعت میں کوئی مقام ہوتا تو ابلیس کی بیان کردہ علت قبول کر لی جاتی۔ اور حضرت آدم اس درخت کا پھل کھانے میں معذور قرار دئے جاتے کیوں کہ آپ عبادت کی علت سے نا آشنا تھے۔

تیسری دلیل: تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر شریعت کی نگاہ میں علت قابل قبول ہوتی تو شرکین، فزادہ کہ دینے کی جو وجہ بیان کرتے تھے وہ قبول کر لی جاتی۔ وہ کہتے تھے:-

”کیا ہم ان لوگوں کو کھانا دیں کہ جنہیں اگر خدا تعالیٰ کھانا دینا چاہتے تو دے دیتے؟“

مگر اللہ تعالیٰ نے اس پر عتاب فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ علت مقبول نہیں۔

چوتھی دلیل: ابن حزم بطلانِ تعلیل کی چوتھی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے صراحتاً فرمایا ہے کہ یہود کے مظالم کے باعث خدا نے ان پر طیبات کو حرام قرار دیا۔ مظالم کا صدور تو یہود کی

طرح ہم سے بھی ہوا ہے، علت کے لفظ خدا کی بنا پر واجب تھا کہ اس نص کو وہاں متعدی کو دیا جاتا جہاں علت پائی جاتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ ہم پر بھی لہیات کو حرام کر دیا جاتا۔

یہ خلاصہ ہے ابن حزم کے دلائل کا! ہم نے دلیل اول کی تردید اپنے موقع پر کر دی تھی۔ اور بتا دیا تھا کہ یہ دلیل اپنے مقام پر نہیں اور نہ یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے۔ اس دلیل میں افعال خداوندی کی تعلیل کا ذکر کیا گیا ہے۔ حالانکہ مسئلہ زیر بحث تعلیل نصوں کا معلوم کرنا ہے تاکہ شرعی مقاصد کی معرفت حاصل کی جائے۔

ابن حزم کی دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایلیس ابن حزم کے دلائل کی تردید:- اور مشرکین کی بیان کردہ علت ناسد ہے۔ انکار اصل علت

کا نہیں کیا جاتا بلکہ اس بات کا کہ ایلیس کی تعلیل یعنی برصنہ تھی۔ اس نے اس عنصر کو جس سے اس کی تخلیق ہوئی تھی نصیحت کی اساس قرار دیا تھا اور اس بات کو مطلقاً مہجول کیا کہ نصیحت دینا خلاق عالم کا کام ہے اور اس نے حضرت آدم کو نصیحت عطا کی تھی۔ لہذا اس نصیحت کے بعد عنصر تخلیق پر غور کرنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ کیوں کہ اس نے جس کو افضل قرار دیا وہ اس کی مخلوقات کا ایک فرد تھا۔ اس نے ہر مخلوق کے لئے ایک عنصر کو منتخب کر رکھا ہے اور اسی سے وہ اس مخلوق کو پیدا کرتا ہے۔

تیسری دلیل میں مشرکین نے تقدیر کو عرم عطاء کی علت قرار دیا مگر اور یہ نہ جان سکے کہ تو نکر شخص اس بات کا سبب و ماورب ہے کہ وہ محتاجوں کو کسے اسی طرح فقراء کو مصائب پر صبر کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ لہذا ان کا سوال تکلیف کا موجب ہے اور تکلیف کی علت نہیں ہے

جہاں تک ابن حزم کی دلیل چہارم کا تعلق ہے اس کی اساس یہ ہے کہ علت کو اس نے مقرر کیا جاتا ہے تاکہ جہاں بھی علت موجود ہو وہاں اس کا حکم ثابت کیا جائے۔ ان کے قول کا مقصد یہ ہے کہ جس مقام پر کتاب و سنت کی کوئی نص موجود نہ ہو وہاں اس علت کے باعث حرمت ثابت ہو جائے۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:-

اَلْيَوْمَ مَا حِلٌّ لَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ  
الَّذِينَ اٰذَنُوا لَكُمْ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ  
حِلٌّ لَّهُمْ (المائدہ - ۵)

آج کے دن تم پر ہائیزہ چیزوں کو حلال کیا گیا۔ اور تمہارا کھانا تمہارے لئے حلال کیا گیا اور تمہارا کھانا ان کے لئے حلال کیا گیا

حالانکہ تعلیل نصوں کی دعوت دینے والے جن کا دعویٰ ہے کہ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں علت

کی بنا پر ان کا حکم نافذ ہو جاتا ہے اس طرح نہیں کہتے۔ لیکن اگر وہ تفسیل کے بل بوتے پر کسی حکم کو وہاں نہیں لے جاتے جہاں نص موجود ہو۔

مزید برآں انقطاع رسالت و نبوت کے زمانہ میں امت محمدیہ اور بنی اسرائیل کی حالت یکساں نہیں ہے۔ خداوند کریم کا نازل کردہ قرآن روز قیامت تک ہم پر نجات ہے، اگر کسی زمانہ میں بھی ہم اپنی پیش کردہ قوم بنی اسرائیل کی راہ پر گامزن ہوں تو اس میں کوئی ایسا مادی و مہرشد ضرور ہوگا جو ہمیں کتاب خداوندی کی جانب بلائے گا۔ اور سنت نبوی کی راہ دکھائے گا۔ جیسا کہ حضرت علی کا ارشاد ہے کا ثنات ارضی ایسے مرشدین سے کبھی خالی نہیں رہتی۔ اخصوڑہ کا ارشاد ہے۔

”تم اہل کتاب کی راہ پر چلو گے اور اگر وہ کسی گمراہی کے بل میں داخل ہوئے ہوں گے  
تو تم بھی ضرور داخل ہو گے“

اخصوڑ نے یہ بھی فرمایا۔

”اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر ایک ایسے شخص کو بھیجتے رہیں گے۔ جو دین کی تجدید  
کا کام انجام دے گا“

جب ہم سابقہ اقوام کی راہ پر گامزن ہوں گے تو خدا ہی ہمیں بچائے کہ ہم حرص و غلبہ کے مرتکب نہ  
ہوں۔ جس کا علاج طبیبات کو حرام کر کے کیا جاتا ہے۔

میں اس سے بڑھ کر یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ فرمان خداوندی حَرَمْنَا عَلَيْكُمْ لِبَطَائِ اٰجَلَاتِ  
لَهُمْ اس بات کی جانب مشیر ہے کہ ہر مومن کو اپنا علاج خود کرنا چاہیے۔ اگر مومن کسی وقت محسوس  
کرے کہ وہ شہوات کی جانب مائل ہے اور اس کا علاج اسی راہ سے ممکن ہو کہ وہ اس انحراف  
سے بچنے کے لئے مباحات سے بھی گریزاں ہوں تو اسے ایسا کہ گورنا چاہیے۔ اور یہ اسی طرح ہوگا جیسے کوئی  
شخص محرمانہ سے بچنے کے لئے شہوات سے بھی احتراز کرے۔ کیونکہ جو شخص چراگاہ کے ارد گرد گھومتا ہے  
اس سے چراگاہ میں داخل ہونے کی توقع کی جاتی ہے۔

جمہور فقہاء جو فتنہ ان نفس کی صورت میں اجتناب دہرائی  
فریقین میں نکتہ فرق و امتیاز ہے۔  
کہ واجب قرار دیتے ہیں ان میں اور اہل نظر نہیں جو اس  
کی نفی کرتے ہیں یہی نکتہ فرق و امتیاز ہے۔ اہل نظر اس سے ایک قدم بڑھ کر یہاں تک کہتے ہیں  
کہ استدلال بالرائی زیادتی فی الدین اور خدائی حدود سے تجاوز کرنے کے مترادف بلکہ خدا پر اہر ازہی ہے۔

کیونکہ اجتہاد کرنے والے ان لوگوں کے دُمرہ میں شمار ہوتے ہیں جو مندرجہ ذیل آیت کی ہنہ سے دانستہ خروج کرتے ہیں۔

فرمان باری تعالیٰ ہے :-

وَلَا تَقْفُوا لَوْ أَنَّهَا صُفِّ السَّنْتَلِكُمْ الْكَذِبَ  
هَذَا أَحْلَالٌ وَهَذَا أَحْرَامٌ لَمْ تَقْفُوا عَنِّي  
اللَّهُ الْكَذِبَ - (النحل - ۱۱۶)

تمہاری زبانیں جس دروغ گوئی سے کام لیتی ہیں ان کے بلے میں یہ نہ کہو کہ بہ طلال ہے اور یہ حرام ہے تاکہ تم خدا پر بھڑکا نہ دھننے لگو۔

فریقین میں نکتہ فرقیہ امتیاز تلعیل نصوص ہے اور بس۔ جو لوگ استنباط کی شاہراہ کو محدود کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ تلعیل نصوص کو تسلیم نہیں کرتے جس سے خود بخود قیاس کی نفی ہو جاتی ہے۔ وہ استحسان مصلح مرسلا و رد رائج کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ جراتنباط و استخراج میں وسعت کے خواہاں ہیں وہ تلعیل نصوص کا باب وا کر دیتے ہیں اور ہر نص کو محمل قرار دیتے ہیں سوائے ان نصوص کے جو عبادات سے تعلق رکھتی ہوں یا ان کے بلے میں کوئی ایسی دلیل موجود ہو کہ ان کا حکم ان سے تجاوز نہیں کرتا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر تلعیل نصوص کو تسلیم نہ کیا جائے

**فقہ اسلامی میں تلعیل نصوص کی اہمیت** - تو نہ فقہ اسلامی میں وسعت پیدا ہوتی ہے نہ

لوگوں کی مشکلات کے ازالہ کا کوئی امکان باقی رہتا ہے اور نہ ان قواعد فقہیہ کی تخریج کی جاسکتی ہے جو متفرق مسائل کو جمع کرتے ہیں۔ تلعیل ہی وہ سبب و وجہ ہے جس کی بنا پر فروع و عادت مختلفہ میں نصوص عامہ سے اخذ کردہ عمل کی بنا پر ربط پیدا کیا جاتا ہے یا نص خاص سے علت خاص کا استخراج کر کے اس سے ربط کا فائدہ حاصل کیا جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تلعیل ہی کے بل بوتے پر فقہ کا سرچشمہ پھوٹا بلکہ تلعیل کا نام ہی فقہ ہے۔ یا یوں کہئے کہ یہ فقہ کا مغز ہے۔ جو لوگ تلعیل کا دروازہ بند کر دیتے ہیں وہ فقہ کے دروازوں پر تالے لگانا چاہتے ہیں۔ پھر لطف یہ ہے کہ اگر تلعیل کا باب سدود کر دیا جائے تو اسباب استنباط میں سے کوئی چیز اس کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ آخری سہارا پھر استحباب الحال ہی کو بنایا جاسکتا ہے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ استحباب الحال کے نظریہ کو قبول کرنے کا نتیجہ کیا ہوا۔ تلعیل کی عرض و غایت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ شارع حکیم کی نصوص کے مقاصد و غایات کی معرفت حاصل کی جائے۔ جو اس سے منع کرتا ہے وہ ایک کٹا دہ دروازہ کو تنگ کر دینا چاہتا ہے اور عقل انسانی کو روکتا ہے کہ وہ شریعت خداوندی میں غور و فکر کر کے تمام نصوص کا احترام بحال رہے ہوئے نئے حوادث سے شریعت کو ہم آہنگ کر سکے۔ خواہ وہ

نص قرآنی ہو یا حدیث نبوی ہو یا قول صحابی کیونکہ صحابہ نبی کریم کی مشعلِ فرزاں سے مستنیر تھے۔  
 خداوند کریم ہمیں فکر و تدبیر کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔  
 هَلِ انظُرُوا مَا آذَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (غور کیجئے کہ آسمان و زمین میں کیا ہے)  
 (یونس ۱۱)

علاوہ انہیں دیگر آیات قرآنیہ جو فکر و تدبیر اور محنت و تامل کی دعوت دیتی ہیں۔ جب اس نے  
 قرآن میں ہمیں آیاتِ کونینہ میں غور کرنے کی دعوت دی ہے تو نصیحت میں غور و فکر کرنے کی دعوت بالادنی  
 دی ہوگی۔ تاکہ ہم نصیحت کے عام و خاص مفاد کا استخراج کر سکیں۔ کیونکہ یہ ایک فطری بات ہے اور دین  
 اسلام بھی فطری دین ہے۔

جمہور فقہاء اور متکلمین رائے یعنی اصحابِ ظاہر کے درمیان اس حدِ فاصل کی نشان دہی کرتے  
 کے بعد اب ہم رائے کے مختلف اقسام یعنی تیسرا استحسان مصالِح مُرسلہ اور ذرائع کے بارے میں کلام  
 ابنِ حزم کی مختلف تشریح و توضیح کریں گے۔

## قیاس

ابن حزم کا اندازِ کلام قیاس کے بارے میں اس شخص ایسا ہے جو اس حقیقت قیاس سے انکار کرتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ رائے کی کسی قسم کو بھی تسلیم نہیں کرتے، قیاس رائے کی اولین قسم ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں۔

”متاخرین اصحابِ فتویٰ میں سے کچھ لوگ دین میں قیاس کی کو صحت مانتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ ایسے مسائل و حوادث آئے دنوں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں جن کا کتاب و سنت میں ان کے ایشاہ و امثال کو دیکھتے ہیں، اور جہاں نص یا اجماع نہیں ہوگا، وہاں وہی حکم صادر کر دیتے ہیں۔ کیوں کہ دونوں میں علت حکم ایک ہی ہوتی ہے لہذا ہم ایک ہی حکم لگا دیتے ہیں۔ جملہ ماہرین اصحابِ قیاس جن میں شوافع اور احناف بھی شامل ہیں یہی کہتے ہیں۔ حنیفہ و مالکیہ میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایک گونہ مشابہت کی بنا پر دونوں کو ایک ہی حکم میں شریک کر دیا جاتا ہے!“

ابن حزم کا یہ بیان اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ ان کے نزدیک متاخرین اصحابِ فتویٰ میں قیاس کو جائز تصور کرتے ہیں۔ ابن حزم کی یہ بات بڑی حیرت آفرین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ امام مالک ابو حنیفہ شافعی احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب و تلامذہ کو متاخرین اصحابِ فتویٰ میں شامل کرتے ہیں اور ان کو متفقین میں شمار نہیں کرتے۔ اس سے ان کا مقصد قاری کو اس دہم میں مبتلا کرنا ہے کہ قیاس متاخرین کی ایجاد کردہ بدعت ہے۔ اور متقدمین اس کے قائل نہ تھے۔ حق بات یہ ہے کہ قیاس قبل ازیں موجود تھا کیوں کہ وہ اجتہاد بالرائے کا رفیق و انیس ہے بلکہ اس طبعی مسلم قاعدہ پر مبنی ہے کہ دو امور جو باہم ملتے جلتے ہوں ان کا حکم بھی ایک ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ مسادات فی الحکم حقیقی مسادات اور حکم کو راجح کرنے والے امر کی مسادات کی فرع ہے۔

قیاس اور اجتہاد بالرائی ایک ہی ددر کی پیداوار ہیں۔ بلاشبہ امام ابو حنیفہ کے گرامی قدر استاد عماد

اور ابراہیم نخعی قیاس کرتے تھے کیوں کہ وہ رائے سے اجتہاد کرنے کے عادی تھے۔ پھر قیاس متاخرین کی بدعت کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کے برعکس وہ ایک ایسا منہج و مسلک ہے جو متقدمین میں عام طور سے معروف تھا۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ فقہاء قیاس کے بارے میں ایک زبان قیاس میں بنا اختلاف :- تھے۔ جسے اجاب شافعی کے نزدیک اصل و فرع کے علت حکم میں مشترک ہونے کا نام قیاس ہے۔ بعض حنفیہ اور مالکیہ بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ دوسروں کا خیال ہے کہ اصل و فرع کا علت میں مشترک ہونا ضروری نہیں بلکہ کسی قسم کی مشابہت و مماثلت بھی پائی جاتی ہو وہی کافی ہے خواہ علت میں اشتراک ہو تو نہ ہو۔

یہ اختلاف دراصل حقیقت قیاس میں نہیں اور نہ اس ضمن میں ہے کہ قیاس میں اصل و فرع کا اس وصف میں مشترک ہونا واجب ہے جسے علت حکم تسلیم کیا گیا ہو۔ بلکہ اس اختلاف کا مبنی علت کا طریق استنباط و استخراج ہے۔

جمہور حنفیہ کا قول ہے کہ اصل و فرع کا اس وصف میں شریک ہونا ضروری ہے، جسے اصل میں اساس حکم قرار دیا گیا ہو یا اسے جنس اصل میں اساس حکم فرض کیا گیا ہو۔ یا اس کی جنس کو جنس حکم قرار دیا گیا ہو اور اس طرح کے دیگر اقوال جو اس وصف کے بارے میں کہے گئے جسے علت حکم تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو وہ اصل مشارکت یا اصل قیاس میں نہیں بلکہ علت کے طریق استخراج اور اس وصف کی پہچان میں ہے، جس کے ساتھ حکم جو دوا وعد مادا بترہ ہوتا ہے۔

قیاس سے متعلقہ امور کا مختصر جائزہ :- پھر ابن حزم تاملین قیاس کے مطابق اس کے اقسام بیان کرتے ہیں۔ بعد ازاں قیاس اور اخبار

احاد یا حدیث مرسل کے باہم موازنہ پر رد شنی ڈالتے اور اس میں علماء کے افکار و آراء بیان کرتے ہیں۔ قیاس پر عمل کرنے والے ائمہ دین کے حالات بیان کرتے ہوئے ہم نے ان کی تفصیلات ذکر کی ہیں۔ اس کے بعد ابن حزم وہ دلائل بیان کرتے ہیں، جن سے قیاس کا اثبات ہوتا ہے۔ اور پھر اپنے مخصوص انداز میں ان کی تردید کرتے ہیں۔ اثبات قیاس میں فقہاء کے ذکر کردہ دلائل

۱۰ دیکھئے ہماری کتاب حیات ابو حنفیہ مالک اور حیات الشافعی (مصنف)



کو شور و شغب سے تعبیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”اصحابِ قیاس نے یونہی شور مچا رکھا ہے اور چند ایک باتیں بڑے شد و مد سے بیان کرتے ہیں بہاؤن شاء اللہ تعالیٰ ان کے ذکر کردہ دلائل کی تردید کریں گے اور بوءہ تعالیٰ ان کا بطلان ثابت کریں گے۔ پھر ابطالِ قیاس پر روشن دلائل پیش کریں گے۔ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ“ ۱۰

ابن حزم پھر اصحابِ قیاس کے دلائل پیش کر کے ان پر نقض دار د کرتے ہیں۔ جس سے ہمیں کوئی غرض نہیں۔ ہم صرف وہ دلائل پیش کریں گے۔ جو انہوں نے ابطالِ قیاس کے ضمن میں ذکر کئے اور کہا کہ یہ بڑے روشن دلائل ہیں ان دلائل سے ان کے فقہی منہج و مسلک کا پتہ چلتا ہے اور یہی ہماری نگاہ میں اہم ہیں۔

ابن حزم نے ابطالِ قیاس کے ضمن میں جو دلائل ذکر کئے ہیں ابطالِ قیاس کے دلائل ابن حزم کی نگاہ میں ہم ان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

**پہلی دلیل** :- خداوند کریم نے شرعی احکام نازل فرمائے ان میں سے جس چیز کا امر فرمایا اسے واجب کہتے ہیں۔ جس سے منع کیا، وہ محرمات ہیں جس سے نہ منع کیا اور نہ اس کا حکم دیا وہ مباحات اور حلال ہیں۔ محرمات اور ماحورات کے بارے میں نصوص فار د ہوئی ہیں۔ باقی اشیاء اپنی اصل اباحت پر قائم ہیں۔ جو شخص اس کے بعد قیاس یا غیر قیاس کی بناء پر کسی چیز کو واجب ٹھہرائے تو اس نے وہ کام کیا جس کا خدا نے حکم نہیں دیا۔ جس نے بدن نص کس چیز کو حرام قرار دیا تو وہ بھی غیر شرعی فعل کا مرتکب ہوا۔

**دوسری دلیل** :- اصحابِ قیاس اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں نص موجود ہو وہاں قیاس کی ضرورت نہیں۔ قیاس کی ضرورت وہاں لاحق ہوتی ہے جہاں نص نہ ہو۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ نصوص جس احوال و حوادث کو شامل نہیں وہ مندرجہ ذیل آیات کی خلاصت و رزی کرتا ہے۔

۱۰ الاحکام ج ۷ ص ۵۶۔

۱۱ الاحکام ج ۸ ص ۲۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے :-

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَكْمَلْتُ  
عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي (المائدہ - ۳)

آج میں نے تمہارے دین کو کامل کر دیا  
اور تمہاری نعمت کو پورا کر دیا

نیز فرمایا :-

لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ  
(النحل - ۶۶)

تاکہ آپ لوگوں کے لئے اس چیز کو واضح کر دے  
جو ان کی جانب اتاری گئی ہے،

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ الوداع کے موقع پر فرمایا۔

”اے اللہ میں نے تیرے احکام لوگوں تک پہنچا دئے۔ لوگوں نے کہا ضرور!

تب آپ نے فرمایا اے اللہ تو گواہ رہ۔“

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ نصوص شرعیہ جملہ مسائل پر مشتمل ہیں پھر قیاس کی ضرورت

کیا ہے؟

**تیسری دلیل** :- ابطال قیاس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ جہاں نص نہ ہو وہاں قیاس کو اس  
وصف پر مبنی قرار دیا جاتا ہے، جس کو اصل منصوص علیہ اور فرع منصوص کے مابین علت حکم تصور  
کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس وصف کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر نص کو اس کی دلیل تسلیم کیا جائے تو  
فرع کا حکم نص سے ماخوذ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کو قیاس نہیں کہتے۔ اور اگر نص یا اجماع  
سے ماخوذ نہ ہو تو پھر کہاں سے اخذ کیا گیا؟ اس عقده کو حل کئے بغیر ترک کر دینا ذاتی خداوندی  
کے شایان شان نہیں۔ کسی شخص کے لئے یہ حلال نہیں کہ اسے خدا کے دین کی طرف منسوب کرے  
جس نے اپنے رسول کی زبان پر ہدایات کو واضح کر دیا۔

چوتھی دلیل :- چوتھی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم نے مسلمانوں کو مامور فرمایا کہ خدا و رسول جس بات کو  
ذکر کریں اس کی کربندہ کریں۔ مفسر فرماتے ہیں۔

”جب تک میں کوئی چیز بیان نہ کروں، اس کے متعلق سوال نہ کیجئے۔ گزشتہ اقوام

انہی سے زیادہ سوال کرنے اور اختلاف کرنے کی بنا پر ہلاک ہو گئیں۔ جب میں کسی

لئے الاحکام میں

لئے الاحکام ص ۵۔

بات کا حکم دوں تو اسکا کافی حد تک اس کی تعمیل کیجئے اور جب کسی بات سے منع کر دوں تو اس سے کنارہ کش رہیئے!

مذکرۃ الصدرا حدیث اس بات پر روشنی ڈالتی ہے کہ جس مسئلہ کے بارے میں کوئی نفع موجود نہ ہو تو بندے کے لئے یہ زیبا نہیں کہ اسے قیاس سے حرام ٹھہرائے یا بنا برقیاس اسے ضروری قرار دے ورنہ وہ خدا کی نافرمانی میں زیادتی کرنے والا ہوگا۔ اور اس حدیث صحیح پر عمل کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ پانچویں دلیل: بہ الباطل قیاس کے بارے میں کثرت سے صریح آیات قرآنیہ وارد ہوئی ہیں، مثلاً یہ آیات۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْضُوا بَيْنَ  
يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (الحجرات - ۱)  
لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (الاسرار - ۳۶)

اے ایمان والو! خدا و رسول سے آگے نہ بڑھو۔  
(جس بات کا آپ کو علم نہیں وہ مت کہئے)

اہم نے قرآن کریم میں کوئی کمی باقی نہیں  
چھوڑی

مَا فَرَضْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ  
(الانعام - ۳۸)

خدا نے تمہیں شکم مادر سے پیدا کیا کہ تم کچھ بھی نہ  
جانتے تھے

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنَ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ  
لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا - (النحل - ۷۸)

جیسے ہم نعم میں سے ایک رسول مبعوث فرمایا  
جو تم کو ہماری آیات پڑھ کر سنا تا ہے۔ تمہیں پاک  
کتاب ہے اور کتاب و حکمت کا درس دیتا ہے اور تمہیں  
وہ کچھ سکھاتا ہے جو تم جانتے نہ تھے

كَمَا آذَيْنَاكُمْ بِئِنَّكُمْ رَجَعْتُمْ يَوْمًا يَسْتَأْذِنُ عَلَيْكُمْ  
آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَيُعَلِّمُكُمُ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ - (البقرة - ۱۵۱)

مذکرۃ الصدرا آیات اور ایسی دیگر آیات اس حقیقت پر روشنی ڈالتی ہیں کہ دینی علم وہی ہے جو  
اللہ تعالیٰ ہمیں سکھائیں اور جو اس کی کتابوں اور رسولوں سے منقول ہو۔ دینی قیاس نئی ایک ایسا علم  
ہے جو خدا کی راہ سے نہیں پہنچتا اور نہ اس نے اس کا حکم دیا۔ لہذا وہ شیطان علم ہے۔ خداوند کریم  
شیطان لعین کے بائے میں فرماتے ہیں۔

طے کتاب مذکور ص ۹

اِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالشُّعْرِ وَالْفَحْشَاءِ كَانَ تَقْوُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ - (البقرہ - ۵۶۹)

خدا کے بارے میں وہ بات کہو جو تم جانتے نہ ہو

ابن حزم فرماتے ہیں کہ حرام چیزوں کو حرام کہنا ان کے اعتراضات کو پیش کرتے اور پھر خود ہی جواب دیتے ہیں۔ ہم نے ان کے ذکر کردہ دلائل کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔ یہ دلائل انہوں نے اسی تیز و تند قلمی جنگ کے دوران ذکر کئے تھے۔

ابن حزم کے دلائل کی اساس یہ ہے کہ نصوص میں ہر چیز کا بیان موجود ہے اور نص و اجماع سے ثابت ہے جس میں کسی اضافہ کا امکان نہیں۔ منہیات بھی ثابت شدہ ہیں اور ان میں بھی اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ مباحیات کے قبیل سے ہے۔ اس لئے نہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے بلکہ اس لئے کہ جو اشیاء ممنوع نہیں ہیں، نصوص سے ان کی اباحت ثابت ہوتی ہے ابن حزم فرماتے ہیں :-

”شریعت کے تمام احکام از اول تا آخر تین اقسام میں منقسم ہیں۔ چوتھی کوئی قسم نہیں۔

۱۔ پہلی قسم کے فرائض ہیں جن پر اعتقاد رکھنا اور عمل کرنا ضروری ہے۔

۲۔ محرمات ہیں جن سے قولاً و عملاً گناہ کش رہنا ضروری ہے۔

۳۔ تیسری قسم حلال ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا مباح ہے۔

مکروہ اور مندوب مباحات میں داخل ہیں جیسا کہ قبل ازیں ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیوں کہ مکروہ کا فاعل گناہگار نہیں ہوتا اور اگر اسے گناہگار تسلیم کیا جائے تو مکروہ کو حرام قرار دینا پڑے گا۔ البتہ مکروہ کو ترک کرنے والا اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ مندوب کا تارک گناہگار نہیں ہوتا۔ اور اگر اسے گناہگار کہیں تو مندوب فرض ہو جائے گا۔ البتہ اس کا فاعل اجر پاتا ہے۔ تمام مسلمانوں کے اجماع کے مطابق یہ شریعت کے اقسام ہیں۔ نیز اس لئے کہ صحیح تقسیم میں یہ بھی ضروری ہے کہ عقل مسموع و منقول دلائل کی طرف رجوع کرتی ہے اور ایسے شرعی دلائل موجود ہوں۔ جب اس میں شبہ باقی نہیں رہا تو یہ فرمان باری تعالیٰ بھی سن لیجئے۔ فرمایا۔

حَقَّ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ حَيْثُمَا (البقرہ - ۲۹)

تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے

نیز فرمایا :-

قَدْ فَضَّلْنَاكُمْ مَا أَحْبَبْتُمْ عَلَيْكُمْ كَمَا

داس نے حرام اشیاء کو واضح کر دیا سوائے ان چیزوں

مَا اخْطُرْتُ تُسْعًا اَلَيْحِ - (الانعام - ۱۱۹) کے جن کی طرف تم مجبور کئے جاؤ

ان آیات کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوئی کہ کائناتِ ارضی کی ہر چیز اور ہر عملِ مباح اور حلال ہے سوائے ان اعمال کے جو احضارِ کتاب و سنت میں ممنوع ہوں اور قرآن کے شارح و تزیینان نبی کریم نے ان کی حرمت پر روشنی ڈالی ہے۔ یا اجماع امت سے ان کی مخالفت ثابت ہوئی ہے جس کی پیروی قرآن کریم میں ضروری قرار دی گئی ہے۔ یہ اجماع بھی کسی نص پر مبنی ہو جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا۔ اگر نص میں کسی چیز کی حرمت کی تصریح کی گئی ہو تو ہم اسے حرام قرار دیں گے۔ اور اگر نام لے کر نص میں کسی چیز کی حرمت پر اجماع منعقد ہوا ہو تو وہ چیز پہلی آیت کی بنا پر حلال ہوگی بلکہ

ابن حزم اس طرح فقہ اسلامی میں قیاس کا دروازہ بند کر دیتے ہیں۔

ان بیانات سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابن حزم کی کوئی احادیثِ نص سے خالی نہیں ہے۔ نگاہ میں کوئی ایسا حادثنہ موجود نہیں جس کے بارے میں نص نہ پائی جاتی ہو۔ لہذا قیاس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حکم دینے والی یا منع کرنے والی نص موجود نہ بھی ہو تو مباح کرنے والی نص اپنی جگہ پر باقی ہے۔ لہذا کوئی پیش آمدہ واقعہ ایسا نہیں جو اس آیت کی اباحت کے عموم میں داخل نہ ہو۔

فرمانِ باری تعالیٰ ہے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ اَنْفُسٍ - (البقرہ - ۲۹) تمہارے لئے پیدا کی

اہلِ ظاہر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان حوادث میں وہ کیا کریں گے جہاں نص موجود نہیں؟ ابن حزم اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم یہ اعتراض معتزلیوں پر پلٹ دیں گے اور ان سے پوچھیں گے کہ جب تمہارے نزدیک ایسے حوادث بھی ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں تو بتائیے آپ کے نزدیک ان کا حل کیا ہوگا؟ یہ اعتراض تم پر وارد ہوتا ہے ہم پر نہیں۔ کیوں کہ ہماری نگاہ میں تو کوئی ایسا حادثنہ سرے سے وقوع پذیر ہی نہیں ہو سکتا، جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو بلکہ کیوں کہ اباحت والی نص ان تمام حوادث کو شامل ہے

لے الاحکام ج ۸ ص ۱۴۰ -

لے الاحکام ج ۸ ص ۱۶۰ -

جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی۔ خلاصہ کلام نصوص سب محکم ہیں کوئی چیز ان سے خارج نہیں اور نہ ان میں غیر کا گزر ہو سکتا ہے۔ لہذا جس شخص نے بنا بر قیاس کسی چیز کو حرام قرار دیا یا اس کا حکم دیا اس نے شرعی احکام کی خلاف ورزی کی۔ ایسا شخص ان لوگوں کے زمرہ میں داخل ہے جن کا ذکر مندرجہ ذیل آیت میں کیا گیا ہے۔

قُلْ اِنَّكُمْ لَعِنْتُمْ مَّا اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِثْلَهُ حَكَا مًا وَّحَلَاكًا قُلْ اَللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ۔  
 آپ ان سے کہہ دیں کہ خدا نے جو رزق تم پر نازل کیا تھا پھر تم نے اس میں سے حرام اور حلال بنا لیا۔ کیا خدا نے تمہیں اس بات کا حکم دیا تھا یا تم اس پر بھڑبھڑا رہتے ہو؟ (یونس - ۵۹)

ابن حزم چند قیاسات کا ذکر کرتے ہیں جو آنحضرت کے عہد مبارک ابطال قیاس عہد نبوی میں ہیں پیش آئے اور آپ نے ان کی غلطی واضح فرمائی۔ ابن حزم ایک حدیث ذکر کرتے ہیں جو رشیمی لباس کے بارے میں وارد ہوئی اس میں حضرت عمر اور اسامہ کے قیاس کا ذکر ہے آنحضرت نے اس قیاس کو غلط قرار دیا۔ ابن حزم فرماتے ہیں:-

« حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے عطار وہینی کو بازار میں رشیمی سوٹ فروخت کرتے دیکھا، آنحضرت سے عرض کیا کہ آپ اسے خرید لیں اور جب وفد آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے ہیں اس وقت زیب تن فرمایا کریں آپ نے جواباً فرمایا رشیمی لباس وہ لوگ پہنتے ہیں جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ تھوڑا عمر بعد آپ کو کئی رشیمی سوٹ ملے، آپ نے ایک سوٹ حضرت عمر کو بھیج دیا اور ایک حضرت علی کو مرمت فرمایا اور ہدایت فرمائی کہ اسے کاٹ کر سنتورات کے دوپٹے بنالیں۔ پھر انہوں نے حضرت عمر کے واقعہ کو بیان کیا حضرت اسامہ رشیمی سوٹ پہننے بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے، آپ نے کراہت کی نگاہ سے دیکھا۔ حضرت اسامہ نے عرض کیا حضور آپ ہی نے یہ سوٹ بھیجا تھا، آنحضرت نے فرمایا میں نے پہننے کے لئے نہیں بھیجا تھا بلکہ اس لئے کہ تم کاٹ کر اس کے دوپٹے بناؤ۔

ابن حزم اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کی غلطی کا مصدر و منشاء حضرت قیاس ہے۔ اسی طرح حضرت اسامہ کی خطا بھی یعنی بر قیاس ہے۔ حضرت عمر کے قیاس کا حاصل

یہ تھا، کہ جو چیز اپنی ملکیت ہو اسے فروخت کر سکتے ہیں اور ہر طرح اپنے کام میں لاسکتے ہیں، جس طرح اسے فروخت کرنا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مباح ہے اسی طرح اسے پہننے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اگر انتفاع کے دوسرے طریقے حرام ہوتے تو پہننا بھی ناروا ہوتا۔ اسی طرح اسامہ نے بھی پہننے کی ملکیت پر قیاس کیا۔ جب ریشمی کپڑے کی ملکیت جائز ہے تو اس کا پہننا بھی درست ہے۔ افسوس کہ ہم نہ ابن حزم کے ذکر کردہ اس قاعدہ سے اظہار اتفاق کرتے ہیں اور نہ ان کے برآمد کردہ نتیجہ سے حضرت عمر نے ریشمی سوٹ کو زیب تن کرنا اس لئے جائز سمجھا کہ وہ معاملت سے آگاہ نہ تھے لہذا انہوں نے اسے مباح خیال کیا اور یہ قیاس نہیں ہے۔ جب انہوں نے پہننے کی حرمت سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ اس کی ملکیت بھی حرام ہوگی تو یہ ان کا استنباط ہے قیاس نہیں۔ وجہ استنباط یہ تھی کہ جب اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے تو اس کی ملکیت، کیونکہ جائز ہوگی۔ آنحضرت نے واضح فرمایا کہ مردوں کو پہننے کی حرمت کے باوجود بھی انتفاع ممکن ہے، اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمر و اسامہ کا قیاس مبنی برخطا تھا تو اس کے یہ معنی نہیں کہ ہر قیاس ہی باطل ہوا کرتا ہے۔ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ مخصوص قیاس حضرت عمر و اسامہ کا قیاس درست نہیں۔ جب اجتہاد میں غلطی ہو سکتی ہے تو ضمنی طور پر قیاس میں بھی خطا کا امکان ہے۔

**آیت قرآنی سے اثبات قیاس اور اس کی تردید** - کا ذکر کرنے کے بعد قیاس آرائی کے بارے میں اقوال صحابہ پیش کرتے ہیں۔ ابطال قیاس کے ضمن میں آپ اپنے پیش کردہ دلائل پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ فقہاء کی نگاہ میں جو آیت قیاس کی قوی ترین جہت ہے اس پر نقض وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ آیت کریمہ ہے۔

كَأَعْتَبُ وَذَآيَا أَهْلِ الْآلِ بَصِيرًا (الحشر: ۲۰) اسے گردہ دانشمندان عبرت، حاصل کیجئے

ابن حزم کہتے ہیں کہ عربی زبان میں کسی کے نزدیک بھی "كَأَعْتَبُ" کے یہ معنی نہیں کہ قیاس کیجئے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ عبرت کیجئے یا نصیحت حاصل کیجئے۔ قرآن میں آیا ہے:-

عِبْرَةٌ لِّلَّذِينَ آتَىٰ آلَ لُبَّابِ - وہاں عبرت کا مفہوم نصیحت و وعظت

(ہے)



دوسری جگہ فرمایا۔

وَاِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْوَةً لِّتُفَكَّهُمْ  
مِمَّا فِيْ بُطُوْنِهَا مِنْ بَيْنِ ذَوْنِ ذَكَرٍ لَّيْسَ لَهَا  
خَاصٌّ سَاوِيًّا لِّلشَّارِبِيْنَ وَ مِنْ تَمَكَّاتِ  
الْبَخِيْلِ وَالْاَعْتَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكْرًا  
وَ كَارِهًُا فَحَسَّاتٍ فِيْ ذَالِكِ لَذَائِقَةٌ لِّقَوْمٍ  
يَّعْتَلُوْنَ (النحل - ۶۶-۶۷)

چوپایوں میں تمہارے لئے بڑی عبرت ہے  
ان کے شکم میں گوبر اور خون کے درمیان سے  
ہم تمہیں خاص دردہ پلاتے ہیں جو پینے والوں  
کے لئے خوشگوار ہے اور کھجور اور انگور کے درختوں  
سے تم نشہ اور بظاہر اچھا لائق بناتے ہو اس میں ذائقہ  
کے لئے بڑی نشانی ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ آخری آیت سے تیباس کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ اس آیت میں بتایا  
کہ دردہ حلال ہے مگر وہ گوبر اور خون کے درمیان سے نکلتا ہے جو حرام ہیں۔ اسی طرح ایک ہی پھل سے  
عمدہ رزق بھی پیدا ہوتا ہے اور نشہ بھی لہذا دو مماثل اشیا کا حکم ایک نہیں ہو سکتا۔

ابن حزم اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ عبرت کے معنی تیباس  
**فاعتبروا کے معنی کی بحث**۔ کرنا ہے اور اسی پر اپنے مضر و منافع کی عمارت استوار کرتے  
ہیں، مگر کتب لغت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ "أَعْتَبَرُوا" کے معنی ہیں "قیاس کیجئے"  
مشہور لغوی ثعلب کہتے ہیں۔

"اعتبار کے معنی یہ ہیں کہ آدمی ایک کام کو دیکھ کر خود بھی ویسا کام کرے۔ یا  
اس پر تفریح بھٹائے اور یہ محتاج تشریح نہیں۔ جو شخص دیکھتا ہے کہ کسی نے بڑا کام  
انجام دیا اور اس سے بڑا نتیجہ برآمد ہوا تو وہ اس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ  
بھی اس نتیجہ بد سے درچار نہ ہو۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ عقل مند وہ ہے جو کسی اور  
کو دیکھ کر عبرت پذیر ہو۔" أَلْعَنْتَهُ أَدْرَأَلْتَعَانًا کے یہی معنی ہیں بغیر سے عبرت  
پکرنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ایک فعل کی بنا پر کسی دکھ میں مبتلا ہوا ہو  
دوسرا انسان اسے دیکھ کر یہ سمجھے کہ اگر میں نے یہ فعل انجام دیا تو میں بھی اسی مصیبت  
میں گرفتار ہوں گا۔"

بلاشبہ اس میں ایک حال کو دوسرے پر قیاس کیا گیا ہے اور یہ ان بدیہیات میں سے

ایک ہے جو عام طور سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اگر ابن حزم آغاز زندگی سے قیاس کے ملکہ نہ ہوتے تو اپنی کتاب التقریب میں اس برہمی بات کو ذکر کرنے، کیوں کہ یہ نفس انسانی کی ان ادویات میں سے ہے جس کا ادراک ہر انسان اپنی فطرت ہی سے کر لیتا ہے لہذا یہ انسان کی ابتدائی معلومات میں داخل ہے۔

یہ ہے قیاس کے قیاس کے ضمن میں ابن حزم کے نقطہ نظر کی وضاحت۔ بارے میں ابن حزم

کا زاویہ نگاہ! وہ بڑی شدت سے قیاس کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے دلائل نمبر کا ذکر کرتے ہوئے ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفی قیاس کا معنی ان کے یہاں یہ ہے کہ شرعی نصوص انسانی ضرورت کے لئے کافی ہیں اور ان میں تمام حوادث کا حل مذکور ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ بعض حوادث کا حکم نصوص میں مذکور نہیں وہ دین اسلام کو نامکمل خیال کرتا ہے۔ حالانکہ آیت "الذیوم اٰخذتکم" کے تحت دین اسلام کامل ہو چکا ہے شریعت میں جملہ احکام مذکور ہیں۔ جس حادثہ کے بارے میں کوئی واضح امر منہی موجود نہیں وہ ان نصوص کے زیر اثر مباح ہے جن میں فرمایا گیا ہے کہ اس کا ناسبت اراضی کی تمام اشیاء انسان کے لئے پیدا کی گئیں ہیں۔ بنا بریں قیاس نص کی معرکگی میں ہو گا۔ حالانکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

یہ ہے ابن حزم کی تصریحات کے مطابق اصحاب ظاہر کے نقطہ نظر کی وضاحت اصحاب قیاس کا خیال ہے کہ ابن حزم کے وارد کردہ ۱۵ اعتراضات بے عمل ہیں۔ وہ ہر اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہ سرے سے ان پر وارد ہی نہیں ہوتا۔ کیوں کہ شریعت اسلامیہ اصحاب قیاس اور دیگر فقہاء کے نزدیک بالکل واضح ہے اس میں ذرا بھڑبھڑ نہیں۔ بنی کریم نے ہمیں ایک روشن شاہراہ پر چھوڑا تھا۔ جس میں شب و روز کی کوئی تمیز نہیں۔ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ نے جزوی حوادث پر ایک ایک کر کے روشنی طے ال دی اور علیحدہ علیحدہ نام لے کر ہر حادثہ کا حل بنا دیا۔ یا ایک ایسا عام قاعدہ بتایا جو ان کے سب افراد کو شامل ہو۔ کیوں کہ حوادث غیر متناہی ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ نصوص ان تمام حوادث پر مشتمل ہوں جو ابھی ظہور پذیر ہوئے یا ہوں گے۔ حالانکہ دین اسلام آنے والے زمانوں کے لئے بھی رُشد و ہدایت کا پیغام ہے۔ لہذا بیان احکام سے ایسی تشبیح تریض مراد ہوگی۔ جہاں پیدا شدہ یا تمام اخصار و اودار میں پیدا ہونے والے متعدد و مختلف حوادث کے مطابق و موافق ہو۔

اس سے واضح ہوا کہ بیان احکام کی دو قسمیں ہیں۔  
بیان احکام کے اقسام۔ ۱۔ وہ نص صریح جس سے حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے صرف عربی زبان اور شرح کرنے والی حدیث نبوی کی ضرورت ہوتی ہے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی

۲۔ بیان کی دوسری قسم دلالت نص سے اخذ کی جاتی ہے اس میں استنباط و تامل کی ضرورت ہوتی ہے اور نص سے اسباب و نتائج کو معلوم کیا جاتا ہے، جو اجتہاد و استنباط سے معلوم کئے جاسکتے ہیں۔

یہ اصحاب قیاس کا نظریہ ہے اس کی اساس علم کی قسم ثنائی یعنی استنباط سے احکام کی معرفت حاصل کرنے پر رکھی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نصوص کی دلالت احکام کو دو قسموں میں منقسم کرتے ہیں  
 ۱۔ دلالت ظاہرہ واضحہ۔

۲۔ خفیہہ دلالت جو استنباط سے معلوم کی جاسکتی ہے۔  
 امام شافعی فرماتے ہیں۔

”مسلمان جس حادثہ سے بھی دوچار ہو اس کے بارے میں شریعت کا حکم موجود ہوگا اور اس میں دلالت حکم باقی جائے گی۔ جب بعینہ حکم موجود ہو تو مسلمان کے لئے اس کی پیروی ضروری ہے۔ اور اگر بعینہ حکم موجود نہ ہو تو وہ اجتہاد کی بنا پر معلوم کیا جائے گا۔ اجتہاد کا دوسرا نام قیاس ہے“

اس سے معلوم ہوا کہ قیاس نصوص سے خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ انہیں پر مبنی اور انہی کے مطابق جاری و ساری ہوتا ہے۔ نصوص ہی اس کا مرکز و محور ہوتی ہیں اور وہ گھوم پھر کر انہی کی طرف لوٹتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں جو ان کی رائے میں قیاس کا مترادف ہے۔

”کتاب و سنت کے اخبار و وسائل ایک چشمہ ہیں جن کے معنی کا قصد کر کے جتہان پر دار و ہوتا ہے۔“

امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ فقیر و مجتہد نفس کی طرف رجوع کر کے ان کا مفہوم تلاش کرتا ہے۔ پھر اس اصل پر قیاس کرتا ہے جو اس معنی کو شامل ہوتی ہے جس پر حکم کی بنا رکھی جاتی ہے۔ بنا بریں، جمیع نصوص کامل اور تمام معانی شرعیہ کو شامل ہوں گی، البتہ معانی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے نصوص کی دو قسمیں ہیں۔ دلالت کی ایک قسم صریح اور واضح ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی دلالت استنباط سے معلوم کی جاتی ہے ان دونوں میں دلالتِ نفاذ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ فرق صرف ان سے معنی و مفہوم معلوم کرنے کے طرق میں مضمحل ہے۔ بعض الفاظ کا مفہوم واضح ہوتا ہے جس کو ہر زبان دان آسانی سے سمجھ لیتا ہے۔ دوسری قسم کے الفاظ کا مطلب غیر واضح ہوتا ہے اور صرف اہل علم و استنباط ہی اس کی تہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ وہی اہل الذکر ہیں جن سے سوال کرنے کا اللہ تعالیٰ حکم دیتے ہیں۔

فَأَسْأَلُكُمْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ  
لَا تَعْلَمُونَ (النحل - ۴۳) اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے دریافت کرو

یہ ہے نصوص کے قیاس پر دلالت کرنے کے بارے میں جمہور کا نظریہ! ابن حزم اسے تسلیم نہیں کرتے اور اس کی نزدیکی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”علم دین سب واضح ہے قرآن میں فرمایا: تَبَيَّنَا نَا كَلِمًا شَعِيحًا (النحل - ۴۴)“

دوسرے مقام پر ارشاد ہوا: التَّبَيُّنُ لِلنَّاسِ مَا نَسِئُوا إِلَيْهِهُ (النحل - ۴۴) اگے سے واضح بنا کر آپ نے عام نازل شدہ احکام کی وضاحت فرمادی تھی۔ جو اسے تسلیم نہیں کرتا وہ اجماع اُمت کی بنا پر کافر ہے۔ ابن حزم کے نزدیک بہن وہ حکم ہے جسے ہر اہل زبان سمجھتا ہو، فرماتے ہیں۔

”شرعی احکام ہر اس شخص کے لئے واضح ہیں جو اس زبان سے آشنا ہو جس میں ہمیں مخاطب کیا گیا۔ شریعت کا علم جن لوگوں کی نگاہ سے پوشیدہ رہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس سے روگردانی کرتے رہے اور اس کی طرف پوری توجہ نہ دے سکے۔ بلکہ باطل کی طرف متوجہ رہے، جس سے شریعت کا فہم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یا علم شریعت کے مخفی رہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس کے فہم و ادراک سے قاصر تھے۔ جب کہ ان کی دلی توجہ کا مرکز کوئی اور بات ہوتی تھی یا مرض و غفلت کا شکار تھے۔ اگر شریعت کا علم واضح نہ ہوتا تو جاہلوں کے لئے اس کی کوئی بات سمجھنا بظاہر

دستوار ہوتا پہلے

ابن حزم کے نقطہ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ بیان کا مطلب حکم کی ایسی وضاحت کرنا ہے جسے ہر وہ شخص سمجھ لے جو عربی زبان سے آشنا ہو اور اس کے معانی اصل کے فہم و ادراک پر قائم ہو۔ ورنہ نہ قرآن کو واضح کر سکیں گے نہ آنحضرت کا بیان کامل ہوگا۔ ورنہ تبلیغ محمدی پایہ تکمیل کو پہنچی ہوگی۔

جمہور فقہاء کی رائے میں جو بیان آنحضرت پر درج ہے وہ صرف یہ ہے کہ اس سے بعینہ حکم کا پتہ چل جاتا ہو اور ایسے معنی کی طرف فقہ کی توجہ مبذول ہو جاتی ہو جسے پہچان کر وہ استنباط کرے اور اس کے مقتضائے مطابق فیصلہ کر سکے۔

حقیقت یہ ہے کہ منکرین قیاس یا بالفاظ دیگر منکرین رائے کا رجحان و خلاصہ بحث و نظر ہے۔ میلان بڑا بعید از عقل ہے اور وہ یہ ہے کہ منکرین قیاس استصحاب کو ایک مستقل قاعدہ کی حیثیت دیتے ہیں۔ اس سے اخذ و احتجاج کرنے کو معانی کتاب سنت و اجماع سے بنا بر استخراجِ علیل و تعرف مدار حکم استنباط کرنے پر ترجیح دیتے ہیں۔ باوجودیکہ قیاس میں اَشْبَاہ و امثال اتحادِ حکم کی بنا پر باہم ملحق و مربوط ہو جاتے ہیں۔ ظاہر یہ کا خیال ہے کہ آیات قرآنیہ جن میں مذکور ہے کہ تمام اشیاء انسان کے لئے مقرر کر دی گئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام اشیاء دراصل مباح ہیں۔ لہذا اشیاء کی اباحت مخصوص علیہ ہے۔ لہذا قیاس یا غیر قیاس کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اہل ظاہر کے نزدیک ظاہری نصوص کا نام شریعت ہے اور بس۔

جمہور فقہاء کا خیال ہے کہ بلاشبہ نصوص ہی شریعت کی ترجمانی کرتی ہیں۔ مگر نصوص کا فہم و ادراک ان کے ظاہری معانی ہی سے حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ ان مقاصد و علیل کی بنا پر جن پر نصوص روشنی ڈالتی ہیں۔ ان کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ علیل احکام کی معرفت حاصل کئے بغیر نصوص کے معانی پوری طرح سمجھ میں نہیں آتے۔ جہاں نص نہیں ہوتی اسے وہ نصوص پر محمول کرتے ہیں اور اسے عمل علی النص کہتے ہیں۔ استصحاب ایک عام قسم کی دلیل ہے اور اس کی جانب فقہاء ان نص کی صورت میں رجوع کیا جاسکتا ہے

نتیجہ بحث و نظر یہ ہے کہ جہاں نص نہیں ہوتی وہاں اصحاب ظاہر استصحاب کے قاعدہ پر عمل کرتے ہیں جب کہ جمہور فقہاء استنباط و اجتہاد کو استصحاب کے مقابل میں ترجیح دیتے ہیں۔

لے الاحکام ج ۷ ص ۱۱۱

اس میں شبہ نہیں کہ جمہور فقہاء کا نقطہ نگاہ ہی حامل صدق و صواب ہے۔ کیونکہ اس سے شریعت بذات خود اور اس کے دلائل و براہین با معنی و پرمغز معلوم ہوتے ہیں۔ ہم قبل انہی یہ حقیقت واضح کر چکے ہیں کہ اصحابِ ظاہر کے استصحاب سے احتجاج کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے نزدیک خنزیر کا بچا پانی نجس نہیں ہوتا۔ جب کہ کتے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہو جاتا ہے۔ ظاہر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان کے بول سے پانی پلید ہو جاتا ہے مگر خنزیر اور کتے کے بول سے نہیں۔ گویا اصحابِ ظاہر کے نزدیک یہ نصوص عبادت میں وارد ہوئی ہیں کہ اپنے مقام سے تجاوز نہیں کرتیں، نہ ان کا معنی و مقصد معلوم ہوتا ہے اور یہ بات بڑی حیرت آفریں ہے۔

## ابطالِ اسْتِحْسان

اسْتِحْسان کا لفظ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے زمانہ  
اسْتِحْسان میں ائمہ کا اختلاف سے فقہاء کی زبانوں پر جاری ہے۔ یعنی جب سے قیاس  
 دیگر اقسامِ اجتہاد سے متمیز ہوا، اسی زمانہ سے اسْتِحْسان کا چرچا جاری ہے۔ اجتہاد بالرائی کا لفظ  
 قیاس و غیر قیاس سبھی کو شامل ہے۔ صحابہ کرام کی زبانوں پر جب رائے کا لفظ آتا تو اس سے مراد  
 ہر وہ اجتہاد ہوتا جہاں نص شرعی مقامِ حادثہ میں موجود نہ ہو۔ مثلاً حضرت ابو بکرؓ و ابن مسعودؓ کا یہ  
 فرمان کہ ”یہ میری رائے ہے اگر درست ہوئی تو خدا کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہے تو اس کی  
 ذمہ داری مجھ پر اور شیطان پر عائد ہوتی ہے۔“

اسی طرح حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا۔

اَجْتَمَعْتُ هَذَا سَائِيًّا - (میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا)

عمرنا بعبین میں رائے کے طُرُق و وجوہ اور بھی نکھر گئے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ مالکؒ کے عصر و عہد میں  
 اس میں مزید ترقی ہوئی۔ امام محمد بن حسنؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔

”اصحاب اہل حنیفہ قیاس میں آپ سے بھگڑے تھے۔ جب آپ فرماتے کہ میں اسْتِحْسان  
 کرتا ہوں تو کوئی آپ کی ہمسری نہ کر سکتا!“

اس عبادت سے واضح ہوتا ہے کہ عہدِ نبویؐ حنیفہ میں قیاس و اسْتِحْسان باہم متمیز نہ ہو چکے تھے  
 عبدالرحمن بن قاسم امام مالک سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

”علم کے دس حصوں میں سے نو اسْتِحْسان میں پائے جاتے ہیں؟“

امام مالک کے تلمیذ اصبح فرماتے ہیں۔

”علم میں اسْتِحْسان کرنا قیاس پر غالب ہے۔“

امام شافعیؒ آئے تو انہوں نے قیاس کو اساسِ استنباط قرار دیا اور اس کے ماسوا سے انکار کر دیا۔  
 آپ نے ایک کتاب تصنیف فرمائی اور اس کا نام ”کتاب ابطالِ الاسْتِحْسان“ رکھا یہ کتاب امام شافعیؒ کی



مشہور کتاب الام میں موجود ہے۔ اس طرح قیاس و استحسان ایک دوسرے سے متمیز ہونگے اور وہ رائے چند اقسام میں منقسم ہوگی جو عہد صحابہ میں معروف تھی اور صحابہ اس سے بے گانہ نہ تھے۔ اتنی بات ہے کہ امام مالک و شافعی کی اصطلاح میں استحسان کا لفظ قیاس کے مقابل دونوں اقسام استنباط پر بولا جاتا تھا۔ اس کے بعد ایک قسم کا نام استحسان ہی باقی رہا اور دوسری قسم کو مصالح مرسد کے نام سے یاد کرنے لگے۔ اس تقسیم کا ٹھور امام شافعی کے بعد ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی نے استحسان کا نام لے کر اس کا ابطال کیا ہے۔ حالانکہ جو دلائل وہ پیش کرتے ہیں ان سے قیاس کے علاوہ اجتہاد کی ہر قسم کا بطلان ثابت ہوتا ہے بنا بریں استحسان کا لفظ ان کی نگاہ میں اس استحسان اصطلاحی کو شامل ہے جسے متاخرین مالکیہ استحسان کہتے ہیں اور مصالح مرسد بھی اس میں داخل ہیں۔

امام مالک بھی استحسان کے لفظ میں دونوں کو داخل تصور کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب ابطال الاستحسان میں امام شافعی کا طبع نظر اصحاب مالک کی تردید تھی جو امام مالک سے اخذ کر کے استحسان کو حجت مانتے تھے۔

استحسان کی حقیقت :- خیال ہے کہ استحسان اس بات کو کہتے ہیں کہ مجتہد ایک مسئلہ میں اس کے نظائر و امثال کے مطابق حکم صادر نہ کرے بلکہ کسی وجہ کی بنا پر اس سے عدول کرے۔ مثلاً قیاس سے نقص یا اجماع یا ضرورت یا عرف کی بنا پر عدول کیا جائے یا ایسے قیاس کو ترک کر دیا جائے جس کی علت ظاہر ہو اور اس کے مقابلہ میں ایسے قیاس کو اختیار کیا جائے، جس کی علت خفیہ ہو البتہ تاثیر کے اعتبار سے اقویٰ ہو۔

استحسان اور مصالح مرسد کے باہم متمیز ہو جانے کے بعد مالکیہ کی رائے میں استحسان اس حکم کا نام ہے جس کا قیاس کسی جزوی امر میں خلاف مصلحت ہو۔ بنا بریں استحسان قیاس کا مقابل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجزاء قیاس بعض دفعہ ظلم و حرج کا موجب ہوتا ہے۔

مصالح مرسد ان مصالح کو کہتے ہیں جن کا ذکر کسی نص میں انباتاً یا منعاً نہ کیا گیا ہو۔ یہ مرسد یعنی حدود تبعہ سے آزاد ہوتی ہیں۔ نصوص شرعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انسانوں کی مصلحت ملحوظہ مطلوب ہے اور ان کی تکلیف کا اتنا ضروری ہے۔ مجموعہ نصوص اور عمل صحابہ سے بھی یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہر امر میں انسانوں کی مصلحت مطلوب ہے۔ جب تک منع کی کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

استحسان کے بارے میں ابن حزم کا نظریہ بیان کرنے سے  
استحسان اور ابن حزم۔ پیشتر ہم نے تمہید کے طور پر یہ خیالات ظاہر کر دئے ہیں تاکہ  
استحسان کا مقصد واضح ہو جائے۔ اب آگے چل کر ہم بیان کریں گے کہ استحسان میں کیا اختلافات  
پایا جاتا ہے۔

ایسے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان کا مفہوم ابن حزم کی نگاہ میں عام ہے جو مصالح مرسلہ اور  
استحسان اصطلاحی جسے مالکیہ نے بعد میں الگ کر لیا ہر دو کو شامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حزم  
نے مصالح مرسلہ کو موضوع گفتگو نہیں بنایا۔ انہوں نے احتجاج کے دائرہ کو صرف نص یا اس اجماع  
تک محدود رکھا جو قائم علی النص ہو۔ وہ مصالح مرسلہ کے ابطال کے درپے بھی نہیں ہوئے لہذا بلاشبہ  
ان کے نزدیک مصالح مرسلہ استحسان میں داخل ہیں۔

ابن حزم کا نقطہ نظریہ ہے کہ اجتہاد میں غلو و اغراق کا نام استحسان ہے۔ کیونکہ استحسان احوال و  
آدمان اور اشخاص کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ جو استحسان ایک فریق کے نزدیک پسندیدہ ہوتا ہے  
دوسرے لوگ اسے نتیج سمجھتے ہیں۔ جسے ایک گروہ مصلحت تصور کرتا ہے، دوسرے اسے مفرت پر  
عمول کرتے ہیں۔ اس طرح حقائق مشرعیہ کا بطلان لازم آتا ہے اور ان کی بنیاد متزلزل ہو جاتی  
ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

”یہ محال ہے کہ فقہا کا استحسان بلا برہان حق و صواب کا حامل ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ  
تکلیف مالا پطاقی ہوتی۔ اس سے حقائق باطل ہو جاتے ہیں۔ دلائل و براہین میں  
تضاد و تناقض پیدا ہو جاتا اور خدا نے ہمیں اس اختلاف کا حکم دیا ہوتا جس سے  
اس نے خود ہی منع فرمایا ہے اور یہ محال ہے۔ یہ کسی طرح جائز نہیں کہ سب علماء کا  
استحسان ایک ہی طرز و انداز کا، جب کہ ان کے طبائع و عادات اور اغراض و مقاصد  
میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ سخت مزاج ہوتا ہے اور دوسرا نرم طبع، ایک  
قوی العزم ہوتا ہے اور دوسرا محتاط، ان دو اعمی و محرکات اور اختلاف نتائج و موجبات  
کے ہوتے ہوئے ایک استحسان پر متفق ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ ہم اضافت کو  
دیکھتے ہیں، ان کی نگاہ میں وہ بات پسندیدہ ہوتی ہے جسے مالکیہ قبیح سمجھتے ہیں،  
مالکیہ جس چیز کو حسن تصور کرتے ہیں وہ ان کی نگاہ میں ناپسندیدہ ہوتی ہے۔ تو  
اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کے دین میں جو بات حق ہے وہ بعض کی پسندیدہ

ہے اور بعض اسے ناپسند کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب خدا کا دین ناقص ہو۔ جب دین اسلام کامل اور واضح ہے اور اس میں اضافہ کا کوئی امکان نہیں تو اس کے مخصوص علیہ اور اجماعی ہونے کا کوئی معنی نہیں۔ کہ ایک شخص اسے پسند کرے اور دوسرا نفرت کی نگاہ سے دیکھے حق ہمیشہ حق ہی رہتا ہے، اگرچہ لوگ اسے بُرا سمجھیں۔ باطل لوگوں کی پسندیدگی کے باوجود بھی باطل ہی رہتا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ استحسان صرف حرص و ہوا اور ضلالت پرستی کا نام ہے **وَاللّٰهُ تَعَالٰی لَعَزِيزٌ مِّنْ اٰخِذِ الْاٰرِثِیْنَ**۔

یہ ہے ابن حزم کا نظریہ

**استحسان کے بارے میں ابن حزم کے نظریہ پر نکتہ و تبصرہ**۔ استحسان کے بارے میں

ابن حزم فرماتے ہیں کہ استحسان فقہ میں ایک غیر مضبوط اور بے قاعدہ چیز ہے۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ ایک فقیہ جس بات کو محسن تصور کرتا ہے اور دوسرا اسے غیر محسن قرار دیتا ہے۔ اس طرح احکام میں بے قاعدگی پیدا ہو جاتی ہے اور شریعت کا انضباط قائم نہیں رہتا۔ حالانکہ شریعت صرف نص کا نام ہے بدوں نص شریعت کا وجود ہی نہیں۔ ہم یہاں یہ بات کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ابن حزم نے استحسان کو حرص و ہوس پر مبنی قرار دیا ہے۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں۔ استحسان دراصل اس علم کا پتھر ہونا ہے جو فقیہ شریعت کے غایات و مقاصد سے حاصل کرتا ہے۔ البتہ مالکیہ میں سے ابن رشد کا قول ہے کہ فقیہ کے دل میں جو بات کسی اصل شرعی کے بغیر جاگزیں ہوتی ہے اس کا نام استحسان ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ استحسان کا مدار و انحصار حرص و ہوس پر ہے۔ اس کے برعکس استحسان کی اساس فقیہ کی فقہی منطق اور ان عام شرعی قواعد پر رکھی جاتی ہے جن کا تعلق لوگوں کی مصلحت اور ان کی معاش و معاویہ کی صلاح و فلاح سے ہوتا ہے۔ لہذا استحسان کا حکم ذاتی ہوس کی بنا پر نہیں بلکہ عقل اسلامی کی روشنی میں صادر کیا جاتا ہے جو شریعت کے مصادر و موارد کی جستجو میں لگی رہتی ہے۔

اس کے باوجود سب مالکیہ اس ضمن میں ابن رشد کے ہمنوا نہیں ہیں جن کے قول سے یہ لازم آتا ہے کہ استحسان کا مدار فقیہ کی ذاتی رائے پر ہے۔ بلکہ اکثر مالکیہ اور جمیع اصناف یہ کہتے ہیں کہ

استحسان ایک منضبط اور باقاعدہ چیز ہے اور اس کا دروازہ چرچٹ کھلا ہوا نہیں ہے کہ اس میں حرص و ہوس کا گذر ہو سکے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استحسان فقہ اسلامی کے ابواب میں سے ایک ضروری باب ہے، جس کا تعلق لوگوں کی مصلحت ان کی ضروریات حاجات اور کمالات سے ہے یعنی استحسان کا تعلق انسان کی اس مصلحت سے ہے جس کے بارے میں شارع کے اوامر و نواہی کے استقرار کی بنا پر یہ معلوم ہو کہ یہ اس کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ ہے اور اس کے مخالف نہیں ہے۔ حرص و ہوس کا شمار ان مصالح کے اندر نہیں ہوتا جو شارع کے مقاصد سے مربوط ہوں۔ اس لئے کہ شرائع سماویہ کا نزول انسانوں کو تہذیب و شائستگی سکھانے اور خواہشات نفسانی پر غلبہ پانے کے لئے ہوا ہے۔

حنیفیہ کے مابین استحسان مالکیہ کی نسبت زیادہ محفوظ و منضبط ہے اور اس کا تعلق کسی مصلحت سے نہیں۔ اس کے برعکس استحسان کا مناط و مدار حنیفیہ کے مابین یا اجماع پر ہے یا عرف و ضرورت پر یا قیاسی علت پر جو ظاہری علت سے زیادہ قوی الٹا اثر ہوتی ہے۔ گویا حنیفیہ کے نزدیک استحسان فقہ کی رائے پر مبنی نہیں بلکہ محدود و مقید ہوتا ہے۔ استحسان کے بارے میں حنیفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں خلاف قیاس حکم صادر کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی داعی نفس ہی کیوں نہ ہو۔ گویا نفس پر عمل کرنے اور علت ملحدہ کے نزع کرنے کو اگر استحسان سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جب حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سنی کہ بھول کر کھانی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو آپ نے فرمایا اگر حدیث نہ ہوتی تو ہم قیاس پر عمل کرتے۔

اس سے واضح ہوا کہ استحسان میں ذاتی خواہش پر عمل نہیں کیا جاتا بلکہ قواعد مقررہ کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور ان کو ایک دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے۔

اب ہم یہ بتائیں گے کہ مصالح کے بدل جانے سے تبدیل احوال سے تبدل احکام۔

ایک قوم کے حق میں بہتر ہوتی ہے وہ دوسروں کے لئے ضرر رساں ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بات ایک ملک میں مفید ہوتی ہے دوسرے میں مضر ہوتی ہے۔ ایک چیز ایک وقت میں نفع رساں ہوتی ہے اور دوسرے وقت موجب ضرر۔ ابن حزم اسے اضطراب فی الشرع پر معمول کرتے ہیں کیوں کہ جملہ دیار و اصمار اور احوال و اشخاص کے لئے حق ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر استحسان کو تبہم کر لیا جائے تو اس سے حق میں اختلاف اور تمدد کا ہونا لازم آتا ہے۔ اگر دن میں استحسان اور مصلحت

شناسی کی کوئی گنجائش ہوتی تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ شریعت میں اختلافات رد ہوتے بلکہ شریعت خود ہمیں اختلاف کا حکم دیتی ہے۔ حالانکہ دین اسلام ہمیں اتفاق و اتحاد کی تلقین کرتا اور حکم دیتا ہے کہ اختلاف کی صورت میں ہم کتاب و سنت کی طرف رجوع کریں۔ ان کے سایہ میں رہ کر اتفاق پیدا کریں اور ان کے دائرہ سے باہر نہ نکلیں۔

یہ ابن حزم کا کلام ہے، غور کرنے پر یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ ابن حزم کا اعتراض بے قیاس ہے۔ جب فقہانِ نص کی صورت میں استحسان اور صالحہ عمل کیا جائے تو ابن حزم کا اعتراض راز نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہ اختلاف تعددِ حق کا موجب نہیں بلکہ حق ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ ایک جگہ ایک بات کا حکم دیا جاتا ہے اور دوسری جگہ اسی چیز کو منع مٹھرایا جاتا ہے مگر حق و صداقت دونوں جگہ موجود ہوتی ہے اور باعث بھی ایک ہی ہوتا ہے۔ طیب حاذق بعض اوقات ایک جسم کی مصلحت کے پیش نظر ایک خاص ودا استعمال کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ دوسری حالت میں وہ اس ودا سے روک دیتا ہے۔ پہلی حالت میں اس ودا کا استعمال کرنا قرین مصلحت تھا اور دوسری صورت میں اس سے اجتناب کرنا مفید مطلب تھا۔ لہذا حق و دونوں ہی معاملات میں پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کی اساس جسمانی مصلحت پر رکھی گئی ہے اور وہ دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔

جب ایک امر ایک قوم کے لئے سود مند ہو اور دوسری کے لئے موجب ضرر تو یہاں بھی وہی صورت حال ہوگی۔ حق و صداقت کا تقاضا یہ ہے کہ جن کے لئے یہ امر فائدہ مند ہے ان کے لئے اسے مباح کیا جائے اور دوسروں کے لئے اسے ناروا تصور کیا جائے۔ زندگی کے باقی امور کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے۔ وہ تمام امور و احکام جو کسی قوم کے لئے سود مند ہوں اور ان کے لئے اس میں کوئی شرعی نص موجود نہ ہو تو وہ تمام بلاد و اقصاء اور جمیع ازمندہ ممالک میں واجب الاتباع ہوں گے۔

یہ ہیں ابن حزم کے افکار و آراء استحسان کے ضمن میں جو نظر یہ ابن حزم کی تلخیص :- استدلال بالرائی کا ایک شعبہ ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن حزم اپنے محدود و مقصور نقطہ نگاہ کے مطابق استحسان پر نظر ڈالتے ہیں۔ آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دین اسلام میں اجمالاً و تفصیلاً اٹے کیٹے کوئی جگہ نہیں۔ ان کے نزدیک شرعی نصوص ہی سبھی کچھ ہیں نصوص ظاہرہ اور اوائل کے بغیر دوسرے دلائل ان کی نگاہ میں کسی وقعت کے حامل نہیں۔

ابطالِ استحسان کے ضمن میں ابن حزم امام شافعی کی وضع کردہ راہ پر گامزن تھے۔ امام شافعی کا قول ہے "جو شخص استحسان کرتا ہے وہ خود شارع کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے" وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ استحسان کسی قاعدہ و ضابطہ پر مبنی نہیں۔ استحسان کے مطابق اجتہاد کرنے سے احکام میں اضطراب و خلل پیدا ہو جاتا ہے۔

امام شافعی مزید فرماتے ہیں  
 إِنَّكَ إِذَا سَبَّحْتَ حَسَانَ كَلَّمَكَ -  
 استحسان ایک لذت گیری کا نام ہے،  
 ابن حزم نے بھی عینہ اپنی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

۱۷ ابراہام ص ۸۲ نیز استحسان کے بارے میں دیکھئے ہماری کتاب حیات شافعی ص ۳۲۱۔ (مصنف)

## الذرائع

ذرائع کی حقیقت: ابن حزم اجتہاد بطریق ذرائع کو تقسیم نہیں کرتے کیوں کہ یہ بھی ابراہم رائے میں سے ایک باب ہے اور آپ رائے کے جملہ اقسام سے انکار کرتے ہیں۔

ابن حزم کے دلائل پر روشنی ڈالنے سے قبل ہم اجتہاد بطریق ذرائع کی حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے مالکیہ نے احتجاج کیا ہے اور مالکیہ کے یہاں اس کی بڑی کثرت پائی جاتی ہے۔

ہم جن فقہاء کی جانب اشارہ کر چکے ہیں ان کے یہاں ذرائع بھی فتویٰ کی اساسات میں سے ایک اساس ہیں۔ ذرائع کی حقیقت و ماہیت یہ ہے کہ جب شارع بندوں کو کسی امر کا مکلف نہ کرنا چاہے تو اس امر کا وسیلہ بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے۔ اور جب کسی بات سے منع کرنا ہے تو جو چیز اس میں واقع ہونے کی موجب ہوتی ہے وہ بھی حرام کر دی جاتی ہے۔ شرعی اُدام و نواہی کے تتبع و استقراء سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ شارع ایک بات سے روکتا ہے تو اس کے تمام ذرائع سے منع کر دیتا ہے جو اس کی جانب پہنچانے والے ہوتے ہیں۔ جب ایک چیز کا حکم دیتا ہے تو اس کے تمام ذرائع و وسائل کو بھی ضروری ٹھہراتا ہے۔

مثال کے طور پر اس نے محمد کی ناز کا حکم دیا تو اس کی جانب سعی کو بھی ضروری قرار دیا اور ترک بیح کا حکم دیا۔ کیوں کہ بیح کا چھوڑنا سعی کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی طرح لوگوں کو جب باہم محبت کا حکم دیا تو نفص و قفر سے منع فرمایا۔ چنانچہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ جہاں ایک شخص رشتہ طلب کر چکا ہو وہاں رشتہ طلب نہیں کرنا چاہئے۔ جہاں ایک شخص کا سوا طے ہو جائے وہاں سودا کرنا بھی ناروا قرار دیا۔ اس ممانعت کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سے بُنفس و عداوت پیدا ہوتی ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔

شارع نے جب وارثوں کے حصے تقرر کر دیئے تو ہر ایسی چیز سے روک دیا جس سے تقسیم میں تبدیلی پیدا ہو۔ مثلاً وارث کو وصیت کرنے سے منع کیا، اور اس سے بھی روک دیا کہ وارث کا حق نہ دیا جائے۔ اس بنا پر سابقین مہاجرین و انصار نے فتویٰ دیا کہ جس عورت کو مرض الموت میں تین بائٹن



طلاق دی گئی ہوں وہ اپنے فوت شدہ خاوند کی وارث ہوگی۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے اسے وراثت سے محروم کرنے کے لئے طلاق دی گئی ہو۔ اگرچہ اس ارادہ کا کوئی ثبوت نہیں۔ کیوں کہ اس حالت میں عموماً طلاق عورت کو ورثہ سے محروم کرنے کے لئے دی جاتی ہے۔ اِلّٰیہ کہ اس کے بظاہر کوئی دلیل موجود ہو۔ مثلاً عورت خود طلاق کا مطالبہ کرتی ہو۔ یہ اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ خاوند اسے وراثت سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میدان جنگ میں چور کا ہاتھ کاٹنے سے منع کیا مبادا وہ دشمن سے جا ملے اور کفار کو مسلمانوں کے امراء سے آگاہ کر دے۔

ابھی مسلم قواعد کی روشنی میں نیز بنا بر استقراء مالیکہ و حنابلہ کا خیال ہے کہ جو چیز کسی امر حرام کا ذریعہ ہو وہ خود بھی حرام ہوتی ہے۔ اسی طرح جو چیز اکثر احوال میں حرام کا ذریعہ بنتی ہو وہ بھی حرام ہے۔ مثلاً جب فتنہ بازی کا دور دورہ ہو اس وقت اسلام کی بیع حرام ہے۔ حنابلہ کے یہاں سرے سے بیع منع ہی نہیں ہوتی اگرچہ سود ا بھی کر لیا جائے۔ جو بیع ربا کی موجب ہو اس قاعدہ کی بنا پر فاسد ہوگی۔

اس سے مالیکہ و حنابلہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ احکام شریعت دو قسموں میں منقسم ہیں۔

۱۔ مقاصد۔

۲۔ ذرائع

مقاصد ان امور کو کہتے ہیں جن میں مصالح و مقاصد دونوں ہوتے ہیں۔ مصالح مطلوب ہیں اور مقاصد سے منع کیا گیا ہے۔

ذرائع ان امور کا نام ہے جو مقاصد کی جانب پہنچانے والے ہوتے ہیں اگر کسی اچھی بات کی طرف پہنچائیں تو یہ مطلوب ہوں گے اور اگر قرمات کی طرف لے جائیں تو یہ خود بھی ممنوع ہوں گے۔

یہ ہے اصل قاعدہ و ضابطہ ابن حزم اس کی مخالفت کرتے ہیں اور اس کو کچھ اہمیت نہیں

ذرائع کے نظریہ پر ابن حزم کی تنقید

دیتے۔ باوجودیکہ یہ بڑا اہم قاعدہ ہے اور اپنے مقصد و معنی میں بڑا مضبوط و مستحکم ہے۔

۱۔ دیکھئے حیات ابن جنبل از مصنف ص ۳۱۴۔

ابن حزم فرماتے ہیں۔

”لوگوں کی ایک جماعت نے بطریق احتیاط بعض اشیاء کو حرام قرار دیا ہے مبادا  
 رہ حرام خالص کا ذریعہ بن جائیں۔ وہ ثبوت میں حضرت عثمان بن بشیر کی روایت  
 کردہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حلال و حرام دونوں  
 واضح ہیں اور ان کے درمیان مشتبہات ہیں جن سے اکثر لوگ نادانقت ہیں جو  
 شخص حرام سے بچ گیا، اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچالیا، اور جو مشتبہات میں  
 جا پڑا وہ حرام میں واقع ہوا۔ جس طرح بھڑوانا جو چراگاہ کے ارد گرد چراتا ہو اس سے  
 توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے مویشیوں کو اس میں چرانے لگے۔ خبردار! ہر بادشاہ کی  
 ایک چراگاہ ہوتی ہے اور خدا کی چراگاہ اس کے محرمات ہیں“

ابن حزم کا یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ ان کی رائے میں باب ذرائع صرف اسی  
 بات میں محدود و مقصود ہے کہ مشتبہات سے کنارہ کشی اختیار کی جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہم حرام  
 کا ارتکاب کر بیٹھیں۔ بخلاف ازیں مالکیہ و جنابلہ نے ذرائع کا دروازہ چوپٹ کھول دیا ہے۔ اور  
 بنا براحتی اسے مشتبہات سے احتراز کرنے تک محدود نہ رکھا۔ ان کے نزدیک ذرائع تین امور  
 پر مشتمل ہیں۔

۱۔ مقام اشتباہ۔ جو سب سے ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ان کے طلب کرنے سے غیر کا طلب کرنا  
 لازم نہیں آتا۔

۲۔ ذرائع کی دوسری قسم تمام موجبات حرام سے کنارہ کش رہنا ہے۔ مثلاً فتنہ فساد کے زمانہ  
 میں اسلحہ فروخت کرنا۔

ان دونوں قسموں کو سد الذرائع کہتے ہیں۔

۳۔ تیسری قسم ان ذرائع کا طلب کرنا ہے جو قطعی طور پر تودی الی المطلوب ہوں۔ مثلاً غار کے  
 لئے سعی کرنا۔ یا اہل و عیال کے نان و نفقہ کے لئے رزق کی کوشش کرنا ہے یا مقررہ صیام کی دینی حالت  
 کو درست کرنے کے لئے اس کے مال کو فروخت کرنا۔ یہ تمام ذرائع مطلوب ہیں کیوں کہ یہ ان امور کا  
 لازمی ذریعہ ہیں جو شرعی نصوں کی بنا پر مطلوب و مقصود ہیں۔

ہم اسی لئے کہتے ہیں کہ ابن حزم کا نظریہ درست نہیں کیونکہ انہوں نے ذرائع کے دائرہ کو ذکر کردہ معنی میں محدود کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حرام سے بچنے کے شہتات کو ترک کر دینا چاہیے۔ کیونکہ جو چراگاہ کے آس پاس چراتا ہو اس کے مویشیوں کا چراگاہ میں داخل ہو جانا ممکن ہے۔

**شہتات کی عدم حرمت ابن حزم کی نگاہ میں**۔ کوکوعان بن بشر کی روایت کردہ حدیث کے مندرجات تک محدود کر دیا وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث نعمان جن امور پر مشتمل ہے وہ لازمی اور قطعی نہیں ہیں کیونکہ کوئی چیز حرام اس وقت ہوتی ہے جب اس کی حرمت کی کوئی قطعی دلیل موجود ہو۔ کیونکہ علمت کے دلائل بطریق یقین ثابت ہیں۔

مثلاً قرآن میں فرمایا

سَخَّاقٌ لَّكُم مَّا فِي الْأَرْضِ حَبِيبًا  
(البقرہ-۲۹) (پیدا کیں)

نیز فرمایا۔

”آپ فرمادیں کہ یہ بتاؤ خدا نے تمہارے لئے جو رزق اتارا تمہا تم نے اس میں سے کچھ حرام نہ لیا اور کچھ حلال۔ کیا خدا نے تمہیں یہ حکم دیا تھا یا تم اس پر جھوٹ باندھتے ہو؟“

اللہ تعالیٰ نے شہتات کو حرام قطعی قرار نہیں دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنی اصل پر قائم ہیں، جو لصوص سے ثابت ہے اور وہ علمت ہے چونکہ شہتات کی حرمت دلیل سے ثابت نہیں لہذا ابن حزم نے نعمان بن بشر کی حدیث میں یہ پہلو اختیار کیا کہ اس حدیث میں دروغ اور حفظ دین و نفس کی یقین کی گئی ہے تاکہ حرمت میں نہ جا پڑیں۔ حدیث میں مکلف نہیں کیا گیا بلکہ دروغ کی دعوت دی گئی ہے۔ اور دروغ کا مفتضا یہ ہے کہ ہوا و ہوس کے تعضیبات سے بچنے کے لئے بعض مباحات سے بھی احتراز کیا جائے۔ ابن حزم کہتے ہیں۔

”اس حدیث میں نبی کریم نے دروغ کی یقین فرمائی۔ یہ حدیث اس بارے میں نص جلی ہے کہ چراگاہ کا آس پاس چراگاہ کے حکم میں داخل نہیں۔ لہذا شہتات یقینی طور پر حرمت میں داخل نہیں۔ جب حرام نہیں تو یقیناً حلال ہوں گی۔ کیونکہ قرآن میں وارد ہے۔“

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ وَعَدَّ لَكُمْ  
 (الانعام-۱۱۹) (کر دی ہے)

جس کی تفصیل بیان نہیں کی وہ حلال ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں فرمایا ہے "زمین کی تمام چیزیں تمہارے لئے پیدا کی گئی ہیں" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔  
 "دین اسلام میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی غیر محرم چیز سے سوال کیا اور اس کے سوال کی بنا پر اسے لوگوں پر حرام کر دیا گیا۔"

جو حدیث مشہوات سے احتراز کی دعوت دیتی ہے اس سے آنحضرتؐ کا مقصد وروع و تقویٰ کی تلقین کرنا ہے۔ ابن حزم تلیقین و ترغیب اور ایجاب میں فرق کرتے ہیں ایجاب کی بنا پر کوئی چیز قطعی حرام ٹھہرتی ہے یا فرض ہو جاتی ہے۔ ترغیب کا مقصد صرف دعوتِ اجتناب دینا ہوتا ہے۔ اس ضمن میں آنحضرتؐ کا قول مبارک بھی روایت کیا گیا ہے۔

"کوئی شخص اس وقت تک منقہ لوگوں کے زمرہ میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک محرمات سے کنارہ کش رہنے کے لئے مشہوات کو ترک نہ کر دے۔"

ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ حدیث بھی سابقہ حدیث کی طرح ترغیب و تلقین کے لئے وارد ہوئی ہے ایجاب کے لئے نہیں۔

ابن حزم کے نظریہ کی وضاحت ایک مثال سے :-

بنا بریں ابن حزم کسی امر کو اس وجہ سے حرام نہیں ٹھہراتے کہ وہ کسی فعل حرام کا موجب ہے۔ بلکہ اس لئے کہ اگر حرام کا یقین ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ بعینہ حرام چیز کونسی ہے تو اس یقین کی بنا پر وہ حرام ٹھہرے گی۔ ابن حزم اس کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ہر فعل جو اس بات پر منتج ہو کہ اس کا نا اعلیٰ یقینی طور پر حرام کا مرتکب ہوتا ہو وہ فعل حرام ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ دو برتنوں میں پانی ہو اور دونوں کی جہارت مشکوک ہو۔ ایک کی نجاست کا یقین ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ دونوں میں سے کونسا برتن ہے۔ جب کوئی شخص دونوں برتنوں سے دھو کرے گا۔ تو ہمیں اس بات کا یقین ہوگا کہ اس نے نجاست سمیت نماز ادا کی جو حلال نہیں، اسی طرح اگر دو کپڑے ہوں دونوں میں سے ایک نجس ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ نجس کونسا ہے تو اس صورت

میں بھی اسی طرح کیا جائے گا۔

**عدم حرمت مشتبہات میں ابن حزم کے دلائل**۔ ابن حزم آخری نتیجہ نکالتے ہیں کہ جس چیز فتویٰ اس بنا پر نہیں دیا جاسکتا کہ وہ مؤدسی الی الحرام ہے ابن حزم بڑے اعتماد و وثوق سے کہتے ہیں۔

”جو شخص مشتبہات کی حرمت کا فتویٰ صادر کرتا ہے وہ خدا کے حکم کے بغیر دین میں

اضافہ کرنے کا مرتکب ہوتا ہے۔ وہ بنی کریم کی خلافت ورزی کرتا اور اپنی عقل کے

بل بوتے پر دین اسلام میں چند اشیاء کو معرض وجود میں لاتا ہے، اس ضمن میں یہ

اجماع امت عمر اُبدِ عصیر کا کافی ہے کہ آنحضرت کے عہد سعادت ہند بلکہ آپ کے

زما نہ حیات مدینہ منورہ میں جب کوئی شخص کوئی سودا خریدنا چاہتا خواہ وہ کھانے

پینے کی چیز ہوتی یا انقسم مرکبات و خدام تو وہ بازار میں چلا جاتا یا کسی مسلم تاجر سے

مل کر مطلوبہ اشیاء خرید لیتا۔ بشرطیکہ اسے ان کے حرام ہونے کا علم نہ ہوتا یا جب تک

حرام اس چیز پر اس قدر غالب نہ آجاتا کہ حلال پوشیدہ ہو کر رہ جائے۔ حالانکہ بازار

میں مفسوبہ و مسرفہ اشیاء بھی ہوتی ہیں اور وہ بھی جو ناحق دوسروں سے لی جاتی

ہیں۔ یہ سب کچھ آپ کے زمانہ میں ہوتا رہا۔ اور آپ نے اس سے منع نہ فرمایا۔

پھر ابن حزم ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ صحابہ نے آنحضرت سے دریافت کیا کہ اسلام

میں نئے داخل ہونے والے اعرابی ہمارے پاس جانور ذبح کر کے لاتے ہیں اور ہمیں

کچھ علم نہیں ہوتا کہ انہوں نے تکبیر پڑھی یا نہیں۔ آپ نے فرمایا تم خدا کا نام لے کر کھالیا

کر دینا بھی مردی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ جس کا مسلمان بھائی اسے کوئی چیز کھلائے تو وہ

کھائے اور اس سے پوچھے نہیں۔ بنی کریم کی طرح ہم بھی لوگوں کو دروغ و تقویٰ کی ترغیب

دیتے اور مشتبہات سے کنارہ کش رہنے کی تلقین کرتے ہیں مگر اس کا قطعی فیصلہ نہیں

کرتے اور ایک فتویٰ کی طرح اسے ان کے لئے لازم قرار نہیں دیتے۔ جیسے آنحضرت نے

بھی اس کا ضمنی فیصلہ صادر نہیں فرمایا۔

لے الاطعام ج ۶ ص ۶۲۔

لے الاطعام ج ۶ ص ۷۔

مخالفین کے نظریہ پر تنقید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حرمت و عدت ظن کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔ جو ذرائع کے پیش نظر کسی چیز کو حرام قرار دیتا ہے وہ بنا بر ظن اس کی حرمت کا فیصلہ صادر کرتا ہے حالانکہ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے۔

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (النجم ۲۸) ابلار: ظن حق کی جگہ کام نہیں آتا) ابن حزم فرماتے ہیں۔

”جو شخص بنا بر تہمت یا غیر یقینی احتیاط کے بل بوتے پر یا موذی الی الحرام ہونے کے خوف سے کسی چیز کو حرام مٹھلاتا ہے وہ ظن کی بنا پر حکم دیتا ہے اور ظن کی بنا پر حکم صادر کرنے والا کذب و باطل کے مطابق حکم دیتا ہے جو حلال نہیں۔ کیوں کہ وہ بنا بر خواہش نفس حکم دینے اور حق سے کنارہ کشی اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ ہم تمام ایسے مذاہب سے خدا کی پناہ چاہتے ہیں، جن کا نتیجہ ارتباب باطل ہو۔ کیونکہ یہ مذہب بذات خود مبنی بر فساد و تناقض ہے اس لئے کہ ایک چیز دوسری کی نسبت تہمت کے زیادہ قابل نہیں، بلکہ یہ خطرہ ہر چیز میں موجود ہے۔ جب ایک آدمی کسی حلال چیز کو حرام کے خوف سے ممنوع قرار دیتا ہے تو اسے چاہیے کہ اپنے غلاموں کو قصتی کر دے مبادا وہ زنا کاری کا ارتکاب کر بیٹھیں۔ اور کفر کے خوف سے لوگوں کو تہ تیغ کر دے۔ نیز انگور کے درختوں کو اس لئے کاٹ ڈالے کہ ان سے شراب بنائی جائے گی، خلاصہ کلام یہ فاسد ترین مذاہب ہے کیوں کہ اس سے حقائق کا بطلان لازم آتا ہے۔ وَاللّٰهُ التَّوَفِّيقُ“

یہ ابن حزم کی تصریحات ہیں ہم نے انہیں اس لئے ذکر کر دیا تاکہ معلوم ہو کہ انہیں اپنے منہج و مسلک سے کس قدر وابستگی ہے اور کس شدت سے اجتہاد بالرائی کی ہر قسم کو رد کر دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کا حاصل محرمات و منہیات سے اجتناب و احتراز ہی کیوں نہ ہو۔ ہم ابن حزم کے نظریات کے بارے میں اپنے خیالات پیش کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اب اس جانب اشارہ کرتے ہیں۔

(۱) ابن حزم کے نظریہ پر نقد و جرح کے سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ مشکوک کی عدت و حرمت مشتبہ ہے اس لئے ابن حزم کے نظریہ پر نقد و جرح :-

اقدام کرنے کا نتیجہ اکثر حالات میں یہ ہوتا ہے کہ آدمی محرمات کا ارتکاب کرنے کی جرات کر بیٹھتا ہے۔ کیونکہ چراگاہ کے ارد گرد چرانے والے کے مویشی چراگاہ میں داخل ہو جایا کرتے ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ مشتبہات کو حرام سمجھ لیا جاتا ہے۔ علمائے اسلام میں سے کوئی بھی ان کو حرام قطعی کی طرح تصور نہیں کرتا۔ جس کی حرمت میں نص وارد ہوئی ہو۔ جن لوگوں نے بعض مشتبہات کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے وہ بھی انہیں حرام قطعی نہیں تصور کرتے بلکہ احتیاط پر مبنی قرار دیتے ہیں۔

مثلاً امام مالک جن کا قول ہے کہ جو شخص اپنی بیویوں میں سے کسی عورت کو مبہم طور سے طلاق دے گا تو اس کی سب بیویوں پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وہ بھی ان عورتوں کو قطعی طور پر حرام قرار نہیں دیتے بلکہ بنا بریں احتیاط ان کی حرمت کا فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ امام مالک نے یہ فتویٰ دیتے وقت مرد کے لئے احتیاط ملحوظ رکھی ہے۔ انہیں عورتوں کے بارے میں احتیاط کرنا چاہیے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس مرد سے سب عورتوں کو طلاق دینے کا مطالبہ کرنا چاہیے تاکہ وہ دوسرے خاندانوں سے نکاح کر سکیں کیونکہ دیگر ازدواج سے نکاح کرنے کے لئے ان کا یقینی طور پر مطلق ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ پہلے خاندان پر بلاشبہ حرام ہو چکی ہوں۔ ابن حزم مالکیہ پر یہ گرفت کرتے ہیں کہ انہوں نے مرد کا خیال رکھا ہے اور عورت کا خیال نہیں رکھا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ کس چیز کے موذی الی الحرام ہونے میں غلبہ ظن اور کثرت وقوع پر اعتماد کیا جاتا ہے قلیل الوقوع کی پروا نہیں کی جاتی۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ زنا کاری سے بچنے کے لئے مردوں کو خضیٰ کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح کفر کے خوف سے لوگوں کو تہ تیغ کرنا اور شراب بنانے کے خطرہ کے پیش نظر انگور کی بیلیوں کا کاٹ دینا درست نہ ہوگا۔ اسے سئلہ رائج کے قاعدہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ لوگوں میں زنا کاری کی اکثریت نہیں اور نہ ہی انگوروں سے شراب بنانے کو غلبہ حاصل ہے۔

مزید برآں خداوند کریم نے منکر سے منع کیا ہے اور تحفظ نسل کی تاکید کی اور اس بات پر توجہ دیا ہے کہ نفوس انسانی کو قتل سے بچایا جائے اور اموال کی حفاظت کی جائے۔ بلکہ آدمیوں کو خضیٰ کرنا اور انگور کی بیلیوں کو اکھاڑنا درست نہیں۔ کیوں کہ ان کی مخالفت میں نص وارد ہوئی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ جو چیز حرام لذتہ ہو اس کو اس لئے مباح قرار دیا جائے کہ وہ ایک امر حرام کا ذریعہ ہے۔ ایک حرام ذاتی کو موذی الی الحرام ہونے کی بنا پر مباح کرنا درست نہیں جو چیز بذات خود حرام ہے وہ اس



حرام کے مقابل میں لائق تزییح ہے جس کی جانب وہ مڑھل ہے۔ مثلاً کسی انسان پر اس لئے ظلم و زیادتی نہیں کی جاسکتی کہ اس کے کسی پرچلہ آور ہونے کا خطرہ ہے کیوں کہ اس کی جان دوسروں کی طرح محفوظ ہے۔ خلاصہ کلام متوقع ظلم کی بنا پر کسی شخص کو ظلم و ستم کا نشانہ نہیں بنایا جاسکتا۔

۳۔ اس سلسلہ میں تیسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ جو علماء سد الذرائع کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں انہوں نے اس بات کو پیش نظر رکھا ہے کہ بعض امور کو قصداً اس لئے انجام دیتے ہیں کہ انہیں اور کتابِ حرام کا ذریعہ قرار دیا جائے۔ مثلاً ایک شخص خرید و فروخت اس لئے انجام دینا ہو کہ اسے ربا کا پیش خیمہ بنائے یا کسی عورت سے اس لئے نکاح کرے کہ وہ پہلے خاوند کے لئے حلال ٹھہرے، یا مرضی الموت میں اپنا سب مال اس لئے ہیہ کر دے کہ اس کے وارث اپنے جائز حقوق سے محروم رہیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔ جو شخص شرعی مقاصد کو منہدم کرنے کے لئے ان امور کا قصد کرتا ہے وہ شرعی قواعد کی خلاف ورزی کرتا اور حرمت کو مباح ٹھہراتا ہے۔ لہذا اس کا ارادہ اس کے منہ پر پارا جانے گا۔ اسی لئے وہ ان ذرائع کو حرام قرار دیتے ہیں۔ جو نقصانات بھی اس ارادہ سے کئے جائیں گے وہ باطل ہوں گے۔ خلاصہ کلام سد الذرائع کا مقصد شریعت کے اوامر و نواہی کا تحفظ ہے شریعت پر اضافہ کرنا مقصود نہیں۔

ذرائع میں دو امور کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔

**اول:** جب کوئی شخص کسی شرعی زلیفہ سے جید کی بنا پر ندامت کرنا چاہتا ہو۔ مثلاً زکوٰۃ سے یوں خلاصی حاصل کرے کہ کسی فقیر کو دے اور وہ فقیر بعد ازاں اسے واپس لوٹا دے یا مال زکوٰۃ کسی فقیر کے پاس فروخت کر دے اور پھر اسے فقیر سے خرید لے تو یہ جیلہ جرتی حرام ہوگی۔ کیوں کہ اس میں خدا کے حکم کو ٹالنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

**دوم:** دوسری بات یہ ہے کہ کوئی چیز اغلباً ایک وقت میں موصل الی الحرام ہوتی ہو تو وہ صرف اسی وقت حرام ٹھہرے گی دیگر اوقات میں نہیں۔ مثلاً اسلحہ کی فروختگی نقتہ کے دوران منع ہے اور دیگر اوقات میں نہیں۔

ابن حزم نے تمام فقہاء کو تنقیح شدید کا نشانہ بنایا ہے  
**فقہاء پر ابن حزم کی تنقیح شدید**  
 فقہاء کا قول ہے کہ اصول (آباد و اجداد) کی شہادت فروع (اولاد و احفاد) کے لئے اور فروع کی اصول کے لئے باطل ہے کیونکہ اس میں کذب کا احتمال ہے۔ اس

کے برعکس ابن حزم کی رائے میں اصول و فروع دونوں ایک دوسرے کے حق میں شہادت دے سکتے ہیں اور ان کی شہادت کی بنا پر فیصلہ صادر کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ شاہد عدل ہوں۔ ابن حزم اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ابام کی بنا پر ایک عادل شخص کی شہادت کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ تہمت ایک ظنی چیز ہے اور شخص عادل قابل یقین و وثوق ہے۔ ظاہر ہے کہ ظنی چیز کے مقابلہ میں یقینی چیز راجح ہوگی۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

« ذرائع کے فاسد قاعدن کی بنا پر فقہاء نے بہت سے مسائل میں ناروا تہمت کے بل بوتے پر حکم صادر کر دیا۔ مثلاً عادل اشخاص کی شہادت ان کے آباء و ابناء و اجاب و اعزہ اور رشتہ دار خواتین کے لئے ان کے نزدیک باطل ہے۔ کیوں کہ اس میں دروغ گوئی اور ظلم کا احتمال ہے۔ ان کا یہ خیال اس لئے درست نہیں کہ شہد زبردست میں تہمت کی بنا پر حکم صادر کیا گیا ہے جو ظنی ہونے کی بنا پر حرام ہے خداوند کریم ظن پر عمل کرنے والوں کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وَلَقَدْ ظَنَّمْنَا ظَنًّا إِسْوَاءً وَكُنْتُمْ قَوْمًا جُوذًا - ۱  
 (الفلق - ۱۲)  
 (۱۲) (الفلق - ۱۲)

ایک دوسری قوم کی مذمت میں فرمایا جو بدگمانی کی عادی تھی۔  
 وَأَمَّا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ  
 إِلَّا الظَّنَّ - (النجم - ۲۸)  
 (۲۸) (النجم - ۲۸)  
 نیز فرمایا۔

إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَأَمَّا تَهْوَى  
 الْأَنْفُسُ - (النجم - ۲۳)  
 (۲۳) (النجم - ۲۳)  
 نبی کریم صل اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
 إِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ -  
 (بدگمانی سب سے جھوٹی بات ہے)

ابن حزم اس پر اظہار حیرت و استعجاب کرتے ہیں کہ اصول و فروع کی شہادت باہم قبول نہ کی جائے حالانکہ عدالت تہمت کی بنا پر منتفی نہیں ہو سکتی۔ ہم ابن حزم کی حیرت پر محو حیرت و استعجاب ہیں۔ مزید

جبرانی نہیں اس بات پر ہو رہی ہے کہ انھوں نے مسند زبیر محدث کو ذرائع کے قاعدہ کے بطلان کی اساس بنایا ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ اصول و فروع کی شہادت ایک دوسرے کے لئے قابل قبول نہیں۔ عدم قبول کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۔ شہادت کے عدم قبول کی پہلی وجہ یہ ہے کہ تہمت شدیدہ عدالت میں موثر ثابت ہو سکتی ہے۔ کون شخص یہ پسند کرتا ہے کہ اپنے بیٹے کے خلاف شہادت دے کر اسے قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار کرے۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کی شہادت اپنی اصل و فرع یا بیوی کے لئے اسی طرح ہے جیسے اپنی ذات کے لئے کیونکہ انسان کی اولاد اس کی جان کی طرح ہوتی ہے بلکہ لوگ اولاد و اولاد کی اپنی جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ جو شخص کسی بات کا مدعی ہو اور اس کی اصل و فرع یا بیوی اس کی شہادت دے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خود ہی اپنے دعویٰ کی شہادت دے رہا ہے۔ اور اگر ان کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے تو ایسے ہوگا جیسے صرف اس کے دعویٰ کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عادل شخص کا اپنے اصول و فرع یا بیوی کے لئے شہادت دینا اس کے لئے باعث تکلیف ہے اس لئے کہ اگر وہ سچی شہادت دے تو اس کے اقارب ناراض ہو جائیں گے اور ان کے درمیان شدید نفرت و حسدات پیدا ہوئے گی۔ اور اس کی شہادت کا قبول کرنا قطع رحمی کا موجب ہوگا۔ اور اگر جھوٹی شہادت دے تو اللہ تعالیٰ کو ناراض کرے گا۔ لہذا شارع نے اسے اس عظیم حرج سے بچایا اور اس کی عدالت کے تحفظ و بقا کے لئے عادل کی شہادت اصول و فرع کے لئے قبول نہ کی۔

یہ ہیں ابن حزم کے نظریات رائے  
ابطال رائے میں ابن حزم کی خصوصیات :- اور اس کے انواع و اقسام کے بارے میں۔

استدلال بارائے کا ابطال کرتے ہوئے آپ کا کلام تین خصوصیات کا حامل نظر آتا ہے۔

اول :- آپ کے بیان کردہ دلائل ظواہر الفاظ سے ماخوذ ہیں اور آپ دوران استدلال الفاظ کے ظاہری مفہوم سے تجاوز نہیں کرتے۔

دوم :- آپ شریعت کے معانی و مقاصد معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں شرعی احکام کا مقصد صرف انسانوں کو مطلق و مامور بنانا ہے ان کے پس پردہ کوئی علت پوشیدہ نہیں ہوتی۔ حلت

کی طلب و تحقیق ان کی رائے میں سجاوڑ عنالحد اور بے راہ روی ہے۔ ان کے نزدیک نصوص عبادات  
نصوص معاملات میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ انسانوں کو مکلف و مامور بنانے کے اعتبار سے  
دونوں مساوی ہیں۔

سوم: ابن حزم ظاہری فقہ کے زبردست حامی تھے۔ بعض اوقات ان کا تعصب مخالفین کے کلام  
کو بلاستیعاب نقل کرنے سے مانع ہوتا۔ بلاشبہ یہ تعصب آپ کے علم و فضل پر ایک بدنامی  
چہ اگر آپ اپنے علمی مباحث میں تعصب کو نظر انداز کر دیتے تو ان کے لئے بھی سود مند ہوتا اور  
لوگوں کے لئے بھی۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم فقہ ظاہری کے بعض ابواب کی تفصیلات ذکر کریں تاکہ  
ظاہری فقہ کے بیخ و مسلک کا نمونہ سامنے آجائے۔ اس پر روشنی ڈالنے سے قبل ہم بتائیں گے  
کہ اقوال صحابہ فقہ ظاہری میں کیا مقام رکھتے ہیں۔

## فقہ ظاہری میں اقوال صحابہ کا مقام

**اقوال صحابہ کی عدم حجیت :-** ابن حزم کے نزدیک کسی کی تقلید جائز نہیں رہ صحابی ہو یا غیر صحابی، زندہ ہو یا مردہ۔ حدیث نبوی کی دلیل کے بغیر قول صحابی سے احتجاج کرنے کو وہ ناروا خیال کرتے ہیں ابن حزم صرف کتاب و سنت اور اس اجماع سے احتجاج کرتے ہیں جہاں سے ماخوذ ہو، یا اس دلیل سے جہاں براہین ثلاثہ سے اخذ کی جاتی ہے صحابی کے قول سے استدلال اس لئے ناروا ہے کہ وہ بھی نبی نوع آدم میں سے ایک بشر ہے اور اس سے غلطی کا صدور ممکن ہے۔ ابن حزم امام شافعی سے اس قسم کی روایت نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں صحابی کے قول سے کیوں کہ احتجاج کر سکتا ہوں حالانکہ اگر وہ میرے زمانہ میں ہوتے تو میں ان سے جھگڑا کرتا۔ صحیح بات ہے کہ اگر صحابہ کسی بات پر جمع ہو جاتے تو امام شافعی ان سے احتجاج کرتے۔ اور اگر ان کے اقوال علیحدہ علیحدہ ہوتے تو ان کے جس قول کو چاہتے پسند کرتے اور اسے چھوڑ کر دوسرے قول پر عمل کرتے۔ یہ مقولہ جو آپ سے نقل کیا گیا ہے اس صورت میں ہے جب حدیث اور قول صحابی باہم متعارض ہوں۔ اس صورت میں قول صحابی بلاشبہ قابل اتباع نہ ہو گا کیوں کہ آنحضرت کی حدیث کے ہوتے ہوئے قول صحابی قابل عمل نہیں ہو سکتا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

”ہر انسان کی بعض باتیں تسلیم کی جاتی ہیں اور بعض کو ترک کر دیا جاتا ہے البتہ اس روضہ والے (نبی کریم) کی کوئی بات رد نہیں کی جاسکتی۔“

### تصنیفات ابن حزم میں اقوال صحابہ کی کثرت کے دُجوہ و اسباب :-

ابن حزم اگرچہ بار بار اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ اقوال صحابہ قابل احتجاج نہیں۔ بلکہ احتجاج صرف کتاب و سنت یا اجماع سے کیا جاتا ہے تاہم وہ بڑی کثرت سے اقوال صحابہ کا ذکر کرتے ہیں بلکہ ان کی فقہی تصنیفات خواہ ان کا تعلق اصول سے ہو یا فروع سے اقوال صحابہ

سے بہرہ نریہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ تصنیفات ابن حزم اقوال صحابہ کے عظیم ترین مجموعہ پر مشتمل ہیں تو ان میں ذرا بھر مبالغہ نہ ہو گا نہ اس میں کوئی غلطی ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اقوال صحابہ کی عدم بحیثیت کے باوصف ان کے نقل و ذکر کا کیا مطلب؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اقوال صحابہ کا ذکر و بیان ابن حزم کی تصنیفات میں تین وجوہات کے پیش نظر آیا ہے۔

وجہ اول :- ابن حزم اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے اور انہیں پیش کرتے ہیں۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب نقل کردہ فتویٰ صحابہ کے درمیان اجماعی ہو۔ یا ابن حزم کا دعویٰ ہو کہ وہ اجماعی ہے اور کوئی اس کا مخالفت نہیں۔ مثلاً انعقادِ خلافت میں ابن حزم کا نظریہ ابن حزم بیان کرتے ہیں کہ انعقادِ خلافت پر تین مرتبہ صحابہ کا اجماع منعقد ہوا ہر دفعہ انعقادِ خلافت کا طریقہ جداگانہ نوعیت کا تھا۔

۱۔ انعقادِ خلافت کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ خلیفہ و سابق دوسرے کو ولی عہد بنا دے گا۔  
 ۲۔ دوسرا یہ کہ چند آدمیوں کو متعین کر دے کہ ان میں سے ایک کو خلیفہ بنا لیا جائے جیسا کہ حضرت عثمان کے وقت ہوا۔

۳۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جو شخص اوصافِ امامت کا حامل ہو وہ لوگوں کو دعوتِ خلافت دے اور لوگ اس کی اطاعت کر لیں۔ جیسے حضرت علی نے کیا ان تینوں طریقِ خلافت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا تھا۔ ان کا اجماع اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تینوں طریقوں کو جائز تصور کرتے تھے۔

وجہ ثانی :- اقوال صحابہ کو ذکر کرنے کا دوسرا سبب الزام فقہاء ہے۔ ابن حزم جانتے تھے کہ فقہاء اقوال صحابہ کو حجت مانتے ہیں۔ جب مقلدین ائمہ اربعہ سے مناظرہ کرتے تو انہیں الزام دیتے اور ان کے اختیار کردہ مسلک میں تشکیک پیدا کرنے کے لئے صحابہ کے اقوال و منادی ذکر کرتے۔ جیسا کہ رائے کے ابطال میں ہم دیکھ چکے ہیں رائے کے ابطال میں آپ نے حضرت ابو بکر و عمر و ابن مسعود مجتہدین صحابہ اور دیگر ائمہ فقہ کے اقوال ذکر کئے ہیں۔ ان اقوال سے ابن حزم کا استشہاد مخالفین کے افہام و الزام کے پیش نظر ہے۔

وجہ ثالث :- ابن حزم کے اقوال صحابہ کو ذکر کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ صحابہ کے اقوال اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ ان (ابن حزم) کے نظریات

بعیب و غریب اور غیر مانوس قسم کے نہیں بلکہ خالص شریعت سے بہت قریب ہیں اور ان صحابہ کے اقوال سے ہم آہنگ ہیں جنہوں نے براہ راست اخصوٰر سے استفادہ کیا۔ گویا اقوال صحابہ سے ان کا استشہاد اصل استدلال کے لئے نہیں بلکہ تائید و توثیق کے لئے ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا قول مخالفین کے اقوال کی نسبت اقرب الی الحق ہے۔ مخالفین کو الزام دینے کے علاوہ ان کا مطمح نظر تذکیر و شہادت بھی ہوتا ہے وہ اقوال صحابہ کو قابل اعتماد و حجت تصور نہیں کرتے جو شخص مرض الموت میں گرفتار ہو اس کے احکام کے بارے میں ابن حزم نے اکثر صحابہ کی مخالفت کی ہے۔

اصول ابن حزم اور دیگر فقہی اصولوں پر ان کے اعتراضات ذکر کرنے کے بعد ہم فقہ ظاہری کی بعض فروعات کا تذکرہ ضروری سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ ان فروعات سے ظاہری فقہ کا طرز و انداز واضح ہوتا ہے۔



## فقہ ظاہری کے بعض مسائل

ہم قبل ازیں ان فقہی اصولوں پر روشنی فقہ ظاہری میں رائے و قیاس کا عدم وجود، ڈال چکے ہیں، جن پر ابن حزم اور اہل ظاہر نے استنباط احکام اور تفریح فروعات میں اعتماد کیا ہے۔ اب ہم فقہ ظاہری کے چند مسائل ذکر کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہم دیکھیں کہ انھوں نے کس حد تک ان اصولوں کو تطبیق دی اور کہاں تک اس کے پابند رہے۔

بعض علماء کا دعویٰ ہے کہ ظاہریہ قیاس کی نفی کرنے کے علی الرغم قیاس سے اجتناب کر سکے۔ بے شک وہ قیاس کے نام سے کنارہ کش رہے مگر عملی طور پر اس سے علیحدہ نہ رہ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ جسے وہ دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس میں کسی حد تک قیاس پایا جاتا ہے۔ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ دلیل کا قیاس سے کوئی تعلق نہیں نہ ہی ان کی فروعات میں نام کو کوئی قیاس ملتا ہے۔ البتہ ابن حزم جب مخالفین کے خلاف میدان مناظرہ میں اترتے ہیں، تو انہی کے ہتھیاروں سے اس کے خلاف بزوازا ہوتے ہیں، اگرچہ وہ قیاس پر اعتماد نہیں کرتے، مخالفین کی تردید میں قیاس سے احتجاج کرنا ایسا ہی ہے جیسے یہود و نصاریٰ سے مناظرہ کرتے وقت وہ تورات کے اقوال پیش کرتے تھے حالانکہ وہ انہیں تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ابن حزم کی شہرہ آفاق کتاب المحلی فقہ ظاہری کا دیوان ہے۔ اس میں فقہ ظاہری کے تمام دلائل مذکور ہیں۔ ہم نے المحلی میں بہت سی فروعات کو دیکھا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ استدلال بالرائی کے ابواب میں سے وہ صرف ایک باب کو مانتے ہیں اور وہ باب استعجاب ہے۔ آپ نے استعجاب کا دروازہ چوپٹ کھول دیا تھا اور اس میں بہت سے اسالیب استنباط کو سمویا تھا۔

ہم بعض فروعات فقہیہ کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جن سے فقہ ظاہری کے شاہنشاہ استنباط پر عملاً اور فقہ ابن حزم پر خصوصاً روشنی پڑتی ہے۔

ان مسائل میں سے بعض کا تعلق نکاح سے ہے بعض کا مریض مرض الموت کے تصرفات سے اور بعض کا اجارہ سے۔ ہم مختصراً ان تمام مسائل پر روشنی ڈالیں گے جس سے ظاہری مسلک و منہج کھل کر سامنے آ جائے گا۔ ہم صرف اسی قدر تفصیل سے کام لیں گے جس قدر طرز استدلال کی وضاحت و صراحت کے لئے ضروری ہے۔

---

## فقہ ظاہری میں مسائل نکاح

ابن حزم ان آیات کے پیش نظر جن میں شادی کرنے کا حکم دیا گیا ہے نکاح کو فرض قرار دیتے ہیں۔ ہم قبل ازیں معلوم کر چکے ہیں کہ اہل ظاہر کے نزدیک امر واجب و لزوم کے لئے ہوتا ہے ابن حزم کی تصریحات اس ضمن میں حسب ذیل ہیں۔

”جو شخص مجامعت پر قادر ہو اور شادی بیاہ یا لونڈی کے مصارف برداشت کر سکتا ہو اس پر دونوں میں سے ایک کام فرض ہے۔ اگر اخراجات برداشت کرنے کے قابل نہ ہو تو کثرت سے روزے رکھے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے بطریق بخاری حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص شادی کے واجبات سے عہدہ کر ہو سکتا ہو وہ شادی کرے اور خواہیسا نہ کر سکے وہ روزے رکھے۔ کیونکہ روزہ رکھنے سے خواہش جماع جاتی رہتی ہے امام مسلم کے طریق سے ہم نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا وہ فرمایا کرتے تھے کہ حضرت عثمان بن مظعون نے نبوی بچوں سے الگ ہو جانے کا ارادہ کیا تو آنحضرت نے انہیں اس بات سے منع فرمایا علماء سلف کی ایک جماعت بھی یہی کہتی ہے“

ہم نے احمد سے روایت کیا وہ سعد بن ہشام سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دنیا سے قطع تعلق کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایسا مت کیجئے۔ کیا تم نے یہ آیت قرآنی نہیں پڑھی؟

وَلَعَلَّآ أَنْتُمْ سَلَمَاءٌ مُّسْلِمِينَ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا  
لَهُمْ آيَاتٍ وَآجَاؤَ ذَمْرِيَّةً (الرعد-۳۱)

عبداللہ بن طاؤس اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک آدمی سے کہا شادی

کر لیجئے ورنہ میں آپ سے وہی بات کہوں گا جو حضرت عمر نے ابوالزوائد سے کہی تھی کہ نکاح سے تمہیں یہ بات مانع ہے کہ یا تو تم مجامعت پر قادر نہیں ہو یا بدکار ہو۔

یہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ جو شخص نکاح کے مصداق برداشت کر سکتا ہو اور اس میں قوتِ رجولیت بھی پائی جاتی ہو۔ تو ابنِ مزم کے نزدیک نکاح کرنا اس پر فرض ہے۔ خواہ اسے زنا کا خطرہ ہو یا نہ ہو۔ یعنی جو شخص جسمانی اعتبار سے تندرست و توانا ہو۔ اور مالی وسائل سے بھی بہرہ ور ہو اس کے باوصف وہ متقی بھی ہو اور خواہشاتِ نفسانی پر قابو پاسکتا ہو تو ایسے شخص پر بھی نکاح کرنا فرض ہے۔ اگر وہ نکاح نہ کرے تو لونڈی رکھ لے کیوں کہ وہ نکاح کے جا بجا ہے۔

یہ ابنِ حزم کا نظریہ ہے۔ اس کے فرضیتِ نکاح میں علماء کا اختلاف :- برعکس جمہور یہ کہتے ہیں کہ نکاح کرنا

اس وقت فرض ہوتا ہے جب کوئی شخص مالی وسائل سے بہرہ ور ہو۔ قوتِ رجولیت رکھتا ہو اور شادی نہ کرنے کی صورت میں اس کے مزکب زنا ہونے کا خطرہ ہو۔ اندر میں صورتِ نکاح کے بطریقِ فرضیتِ دلزوم مطلوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نکاح حرام سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ زنا کاری ایک حرام فعل ہے عفت و عھمت بھی ضروری چیز ہے لہذا جو چیز حرام سے بچنے کا موجب ہو سکتی ہو اور اس سے عھمت بھی قائم رہتی ہو وہ لازم ہوگی۔ البتہ ایک شخص جو حالتِ اعتدال میں ہو۔ اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ احناف، حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ حالتِ اعتدال میں نکاح کرنا مندوب ہے۔ کیوں کہ نبی کریم اور اکثر صحابہ اس پر عمل پیرا تھے نیز اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً فرمایا نکاح ایک سنت ہے

آپ ارشاد فرماتے ہیں۔

”نکاح ہماری سنت ہے جو اس سے روگردانی کرنا ہے وہ ہم سے نہیں!“

شواہح کہتے ہیں کہ نکاح اس حالت میں فرض و مندوب نہیں بلکہ مباح ہے۔ کیوں کہ یہ عبادات کے قبیل سے نہیں بلکہ شہوت نضانی پوری کرنے کے لئے اس کا حکم دیا گیا ہے لہذا یہ مطعومات مشروبات سکونتی مکانات اور دیگر جسمانی ضروریات کی طرح مباحات کے قبیل سے ہے۔ عبادات کا شمار روحانی لوازمات میں ہوتا ہے۔

**ابن حزم کے نقطہ نظر کی توضیح :-** یہ ہیں ابن حزم کے نقطہ نظر کے مقابلہ میں مہمور فقہاء کے انکار و آراء! دیگر ظاہری فقہاء بھی فریضتِ نکاح میں ابن حزم کے ہم خیال ہیں۔ ابن حزم نبی کریم کے ظاہری الفاظ سے اخذ احتجاج کرتے ہیں کہ جو شخص لوازمِ نکاح سے عمدہ برآ ہو سکتا ہو وہ نکاح کرے۔ وہ اسے لازمِ حتمی خیال کرتے ہیں کیوں کہ امران کے یہاں وجوب کے لئے ہوتا ہے اللہ یہ کہ کسی نص سے عدم وجوب کا پتہ چل جائے۔

ہمارا خیال ہے کہ ابن حزم اس ضمن میں ظاہری نص پر عمل پیرا نہیں ہیں۔ کیونکہ نصِ نکاح کا حکم دیتی ہے اور ابن حزم اس کے برعکس فریضتِ نکاح میں محدود نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ دونوں میں سے ایک کام فرد کرے یا نکاح کرے یا لونڈی گھر میں رکھے۔ دونوں میں سے ایک پر عمل پیرا ہونا امر لایہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ تسری (لونڈی رکھنے) کو نکاح کے مساوی قرارینے میں ابن حزم

۱) حنفیہ کے نزدیک شرعی احکام پانچ قسموں میں منقسم ہیں۔ نکاح کو ان پانچوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ (۱) اگر کوئی شخص نان و نفقہ اور عدل و انصاف پر قادر ہو اور شادی نہ کرنے کی صورت میں زنا کاری کا صدر اس سے بتا کیہ متوقع ہو تو اس پر نکاح فرض ہے۔

(۲) اگر دیگر شرائط موجود ہیں مگر زنا کاری کا صدر بتا کیہ متوقع نہ ہو بلکہ اس کا خطرہ لاحق ہو تو نکاح واجب ہے۔

(۳) اگر شادی شدہ ہونے کی صورت میں اس سے ظلم کا صدر یقینی ہو تو نکاح کرنا حرام ہے۔

(۴) اگر بصورت نکاح ظلم کا صدر یقینی نہ ہو بلکہ اس کا ظن غالب ہو تو نکاح مکروہ ہوگا۔

(۵) اگر کوئی شخص حالتِ اعتدال میں ہو وہ نان و نفقہ اور عدل و انصاف پر بھی قادر ہو اور اس کے ترکیب زنا ہونے کا خوف نہ ہو تو نکاح مندوب ہوگا۔

نے کس نص پر اعتماد کیا ہے اگر تسری سے ان کی مراد عفت و عمت کا حصول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ نصوص کو عقل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے نزدیک نصوص میں کوئی علت نہیں پائی جاتی۔ لہذا افروزی ہوگا کہ انہوں نے اس نص پر اعتماد کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرضیت نکاح اس حالت میں ہوتی ہے جب لونڈی موجود نہ ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے مندرجہ ذیل آیت پر اعتماد کیا ہو۔

فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْدِلُوْا فَاَوْحِدُوْا اٰذًا  
مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ (النساء - ۳۰)  
ابن حزم نے نکاح کو تسری کے مساوی قرار دیا۔ چونکہ ابن حزم نے یہاں کوئی دلیل ذکر نہیں کی لہذا ہم نے مجتہد کے یہ آیت تلاش کر لی اور ہم نے اس کی وہ توجیہ پیش کی جو ان کی عقل و منطق سے ہم آہنگ ہے۔

ابن حزم دیگر ظاہر یہی کی طرح نکاح کو مردوں پر عورتوں پر نکاح کی عدم فرضیت فرض قرار دیتے ہیں عورتوں پر نہیں۔ نبی کریمؐ کے الفاظ میں جہاں جو انوں کو ماور فرمایا گیا ہے ابن حزم کے نزدیک عورتیں اس حکم میں داخل نہیں ہیں نص کی تخصیص کرتے ہوئے وہ آیت قرآنی اور حدیث نبوی پر اعتماد کرتے ہیں۔ ہم ان کے دلائل ان کے اپنے الفاظ میں نقل کرتے ہیں فرماتے ہیں۔  
عورتوں پر نکاح فرض نہیں کیوں کہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّذِيْنَ لَا يُجْرُونَ  
ذِكَاكَ - (النور - ۶۰) نہیں دکھتیں

نیز اس حدیث نبوی کی بنا پر جو بطریق مالک مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا میدان جنگ میں شہید ہونے کے علاوہ سات شہید اور ہوسے ہیں ان میں آپ نے اس عورت کا ذکر فرمایا جو نوعمری میں بلوغت کو پہنچنے سے قبل فوت ہو جائے۔  
ہم دیکھتے ہیں کہ فرضیت نکاح کی حدیث کو ابن حزم مردوں سے مخصوص قرار دیتے ہیں اور اس میں عورتوں کو داخل نہیں کرتے۔ کیوں کہ قرآن نے متذکرۃ الصدقہ آیت میں عورتوں کو عدم نکاح کی

اجازت دی ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ عورت کو جو فوت ہو جائے شہداء میں سے شمار کیا۔ اگر یہ ایک ناروا بات ہوتی تو آپ اس کی مدح و ستائش نہ فرماتے۔

**مخالفین کے دلائل کا ابطال** :- ابن حزم جیب دلائل و براہین کی روشنی میں نکاح کو فرض قرار دیتے ہیں تو عدم فرضیت پر فقہاء کے پیش کردہ دلائل کی تردید بھی کرتے ہیں۔ ابن حزم کے دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”بعض لوگ نکاح کی عدم فرضیت پر قرآن کے ان الفاظ سے احتجاج کرتے ہیں۔“

وَسَيَدَّأُوذُ حَضْوًا ۱۔  
حضرت یحییٰ مردار تھے اور عورتوں سے الگ  
(ان معانی ۳۹۰) تعلق بہتے تھے

حالانکہ ان الفاظ سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ حضور اس شخص کو کہتے ہیں جو جماعت پر قادر نہ ہو ظاہر ہے کہ ہم ایسے شخص کے لئے نکاح کو فرض نہیں ٹھہراتے بلکہ اس شخص کے لئے جو جماع کی قوت رکھتا ہو۔

نکاح کی عدم فرضیت کے قائل دو حدیثوں سے بھی احتجاج کرتے ہیں۔  
ایک حدیث میں آپ نے فرمایا دو صلہ شخص میں سے بہتر وہ خفیہ الحال آدمی ہے۔  
جس کا اہل و عیال نہ ہو۔

دوسری حدیث حضرت حذیفہ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ جب کسی شخص کی عمر ایک سو پانچ سال کی ہو چکی ہو تو اس وقت کتے کے پٹے کو جنم دینا پچھے کی پیدائش سے بہتر ہے۔

یہ دونوں حدیثیں موضوع ہیں۔ ان دونوں کا راوی ابو عصام ابن الجراح عسقلانی منکر الحدیث اور ناقابل احتجاج ہے۔ ان کے موضوع ہونے کا واضح ثبوت یہ ہے کہ اگر لوگ ان پر عمل کرنے لگیں تو فریضہ جہاد اور دیگر امور دینیہ بے کار ہو کر رہ جائیں اور کفار کا غلبہ ہو جائے۔ مزید برآں اس میں کتے پانے کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے۔

حق بات یہ ہے کہ جو لوگ نکاح کو فرض نہیں تصور کرتے ان کا نقطہ استدلال یہ ہے کہ نکاح فرض ہوتا تو راکان اسلام میں سے اسے رکن شمار کیا جاتا۔ حالانکہ صحابہ میں ایسے لوگ بھی تھے



جنہوں نے عمر بھر شادی نہ کی۔ قطعِ علائق سے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ ترکِ تعلق کو تقربِ خدادندی کا موجب سمجھتے تھے۔ حالانکہ جمہور کا یہ خیال نہیں، بلکہ اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ حالتِ اعتدال میں نکاح مندوب ہے۔

ہم یہاں یہ بات کہتے ہیں کہ ابنِ حزم علتِ احکام کو ملحوظ رکھتے ہیں اور اسی بنا پر ان دونوں احادیث کو ناقابلِ احتجاج ٹھہراتے ہیں۔ انہوں نے کہا ہے کہ ان احادیث پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نسلِ انسانی دنیا میں باقی نہیں رہے گی۔ جہاد بے کار ہو کر رہ جائے گا اور کفر پورے خطہٴ ارضی پر چھا جائے گا۔ اسی کا نام عقل کو معتبر سمجھنا ہے حالانکہ وہ خود تعلیلِ نصوص سے منع کرتے ہیں۔

**چار بیویوں سے نکاح کرنے اور لونڈیاں رکھنے میں حرم و عبد کی مساوات :-**

ابن حزم فرماتے ہیں کہ یہ یک وقت چار عورتوں سے زیادہ نکاح میں نہیں لائی جاسکتیں وہ عورتیں آزاد ہوں یا لونڈیاں اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے

فَانِكَحُوا مَا كَلَّابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا مَلَئَتْ

وَسَلَّكَتْ ذُرِّيَّتًا (النساء - ۳۰) دو دو تین تین اور چار چار

ابن حزم کہتے ہیں کہ غلام بھی آزاد کی طرح چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اس میں عبور کی کوئی تیز نہیں۔ یہ نظریہ جمہور فقہاء کے خلاف ہے۔ فقہاء کا قول یہ ہے کہ غلام کو آزاد کی نسبت نصف حقوق ملتے ہیں اسے سزا بھی آزادی سے نصف دی جاتی ہے۔ لہذا غلام بہ یک وقت دو عورتوں سے زیادہ کو نکاح میں رکھنے کا مجاز نہیں۔ فقہاء اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے ابن حزم ان اقوال و اجماع کو تسلیم نہیں کرتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ یہ بعض صحابہ کا قول ہے اور اس کی مخالفت کسی سے متقول نہیں۔ مگر اس طرح اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ چنانچہ ابن حزم اپنے مخالفین کے اقوال و اراہیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

۱۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کر لے

۲۔ ابن جریرؒ روایت کرتے ہیں۔ مجھے بتایا گیا کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے پوچھا غلام

کتنی عورتوں سے نکاح کرے؟ سب نے بیک زبان ہو کر کہا دو سے زیادہ عورتیں نکاح

میں نہ لائے۔

۳۔ حضرت علیؑ نے فرمایا کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے۔  
۴۔ عطاء کہتے ہیں سب صحابہ کا اس پر اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتیں اپنے نکاح میں نہ لائے۔

۵۔ حضرت حن بصری عطاء ابو حنیفہ شافعی احمد بن حنبل سفیان ثوری لیث بن سعد وغیرہم سب اسی کے قائل ہیں۔

اس کے برعکس مجاہد اور امام زہری کہتے ہیں کہ غلام چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس مسئلہ میں مالکیہ نے صحابہ کی مخالفت کی ہے۔ حالانکہ صحابہ بھی غلام کو دو عورتوں کی اجازت دیتے ہیں۔ مالکیہ کے یہاں صحابہ کی خلافت وزری ایک غیر معمولی بات ہے مگر جہاں اُن کا دل چاہے وہ ایسا کر بھی لیتے ہیں۔

حجت صرف کتاب و سنت کی نصوص میں۔ اللہ اور رسول کے سوا کسی کی بات قابل احتجاج نہیں ہے قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے۔

فَأَنْذِرْهُمْ يَا كَاتِبُ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْيَهُودَ وَالنَّسَارَ مَثَلًا ۚ وَكَانُوا فِيهَا كَافِرِينَ (النساء - ۳)

اس آیت میں آذاد و غلام سب کو مساوی رکھا گیا ہے کسی کی تخصیص نہیں کی گئی۔

وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ لَهُ

مسئلہ زیر نظر میں دو وجوہ بات کی بنا پر ابن حزم اقوال صحابہ پر عمل نہیں کرتے۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع منعقد نہیں ہوا۔ اگرچہ اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ بات اس ضمن میں یہ ہے کہ بعض صحابہ اس کے قائل تھے اور کسی نے ان کی مخالفت نہ کی۔ ظاہر ہے کہ اس سے اجماع منعقد نہیں ہوتا۔

۲۔ اقوال صحابہ کو ترک کرنے کی دوسری وجہ یہ تھی کہ نص صریح میں حرو عبد کے درمیان کوئی بھی تفریق نہیں کی گئی۔ اس تفریق کے لئے کتاب و سنت کی کوئی دلیل مطلوب ہے کیونکہ نص عام کی تخصیص صرف کتاب و سنت سے ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نص کی تخصیص بھی نص ہی ہو سکتی ہے۔

اگرچہ مالکیہ اور ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں ایک دوسرے کے ہمنوا ہیں۔ تاہم ابن حزم مالکیہ کو نقد و جرح کا نشانہ بنانے سے نہیں چوکتے اور موافقت و مخالفت ہر حالت میں ان پر تنقید کے تیر چلائے جاتے ہیں۔ ہاوجودیکہ مالکیہ اندلس میں برسر اقتدار تھے اور ان کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ ابن حزم کا اعتراض مالکیہ پر یہ ہے کہ وہ مسئلہ زیر بحث میں اپنے مسلہ قاعدہ سے انحراف کر دیتے ہیں وہ قاعدہ یہ ہے کہ جن اقوال صحابہ کی مخالفت دوسرے صحابی نہ کرتا ہو وہ واجب الاتباع ہوتے ہیں۔

ابن حزم چار عورتوں سے نکاح کرنے ہی کے جواز نسری میں حرو عبد کی مساوات۔ مسئلہ میں حرو عبد کو مساوی قرار دیتے ہیں بلکہ جواز نسری میں بھی ان کو برابر سمجھتے ہیں۔ ایک آزاد آدمی جتنی لونڈیاں چاہے رکھ سکتا ہے اس میں تعداد کی کوئی پابندی نہیں۔ اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے۔

كَانَ خِفْتُمْ اَلَا تَعْدِلُوْا فَاَوْحِدْنَا اَدَّ  
مَلَكْتُمْ اَيْنَا نَكُوْا۔ (النساء - ۳)

اگر تمہیں خوف ہو کہ تم انصاف کو قائم نہ رکھ سکو گے تو ایک ہی بوسے سے نکاح کیجئے یا وہ لونڈیاں جن کے تم مالک ہو

اس آیت میں لونڈیوں کو علی الاطلاق حلال ٹھہرایا اور کوئی تعداد مقرر نہیں کی۔ جسے آزاد کے لئے لونڈیوں کی تعداد معین نہیں اسی طرح غلام کو بھی بلا قید عدوا جازت فرمائی اس کے دو سبب ہیں۔

۱۔ پہلا سبب یہ ہے کہ حرو عبد کی تفریق کسی نص سے ثابت نہیں۔ فقدان نص کی صورت میں یہ خطاب عام حرو عبد دونوں کو شامل ہوگا۔

۲۔ حرو عبد میں مساوات کا دوسرا سبب یہ ہے کہ ابن حزم کے نزدیک غلام کسی چیز کا مالک ہو سکتا ہے اس کی ملکیت آقا کی ملکیت سے علیحدہ ہوگی۔ ابن حزم اس کو ایک عام قاعدہ کی حیثیت دیتے ہیں۔ اور اس میں جمہور فقہاء بلکہ بالفاظ موزوں تران کے اجماع کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ جمہور فقہاء کا قول ہے کہ غلام خود اور اس کی ہر چیز آقا کی ملکیت ہے۔ ابن حزم منصف شہود پر جلوہ گر ہوئے۔ تو انہوں نے کہا غلام کے مالک نہ ہونے کی دلیل کیا ہے؟ اور یہ کتاب دست یا اجماع مبنی پر قرآن و حدیث یا دلیل مانوذازیراہین تلامذہ کی کس نص سے ثابت ہے؟ کسی مثبت دلیل کے فقدان کی صورت میں اس عام قاعدہ پر عمل کیا جائے گا جو نصوص کتابی

سنت سے ثابت ہے کہ بنی آدم سب مالک ہو سکتے ہیں۔ جب غلام کا مالک ہونا ثابت ہو گیا تو وہ لوٹڑیوں کا بھی مالک ہو سکتا ہے۔ اسے لوٹڑیوں پر جملہ حقوق ملکیت حاصل ہوں گے اور وہ ایک آزاد آدمی کی طرح ان سے تسری بھی کر سکے گا۔  
ابن حزم رقمطراز ہیں۔

« غلام کی تسری میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ ان کے غلام کو لوٹڑیاں رکھتے تھے اور آپ انہیں منع نہیں فرماتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن عباس نے اپنے ایک غلام سے ایک لوٹڑی کے بارے میں کہا تھا کہ اس کی ملکیت حاصل کر کے اسے اپنے لئے حلال بنا لو۔ کسی صحابی کے متعلق معلوم نہیں کہ انہوں نے اس کی مخالفت کی ہو۔ امام شعبی ابراہیم بن عثمان برہی مطاہر امام مالک نیز ابو یسلمان سب اس کے قائل ہیں۔ اس ضمن میں کسی کی مخالفت معروف نہیں۔ البتہ ابراہیم اور حکم بن عقیب سے ایک غیر مشہور روایت منقول ہے۔ ابن سیرین سے ایک صحیح روایت بھی نقل کی گئی ہے کہ وہ غلام کی تسری کو مکروہ سمجھتے تھے۔ البتہ اس سے منع نہیں کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی غلام کو تسری کی اجازت نہیں دیتے۔ حالانکہ ان کے یہاں یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ صحابی کا وہ قول جس کی کوئی مخالفت نہ کرتا ہو واجب الاطاعت ہوتا ہے۔ مسئلہ زیر نظر میں اپنے قاعدہ کے علی الرغم وہ ابن عباس اور ابن عمر کی خلاف ورزی کرتے ہیں حالانکہ صحابہ میں سے کسی نے ان کے قول کی مخالفت نہیں کی۔ اس اختلاف کی صورت میں کتاب و سنت کی طرف رجوع کرنا لازمی مظہر معلوم ہوا کہ خداوند باری فرماتے ہیں۔

وہ لوگ جو اپنی نذر سگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ سوائے اپنی بیویوں اور لوٹڑیوں کے ایسے لوگوں کو ملامت نہیں کی جائے گی۔

« وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ ذُرِّيَّتِهِمْ مَسْرُوفُونَ  
إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ  
فَإِنَّهَا غَيْرٌ مِّنْ دَرَجَاتِهِمْ لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ ذُرِّيَّتِهِمْ مَسْرُوفُونَ (النور - ۶۴)»

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حروعہ کے درمیان کوئی تفریق نہیں فرمائی۔ ہم قبل ازیں غلام کی صحت ملکیت کے بارے میں گفتگو کر چکے ہیں اب اسے

دہراش کے نہیں ہے

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں اقوال صحابہ سے احتجاج نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ اجماعی نہیں۔ اس کے برعکس اپنا رخ کتاب و سنت کی طرف موڑ دیتے ہیں اور اس آیت کے تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جس سے انہیں مسئلہ متنازعہ میں رہتائی حاصل ہوتی ہے۔ اقوال صحابہ کو احتجاج کے لئے پیش نہیں کرتے بلکہ تائید و توشیح کے لئے۔ اپنے مخالفین کے افحام و الزام کے پیش نظر مخالفین کو الزام اس لئے دیتے ہیں کہ وہ مسئلہ ہذا میں قول صحابہ کی مخالفت کرتے ہیں حالانکہ ان کے یہاں مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب قول صحابی کا مخالف کوئی نہ ہو تو وہ حجت ہوتا ہے۔

نظر یہ ابن حزم کی صداقت ہے کہ وہ اپنی فقہ میں غلاموں کو وہ جملہ حقوق عطا کرتے ہیں جو مردانِ ترکو حاصل ہیں، لآیہ کہ حقوق میں کمی کسی نفس سے ثابت ہو جائے۔ اس صورت میں وہ نفس پر عمل کرتے ہیں نفس سے یہ بات ثابت ہے کہ جو عقوبات (سزائیں) قابلِ تنصیف ہیں ان میں غلام کو نصف سزا دی جائے گی۔ حقوق میں تنصیف کسی نفس سے ثابت نہیں لہذا حقوق اپنی جگہ پر قائم رہیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حقوق انسانیت کے بل بوتے پر عطا کئے جاتے ہیں۔ حریت کی بنا پر نہیں۔ لہذا ملکیت کا حق نفسِ عام **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَنَافِعَ الْأَشْيَاءِ جَمِيعًا** کے مقتضا کے مطابق ثابت ہوگا۔ ملکیت ہر انسان کا حق ہے جو اسے انسان ہونے کی بنا پر حاصل ہے۔ ملکیت صرف احرار کا حصہ نہیں کہ غلاموں کو اس سے محروم کر دیا جائے۔ بلکہ انسان ہونے کو نون و مکان کو مسخر کرنے اور تنظیم شرائع کی بنا پر یہ حق اسے ارزانی کیا گیا ہے۔

یہ اس امر میں ابن حزم کا ہم خیال ہوں کہ حقوق کو عقوبات پر قیاس کر کے نصف بنانے کا نظریہ قرینِ صدق و صواب نہیں ہے۔ اصل مسئلہ میں میں ابن حزم کا ہمنوا ہوں، گو اصل استدلال میں مجھے ان سے اختلاف ہے۔ ابن حزم تنصیفِ حقوق کو اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ وہ قیاس کی نفعی کرتے اور ظواہر لہوئوں سے احتجاج کرتے ہیں میں تنصیفِ حقوق کو اس

سے صحیح نہیں سمجھنا کہ اس کی علت کا تحقق نہیں ہوتا۔ عدم تحقق کی وجہ یہ ہے کہ عمام چونکہ اپنی اور لوگوں کی نگاہ میں کم درجہ ہوتا ہے اس لئے اس کا جرم چنداں اہمیت نہیں رکھتا اور دوسروں کے ہم پلہ نہیں کیونکہ جو شخص بڑا ہوا در ذمہ دار ہوا اس کا جرم بھی اسی نوعیت کا ہو گا۔ اس کے برعکس معمولی آدمی کا جرم بھی معمولی ہو گا۔ لہذا آزاد کو زیادہ سزا دی جائے گی اور عمام کو کم بلکہ حقوق کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ کیونکہ ایک شخص اگر کمزور ہو تو اس کی کمزوری کی بنا پر اسے حقوق سے محروم نہیں کیا جاسکتا، اگر وہ معمولی آدمی ہے تو اس کا مقتضایہ نہیں کہ اسے انسانی حقوق سے بہرہ ور نہ کیا جائے۔

اس مسئلہ  
بیوی کی علیحدگی کے بعد اس کی بیٹی سے نکاح کرنے کی حرمت ۱۔ میں ابن حزم نے جہور اہل اسلام کی مخالفت کی ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ بیوی کی فرقت کے بعد اس کے خاوند پر اس کی بیٹی دو شرطوں کی موجودگی میں حرام ہوگی۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ بیوی مدخولہ ہو۔

(۲) دوسری یہ کہ بیوی کی بیٹی نے اس کے خاوند کے زیر سایہ تربیت پائی ہو۔ اگر اس کے زیر تربیت نہ رہی ہو تو حرام نہ ہوگی۔ جہور فقہاء کا خیال ہے کہ شرط ثانی حرمت میں معتبر نہیں۔ اگر اس کی والدہ مدخولہ ہو تو وہ حرام ٹھہرے گی۔ خواہ اس نے خاوند کے گھر میں تربیت پائی ہو یا نہیں نص تحریم یہ آیت ہے۔

وَمَا يَنْبَغُ الْإِنْتِقَاءُ فِي حُجُورِ كَمَثَرِ نِسَاءِ كَمَثَرِ  
الْبَيْتِ وَحَلَّتْ بِهِنَّ (النساء - ۲۳)

اس آیت میں "حجور کم" (تمہاری گودوں میں) کے الفاظ سے ان کے نکاح سے روکنا مقصود ہے کہ انہوں نے تمہاری اولاد کی طرح تمہاری گود میں نشوونما پائی ہے۔ یہ لفظ حرمت کی قید نہیں ہے۔ ابن حزم ظاہری چونکہ ظواہر الفاظ کے پابند ہیں اس لئے وہ اسے حرمت کی قید تصور کرتے ہیں۔ جب اس قید کا تحقق نہ ہو گا تو معاملہ حسب سابق حلت پر مبنی رہے گا۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

!! جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے اس عورت کی کوئی بیٹی ہو اگر بیٹی اس کے خاوند کے زیر تربیت رہی ہو۔ اس کی ماں مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ البتہ

دونوں تنہا ایک جگہ رہ چکے ہوں تو اس کی بیٹی اس کے خاوند کے لئے کبھی حلال نہ ہوگی۔ اگر بیوی مدخولہ ہو اور بیٹی اس کے زیر تربیت نہ رہی ہو یا بیٹی اس کی پروردہ ہو۔ مگر بیوی مدخولہ نہ ہو تو لڑکی سے نکاح کرنا حلال ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ زیر تبصرہ

**ابن حزم اور فقہاء کے مابین نقطہ اختلاف**۔ میں ابن حزم دو باتوں

میں جمہور فقہاء کی مخالفت کرتے ہیں۔

۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ مدخولہ ہونے کے لئے ان کے نزدیک بجا محنت شرط نہیں بلکہ دخول حقیقی کے بغیر خلوت صحیحہ ہی کافی ہے۔ حالانکہ فقہاء دخول حقیقی کی شرط لگاتے ہیں۔ قرآن کریم ایک شائستہ کتاب ہے۔ لہذا وہ عربیوں انداز میں وحلی یا جماع کا ذکر نہیں کرتا۔ بلکہ بطریق کنا کہیے لے لفظ مس سے کبھی دخول اور کبھی نفی سے تعبیر کرتا ہے۔ مثلاً فرمایا: "فَلَمَّا نَفَسَا هَا" (جب اس سے جماع کیا) آیت میں لفظ دخول سے مراد جماعت ہے۔ ابن حزم اس سے ظاہری مفہوم یعنی بیوی کا اختتام اور خلوت مراد دیتے ہیں اگرچہ بجا محنت کی نوبت نہ آئے۔

۲۔ دوسرا نقطہ اختلاف یہ ہے کہ لڑکی کی حرمت کے لئے عورت کے خاوند کے گھر میں اس

کا تربیت یافتہ ہونا ضروری ہے ابن حزم کہتے ہیں۔

"اس کی دلیل تذکرۃ العدر آیت ہے اس آیت میں بیوی کی بیٹی کو اس شرط پر حرام قرار دیا ہے کہ وہ خاوند کے یہاں پروردہ ہو اور اس کی ماں مدخولہ ہو۔ اگر یہ دونوں شرائط مفقود ہوں تو لڑکی حرام نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے بعد ارشاد ہوتا ہے:

وَأَسْرَىٰ لَكُمْ مَا فَتَرَأَىٰ عَٰدَ الْكُفْرَ۔ (اس کے ماسوا سب حلال ہیں)

(النساء-۲۳)

"فِي حُجْرٍ رَّكْبَةٍ" کا مفہوم ابن حزم کے نزدیک عام ہے کہ اس کے زیر تربیت رہی ہو یا خاوند کو اس پر حقیق ولایت حاصل ہو۔ اگرچہ لڑکی اس کے گھر میں سکونت پذیر نہ ہو۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس لفظ سے دو امر ثابت ہوئے:



۱۔ لڑکی اپنی والدہ کے خاوند کے گھر میں رہتی ہو۔  
 ۲۔ لڑکی کی والدہ کا خاوند اس کی نگرانی کرتا ہو اور اس پر اسے حق ولایت حاصل ہو۔  
 ان دونوں امور کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ لڑکی اس کے زیر تربیت رہی ہے۔ جہاں تک منکوحہ بیوی کی والدہ کا تعلق ہے وہ صرف نکاح ہی سے حرام ہو جاتی ہے۔ لہذا وہاں وہ قید مذکور نہیں۔

مخالفین کے دلائل اور ان پر تنقیح کے دلائل ذکر کرتے اور ان کا بطلان ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”ربائبکم“ کا عطف محرمات پر ہے ”اتمت فی محجورکم“ ربائب کی صفت ہے  
 ”موت نسائکم ربائب کا صلہ ہے  
 ان دونوں اوصاف سے مقید کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں اوصاف  
 ربائب کے ساتھ مختص ہیں۔“

پھر ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں صحابہ کے اختلاف پر روشنی ڈالتے ہیں اور اپنی تائید میں ان کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ تاکہ ان کے مسلک کی غزابت و اجنبیت ذائل ہو جائے لکھتے ہیں :-

”منکوحہ بیوی کی لڑکی کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے ایک گروہ کا خیال ہے کہ اس کی ماں اگر مدخولہ ہو تو لڑکی حرام ہو جائے گی۔ خواہ وہ اس کے زیر تربیت رہی ہو یا نہیں۔ حسن بن عمران بن حصین سے جب ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور دخول سے قبل اسے طلاق دے دی تو انہوں نے جواباً کہا منکوحہ بیوی کی ماں اس پر حرام ہو جائے گی خواہ اس سے مجامعت کی ہو یا نہیں۔ اگر دخول سے قبل اس کو طلاق دے دے تو اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ مالک اور شافعی کا قول یہی ہے۔

”ایک گروہ اس مسئلہ میں ہمارا ہم خیال ہے مالک بن اوس روایت کرتے ہیں۔ میری ایک بیوی صاحب اولاد تھی وہ فوت ہو گئی تو مجھے بڑا افسوس ہوا میں

حضرت علی سے ملا۔ آپ نے دریافت فرمایا کیا بات ہے؟ میں نے عرض کیا بیوی فوت ہو گئی فرمایا کیا اس کی کوئی لڑکی ہے؟ میں نے کہا جی ہاں آپ نے پوچھا کیا وہ آپ کے زیر تربیت رہی ہے؟ میں نے کہا نہیں وہ طائف میں مقیم ہے۔ آپ نے فرمایا اس سے نکاح کر لیں۔ میں نے دریافت کیا وہ آیت قرآنی کیا ہوئی جس میں فرمایا "دبا بکمالتی نے حورکہ" فرمایا وہ آپ کے یہاں کی تربیت یافتہ نہیں۔ اس کی حرمت اس وقت ہے جب وہ آپ کے گھر کی پروردہ ہو۔"

ابن جریر کہتے ہیں مجھے میسرہ نے بتایا کہ ایک شخص نے مجھے خبر دی جسے عبداللہ بن مجہد کہا جاتا تھا کہ ان کے باپ یا دادا نے ایک صاحبِ اولاد و عورت سے نکاح کیا کچھ عرصہ بیوی خاوند کی حیثیت سے رہے۔ پھر اس نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کیا۔ اس عورت کے بیٹے نے کہا کہ ہماری والدہ بڑھی ہو چکی تھی تم نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کر لیا اور اس سے بے نیاز ہو گئے اب اس نوجوان عورت کو طلاق دے دو۔ اس نے کہا میں اس شرط پر طلاق دوں گا کہ تم اپنی بیٹی میرے نکاح میں دے دو۔ چنانچہ اس نے اپنی بیٹی کا نکاح اس سے کر دیا۔ اس نے نوجوان عورت کو طلاق دے دی نہ وہ لڑکی اس کی تربیت میں رہی تھی اور نہ اس کا والد جو بڑھیا کا بیٹا تھا۔ میں سفیان بن عبداللہ کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ میرے لئے حضرت عمر سے فتویٰ پڑھیے۔ انہوں نے کہا میرے ساتھ چلیے میں ان کی معیت میں حضرت عمر کے پاس حاضر ہوا۔ اور ماجرا کہہ سنایا۔ حضرت عمر نے فرمایا کچھ حرج نہیں۔ فلاں شخص سے فتویٰ پوچھئے اور مجھے بھی بتاتے جاسیے۔ راوی نے کہا میرا خیال ہے کہ حضرت علی سے مثلہ دریافت کرنے کا حکم دیا۔ میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔"

یہ ابن حزم کا بیان ہے۔ ذکر کردہ واقعہ محتاج تشریح ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ عورت کا ایک بیٹا تھا جو ایک لڑکی کا والد تھا۔ جب وہ بڑھی ہوئی

قراس کے خاندان نے اسے طلاق دے دی اور ایک نوجوان عورت سے شادی کر لی۔ بڑھیا کا بیٹا کہ اسے ڈالنے لگا اور اس سے کہا کہ نوجوان عورت کو طلاق دے دو۔ اس نے حلف اٹھا کر کہا کہ میں تب طلاق دوں گا اگر تم اپنی بیٹی میرے نکاح میں دے دو یعنی مطلقہ بڑھیا کی پوتی مجھے بیاہ دو۔ اس نے ایسا کر دیا کیونکہ وہ لڑکی اور اس کا والد دونوں اس کے تربیت یافتہ نہ تھے حضرت عمر نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم اسی طرح صحابہ کے نظریہ ابن حزم پر ایک تفسیدی نگاہ :- غیر موعود اقوال سے اپنے قول کی تصدیق و توثیق کرتے ہیں اور جمہور فقہاء کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ جن کا قول ہے کہ دخول سے مجامعت مراد ہے اس کے مقدمات نہیں۔

ابن حزم کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **الَّذَاتِیْنَ وَخَلْتُمْ بِهِنَّ** دخول سے مراد مجامعت ہے۔

ابن عباس کا قول یہی ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ منکوحہ بیوی کے بوسہ سے اس کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ عطاء کہتے ہیں کہ خاندان اور بیوی کی خلوت مراد ہے اگرچہ وہ کچھ بھی نہ کرے۔

اس سے ابن حزم کا زاویہ نگاہ اجبر کر ملنے آ جا لہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم آیات سے لفظی استدلال کرتے ہیں وہ "دخول" اور "جورک" کے الفاظ کو ظاہری معنی پر محمول کرتے ہیں۔ وہ الفاظ و عبارات کے منفرد مفہوم کی طرف توجہ نہیں دیتے اگرچہ الفاظ بلا لگ و بول اپنے معانی کا اعلان کر رہے ہوں۔ دراصل "جورک" کے الفاظ سے منع نکاح کی ترغیب و لانا مقصود تھا کہ انہوں نے بیٹیوں کی طرح تمہاری گود میں نشوونما پاتی ہے کہ درمیان میں کوئی پردہ حاصل نہ تھا۔ لہذا جس طرح بیٹی حرام ہوتی ہے اسی طرح وہ بھی حرام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دخول اور "نی جورک" کے دونوں اوصاف بیان کرنے کے بعد حالت عدت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا۔

فَاِنْ لَّمْ تَكُنْ تَوَاحُشَتْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ  
(النساء - ۲۳) میں کوئی حرج نہیں

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دوسری شرط یعنی "نی جورک" ذکر نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ دوسری شرط ضروری نہیں درند اللہ تعالیٰ اسے ذکر فرماتے۔ ابن حزم اپنے مخالفین کو یہ آیت یاد دلا یا کرتے ہیں۔ "وَمَا كَانَتْ تَرْبُكَ حَيْبًا" (ازمیرم ۳۰) واللہ تعالیٰ بھولنے والا نہیں) اب ہم انہیں یہ آیت یاد دلاتے ہیں کہ اگر فی جوہر کم کی قید ضروری معنی تو اللہ تعالیٰ اسے کیونکر بھول جاتے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصحاب ظواہر ظاہری الفاظ کی پیروی کرتے ہیں اور ان کی گمراہی میں اتر کر حقائق تک نہیں پہنچتے۔

**قاضی کے حکم سے زوجهین میں تفریق** کو صرف چند صورتوں میں صحیح مانتے ہیں۔ مثلاً بیوی خاندن پر حرام ہو جائے۔ بیوی خاندن کی مالک ہو جائے یا خاندن بیوی کی ملکیت حاصل کر لے یا ایسے خیال کی بنا پر جو مخصوص ہو۔ ان امور کو وہ آٹھ اشیا میں محدود قرار دیتے ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں۔

۱) آٹھ وجوہات کی بنا پر نکاح بعد از صحت فسخ ہو جاتا ہے۔

(۱) رضاعت۔ کی بنا پر بیوی حرام ہو جائے (مثلاً بیوی خاندن کی ماں کا دودھ پی لے یا خاندن بیوی کی ماں کا دودھ پئے۔ کیوں کہ ابن حزم کے نزدیک بڑی عمر میں بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے)

(۲) خاوند کا باپ یا دادا غلطی سے یا قصداً بیوی سے زنا کرے۔

(۳) زوجهین آپس میں بھان کریں۔

(۴) بیوی پہلے لونڈی ہو پھر آزاد ہو جائے تو اسے فسخ نکاح کا اختیار ہے۔

(۵) دونوں کا مذہب الگ الگ ہو۔ اس صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار ہے

البتہ اگر خاندن اسلام لے آئے اور بیوی کتابیہ ہو تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا۔ اس

صورت کو مستثنیٰ کر کے دینی اختلاف کی پانچ صورتیں ہیں۔

(الف) خاندن اسلام لائے اور بیوی غیر کتابیہ ہو۔

(ب) بیوی مشرف باسلام ہو اور خاندن کافر ہو اس کا کتابی وغیر کتابی ہونا برابر

ہے۔

(ج) خاندن مرتد ہو جائے اور بیوی مسلمان رہے۔

(د) بیوی مرتد ہو اور خاندن مسلمان رہے۔

(۱) دونوں مرتد ہو جائیں۔ ان پانچوں صورتوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا۔

(۲) فسخ نکاح کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ خاوند بیوی یا اس کے کچھ حصہ کا مالک ہو جائے۔

(۳) ساتویں وجہ یہ ہے کہ بیوی خاوند کی یا اس کے کچھ حصہ کی مالک ہو جائے۔

(۴) خاوند یا بیوی کی موت کی صورت میں بیٹے

طلاق و خلع کے علاوہ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں زوجین کے درمیان تفریق ہو جاتی ہے۔

بنا پرین این حرم کے نزدیک خاوند کے عیوب بیوی کی تکلیف اور خاوند کی عیوبت کی صورت

میں نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ این حرم کا یہ نظریہ جمہور فقہاء کے خلاف ہے اس میں دلپسے مسلک

پرنصوص و استصحاب الخال سے استناد کرتے ہیں۔

مسئلہ زیر تبصرہ میں ابن حزم کا نقطہ نظر

مسئلہ زیر تبصرہ میں ائمہ اربعہ کے مسالک :- ان کے دلائل اور فقہاء پر ان کی تنقید پر

روشنی ڈالنے سے قبل ہم اس ضمن میں فقہاء کے اختلافی اقوال ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ قاضی کے

حکم سے تفریق زوجین کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ بعض کا نقطہ نظر موجب حرج و

میںق ہے بعض کے خیالات میں وسعت پائی جاتی ہے۔ حنفیہ کا مسلک اس ضمن میں محدود ہے۔

شافعیہ کے یہاں مقابلہ وسعت پائی جاتی ہے۔ مالکیہ و حنابلہ کا نظریہ فریقین کی نسبت وسیع تر

ہے۔

مسلک احناف :- حنفیہ عیب زوجہ کی بنا پر تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔ کیوں کہ خاوند کو حق

طلاق حاصل ہے۔ اور وہی کافی ہے۔ جہاں تک خاوند کے عیوب کا تعلق ہے جنسی نقص کی

بنا پر جب ثابت ہو جائے کہ خاوند نے بیوی سے مجامعت نہیں کی تفریق کی اجازت

دیتے ہیں۔

جنسی نقص تین امور میں محدود ہے۔

(۱) مقطوع الذکر ہونا۔

(۲) خستی ہونا۔

(۳) نامرد ہونا۔

کیونکہ جنسی نقص کی موجودگی میں مقصد نکاح جو تحفظ نسل اور طبعی شہوت کا پورا کرنا ہے فرت ہو جاتا ہے اور ان کی موجودگی میں نکاح کا کوئی مقصد ہی نہیں۔ اس مسئلہ میں اخاف کا اعتماد اقوال صحابہ پر ہے۔

اصحاب ابی ابوحنیفہ میں سے امام محمد نے اس پر تین عیوب کا اضافہ کیا ہے۔

(۱) برص۔

(۲) جذام۔

(۳) جنون۔

جب خاندان میں ان عیوب ثلاثہ میں سے کوئی ایک پایا جاتا ہو تو بیوی قاضی سے نکاح فسخ کروا سکتی ہے۔

امام محمد یہ حکم اس لئے صادر فرماتے ہیں کہ ان عیوب کی موجودگی میں باہمی معاشرت ناممکن ہو جاتی ہے۔ یہ امراض یوں بھی ناقابل اصلاح ہیں۔ اور مردانہ امراض کی طرح موجب ہزر ہیں یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ ان وجوہ کے علاوہ کسی اور وجہ کی بنا پر ان کے یہاں تفریق زوجین درست نہیں۔

نان و نفقہ نہ دینے ضرر رسانی خاندان کی گمشدگی یا بیوی کے عیوب کی بنا پر یا ناقص کے باعث تفریق زوجین جائز نہیں ہے۔

جب خاندان فقر و فاقہ کے باعث بیوی کو نان و نفقہ مالیکہ، خا بلہ اور شواہع کے نظریات :- نہ دے سکے تو امام شافعی کے نزدیک تفریق جائز ہے۔ امام شافعی خاندان کے انداس کو قوت رجولیت میں نقص کی طرح موجب تفریق سمجھتے ہیں۔ جب خاندان قادر علی الانفاق ہو تو امام شافعی کے نزدیک تفریق جائز نہیں۔ امام احمد بن حنبل کا مسلک اس کے قریب قریب ہے۔ عیوب تناسلیہ کی بنا پر امام شافعی کے نزدیک تفریق جائز ہے خواہ یہ عیب مرد میں پایا جاتا ہو، یا عورت میں کوئی ایسا نقص ہو جس کے سبب وہ مجامعت کے قابل نہ ہو۔

امام شافعی جنون، جذام یا برص کی بنا پر بھی تفریق کو جائز تصور کرتے ہیں، خواہ مرد میں ہو یا عورت میں۔ ضرر رسانی خواہ کسی قسم کی ہو اور گمشدگی امام شافعی کے نزدیک موجب تفریق نہیں۔ اس صورت میں ازالہ ہر کی کوشش کی جائے گی اور زوجیت کو قائم رکھا جائے گا۔

مالکیہ نان و نفقہ نہ دینے کی بنا پر تفریق کی اجازت دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ قدرت کے باوجود عدم اتفاق ان کے یہاں موجبات تفریق میں سے ہے، عیوب ان کے یہاں صرف چارہی میں محدود نہیں جن کا ذکر قبل ازیں کیا گیا۔

مالکیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ ہر اس مستحکم عیب کے باعث تفریق جائز ہے، جو بوقت نکاح بتایا نہ گیا ہو اور اس کا اظہار ہونے کے بعد اسے ناپسند کیا گیا ہو۔ یا وہ نکاح کے بعد عارض ہوا ہو اور اسے ناپسند کیا جاتا ہو۔ مالکیہ و حنابلہ ضرر و عیوب کی بنا پر بھی تفریق کو جائز تصور کرتے ہیں۔

اس بات پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ قاضی گمشدہ شخص کی موت کا فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ یہ بات اس کے نزدیک ثابت شدہ ہو۔ اگرچہ انبات موت کے طرق میں اختلاف ہے۔ اس ضمن میں حنفیہ کا مسلک بڑا شدید ہے۔ وہ مفقود کی موت کا حکم اس وقت صادر کرتے ہیں۔ جب اس کے ہمسروہم عصر سب فوت ہو جائیں۔ بعض اس کے لئے نوے سال کی مدت مقرر کرتے ہیں اور بعض اس سے بھی زیادہ۔ دوسرے ائمہ کے یہاں اس ضمن میں وسعت پائی جاتی ہے اور وہ قرآن سے اخذ و محتاج کی اجازت دیتے ہیں۔ یہ مسئلہ کتب فقہ کے باب المفقود میں تفصیلاً درج ہے۔

یہ ہیں ائمہ اربعہ اور ان کے وابستہ فزاک  
تفریق زوجین میں ظاہر یہ کا مسلک :- لوگوں کے افکار و نظریات!

اصحاب ظاہر اسے تسلیم نہیں کرتے۔ آپ جان چکے ہیں کہ طلاق و طلع اور ایلاء کے علاوہ وہ صرف امور ثانیہ میں تفریق کے قائل ہیں۔ ہم قبل ازیں ان کی تفصیلات ذکر کر چکے ہیں۔

اصحاب ظاہر کے نظریہ کی اساس یہ ہے کہ طلاق کا حق صرف خاوند کو دیا گیا ہے کسی اور کو نہیں اگر وہ بیوی کو تکلیف دیتا ہے تو وہ مستوجب تعزیر ہے۔ نان و نفقہ نہ دینے کی صورت میں اس پر جہر کیا جا سکتا ہے یا اس کے مال کو فروخت کر سکتے ہیں۔ اگر اس میں کوئی عیب پایا جاتا ہے تو اس کی بنا پر تفریق جائز نہیں۔ کیوں کہ تفریق کی کوئی دلیل کتاب و سنت اور اجماع میں موجود نہیں۔ حلت بضوہ بنا کر نکاح محل میں آئی تھی اب بدون نص اسے حرام کر کے دوسرے کے لئے کفر نکاح حلال کر دیا جائے؟ اور اسے کسی شرعی دلیل کے بغیر خاوند سے الگ کیسے کر دیا جائے؟

لہ گتہ شخص سے متعلقہ سائل کے لئے دیکھئے مصنف کی کتاب الاحوال الشخصیہ ص ۴۹۹



اب ہم تفریق بنا کر عیب گشتگی یا عدم اتفاق کے بارے میں ابن حزم کے نظریات بیان کریں گے۔

عیوب زوج کے تذکرہ کا آغاز ابن حزم اس کی نامزدی مخالفین کے دلائل کی تضعیف سے کرتے ہیں اور بڑی شدت سے حرجت کرتے ہیں کہ اس عیب کی بنا پر اس کی بیوی کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ جب تک وہ خود اسے طلاق نہ دینا چاہتا ہو۔

فرماتے ہیں۔

”جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور آغاز کار ہی سے مجامعت پر قادر نہ ہو یا ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ مجامعت کرنے کے بعد وہ قادر نہ رہے تو حاکم ان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کر سکتا نہ خاوند کو مہلت دے سکتا ہے وہ عورت اس کی بیوی رہے گی اور اسے اختیار ہو گا کہ اسے طلاق دے یا نہ دے اس مسئلہ میں قدیم زمانہ سے اختلاف چلا آتا ہے“

پھر ابن حزم اس مسئلہ میں صحابہ کے فتاویٰ نقل کرتے ہیں جن پر ائمہ اربعہ نے جواز تفریق میں اعتماد کیا ہے اور ان روایات کا ضعیف ہونا ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمر کی روایت۔ بعض روایات کے بارے میں خاموشی اختیار کرتے ہیں کیوں کہ وہ اقوال صحابہ سے احتجاج نہیں کرتے جیسا کہ قبل ازیں ہم بیان کر چکے۔

پھر اپنے نظریہ کی تصدیق و توثیق میں صحابہ کے اقوال پیش کرتے ہیں۔

”چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول کریم سے روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض پر داز ہوئی کہ کیا آپ ایک ایسی عورت کے حق میں فیصلہ فرمائیں گے جو نہ تو رائٹ ہے اور نہ شادی شدہ فرمایا تمہارا خاوند کہاں ہے؟ کہنے لگی یہ دیکھتے لوگوں میں موجود ہے۔ اتنے میں ایک بڑھا کر تاپڑتا آیا حضرت علی نے فرمایا یہ عورت کیا کہتی ہے؟ بڑھے نے کہا اس سے دریافت کیجئے کیا میں نان نفقہ نہیں دیتا؟ حضرت علی نے فرمایا پھر ٹھیک ہے اور کوئی بات؟ بڑھا کہنے لگا نہیں۔ آپ نے فرمایا تو خود بھی تباہ ہوا اور بیوی کو بھی ہلاک کیا عورت بولی میرے اور خاوند کے درمیان تفریق کر دیجئے فرمایا صبر کرو اور خدا سے ڈرو۔ خدا اگر چاہے تو تمہیں کسی بڑی مصیبت

میں گرفتار کر دئے۔

جو لوگ نامردی کی بنا پر تفریق کے قائل ہیں ان کا اعتماد صرف اقوال صحابہ ہی پر نہیں بلکہ وہ حدیث نبوی بھی پیش کرتے ہیں کہ آپ نے ابورکبانہ اور ان کی بیوی جو مہینہ کے قبیلہ سے تعلق رکھتی تھی کے درمیان تفریق کر دی تھی۔ اس عورت نے بارگاہ نبوی میں حاضر ہو کر کہا تھا کہ میرا خاوند میرے لئے انکا رازدبھی نہیں جتنا میرا یہ بال (سر کا بال) ہاتھ میں پکڑ کر کہا)

ابن حزم اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابورکبانہ نہ صحابی تھے اور نہ مشرف بہ اسلام ہوئے۔ ان کے خیال میں اس حدیث سے استدلال کرنا بالہ فریبی کے مترادف ہے۔

عدم تفریق کے اثبات میں ابن حزم کے دلائل۔ کے برائے میں و دلائل ذکر کرنے کے بعد ابن حزم اپنے دلائل بیان کرتے ہیں۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

”ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ ہر نکاح خدا کے حکم اور سنت نبوی کی بنا پر تکمیل پذیر ہوتا ہے۔ منکوہ عورت دوسروں پر حرام ہو جاتی ہے جو شخص کتاب سنت کی دلیل کے بغیر ان کے درمیان تفریق کرتا ہے وہ ان لوگوں کے زمرہ میں داخل ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ  
الْمَرْءِ وَرَأْسِهِ - (البقرہ - ۱۰۲)

ان دونوں سے وہ باتیں سیکھتے ہیں جن سے  
بیوی خاوند کے درمیان تفریق پیدا کرتی ہے)

وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ هَذَا -

پھر ابن حزم ان فقہاء کو لکھتے ہیں جو نامردی کو خاوند کا ایک لازمی عیب قرار دے کر اسے ایک سال کی مہلت دیتے ہیں۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں۔

”اہم اس بات سے منع نہیں کرتے کہ عین (قوت رجولیت سے محروم) اگر چاہے تو اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ چہرہ دونوں میں

تفریق کر دی جائے۔ یا عنین کو ایک سال کی ہملت دی جائے اور پھر تفریق کر دی جائے۔ یہ وہ باطل نظر ہے جو نہ تو کتاب و سنت میں مذکور ہے نہ کسی روایت صحیحہ یا فاسدہ میں اس کا ذکر آیا ہے نہ عقل و منطق سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اگر مخالفین یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اہلاد میں توفیق کا حکم دیا ہے مدت توفیق گذرنے کے بعد اہلاد کرنے والے کو رجوع یا طلاق دونوں میں سے ایک پر مجبور کیا جائے گا۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ درست ہے چار ماہ انتظار کا حکم دیا گیا ہے مگر تفریق کرانے میں ایک سال کی ہملت کس دلیل پر مبنی ہے؟

ابن حزم ان لوگوں پر ربرے زبردست وار کرتے ہیں اور اپنی تنقید کے تیروں سے انہیں گھائل کرتے ہیں جن کا قول ہے کہ عنین اور اس کی بیوی میں تفریق کر دی جائے۔ یا جو یہ کہتے ہیں کہ اسے ایک سال کی ہملت دی جائے اور اگر وہ اپنی بیوی پر قادر نہ ہو تو ان میں تفریق کر دی جائے۔ یہ اخصاف شوائع اور مایکیدہ ہیں۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ سال کی ہملت نامردی کی آزمائش کے لئے ہے۔ کیونکہ ایک ہفتہ یا ایک ماہ مجامعت نہ کرنے سے کسی کا عنین ہونا ثابت نہیں ہوتا ایک سلیم المزاج آدمی بھی بعض اوقات اتنا عرصہ مقاربت سے اجتناب کر لیتا ہے۔ سال بھر جلاوطن کرنا سال کی چاروں فصلوں کو شامل ہے۔ سال بھر کی عدم مقاربت سے ظاہر ہوگا کہ نامردی کا عارضہ اسے دائمی طور پر لاحق ہے۔ دراصل لوگوں کے مزاج مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ایک موسم میں خوش و خرم رہتے ہیں اور بعض دوسرے میں۔ لہذا یہ ضروری تھا کہ عنین کو اتنی ہملت دی جاتی جو فصلوں اور پودوں پر مشتمل ہوتی۔ اگر اس پوری مدت میں وہ بیوی سے مجامعت نہیں کرتا تو ایس کے عنین ہونے کی دلیل ہے۔ جب اس کا اثبات ہو جائے گا۔ تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی

ابن حزم جس طرح عنین ہونے کو موجب تفریق قرار  
موجبات تفریق کی تشریح و توضیح :- نہیں دیتے اس طرح جملہ اسباب تفریق کے بارے

میں قطعی فیصلہ صادر کرتے ہیں سوائے اس تفریق کے جو خاوند کی جانب سے ہو۔

فرماتے ہیں :-

« نکاح جب ایک مرتبہ صحیح ہو جائے تو زوجین کے مبتلاہ مجذام ہر ص یا جنون ہونے

سے فسخ نہیں ہوتا۔ نہ اس طرح فسخ ہوتا ہے کہ خاوند بیوی میں ان میں سے کوئی عیب پائے یا بیوی خاوند میں کوئی نقص ملاحظہ کرے۔ اسی طرح نکاح نامردی کشف فرج نان و نغفہ لباس یا مہر ادا نہ کرنے سے بھی فسخ نہیں ہوتا۔

پھر ابن حزم جہدام برص اور جنون کا تفصیلی ذکر کرتے اور اس ضمن میں اقوال صحابہ اور اصحاب مذاہب ائمہ کے بیانات نقل کرتے ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اقوال صحابہ سے ائمہ کے نظریات کی تائید نہیں ہوتی کیوں کہ صحابہ کے اقوال مکمل طور پر انکار ائمہ سے ہم آہنگ نہیں۔ یا اس لئے کہ ان کی سند ضعیف ہے وہ یوں بھی صرف انہی اقوال صحابہ کو حجت قرار دیتے ہیں جو اجماعی ہوں۔ کیوں کہ اس کا نام تقلید ہے اور تقلید نارو ہے۔

تاہم فسخ نکاح ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے بنی غضار کی ایک عورت سے نکاح کیا جب آپ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کپڑے اتارے تو آپ نے اس کے پہلو پر سفیدی کا ایک نشان دیکھا۔ آپ نے فرمایا کپڑے پہن لو اور اپنے گھر چلی جاؤ۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو اس سے تفریق بحکم تاضی کا اثبات نہیں ہوتا۔ کیوں کہ آپ نے اسے طلاق دی تھی اور طلاق دینا منع نہیں۔ پھر نکتے ہیں کہ خاوند کی سفائندگی کے بغیر تفریق کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ دلیل تو صرف کتاب و سنت یا اس اجماع میں مضمر ہے جو کتاب و سنت سے ماخوذ ہو۔

ابن حزم لکھتے ہیں کہ

”یہ سب فاسد خیالات ہیں۔ نکاح کا ذکر اس آیت کریمہ میں کیا گیا ہے

فَاَمْسَاكُ كَيْفَ وَفِي اَوْ تَشْرِيحُ  
يَا حَسْبَ اِيْقَوْمِ (البقرہ- ۲۲۹)

اس کے علاوہ اگر کوئی نفس صحیح ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

ابن حزم اگرچہ بنا بر عیوب

عقد نکاح کے وقت عیوب سے سلامتی کی شرط ہے، تفریق زوجین کے قائل نہیں

ہیں تاہم ان کا خیال ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک دوسرے کا سالم از عیوب ہونا شرط طہر الے

اور بعد میں پتا چلے کہ یہ شرط موجود نہیں تو نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا اور واضح ہو گا کہ جس بات پر معاملے ہو تھا وہ اس میں نہیں پائی جاتی۔ لہذا اندرین صورت بلا مرضی فریقین نکاح فسخ ہو جائے گا۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں۔

«اگر زوجین عقد نکاح کے وقت عیوب سے سالم ہونے کی شرط لگائیں اور کسی میں کوئی عیب نکل آئے تو وہ نکاح فسخ ہو جائے گا اور کسی کو اس کے باقی رکھنے کا اختیار حاصل نہ ہو گا۔ اس نکاح میں نہ بہر ہو گا نہ میراث نہ نفقہ خواہ عورت مدخل ہو یا غیر مدخلہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت وہ نہیں جس کے ساتھ اس نے نکاح کیا تھا۔ کیونکہ سالم از عیوب عیب دار عورت سے الگ ہوگی۔ اگر وہ اس سے نکاح نہ کرے تو دونوں میں زوجیت کا رشتہ نہیں ہو گا۔»

ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ابن حزم نے ایک بے دلیل بات کہی ہے جو کسی نص و اجماع یا ایسی دلیل سے اخذ نہیں کی گئی جو مبنی بر نص یا اجماع ہو۔ ان کی یہ رائے فقط قیاس اُسانی کی آئینہ دار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں انہوں نے دو جگہ اپنے اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔

(۱) خلاف درزی کی پہلی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ فتویٰ رائے کی بنا پر دیا ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ خاوند نے جس عورت سے نکاح کیا تھا وہ اور حقی اور جو اسے پیش کی گئی وہ اور دونوں میں غیریت و اجنبیت کا نقطہ براجرت زائے۔ اس لئے کہ جب شخصی طور پر اور اشارہ اور نام کی بنا پر اس کی تعیین ہو چکی تھی تو یہ عورت عیب دار ہونے کی صورت میں ایک اجنبی عورت کیونکر بن گئی۔ البتہ اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس عورت پر رضامندی کا اظہار نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس لئے نہیں کہ یہ عورت کوئی اور ہے بلکہ اس لئے کہ جو شرط فائدہ کی موجب تھی وہ پائی نہیں جاتی۔

(۲) دوسری خلاف درزی یہ ہے کہ انہوں نے عقد نکاح کے وقت جو شرط لگائی تھی اسے مستتر قرار دیا۔ حالانکہ ان کے نزدیک سب شرائط باطل ہیں سوائے اس کے جس کا ایفاء نص کی بنا پر ضروری ہو۔

اگر خاوند کی گمشدگی کی بنا پر بہوی کو تکلیف پہنچی  
عیوبت زواج کی بنا پر تفسیر زوجین :- ہو تو بقول حنا بلہ و مالکیہ عیوبت کے ایک سال

بعد دونوں میں تفریق کرانا جائز ہے۔ اس کی تفصیلات ہم نے اپنے موقع پر اپنی کتاب "الاحوال الشخصیہ" میں بیان کر دی ہیں۔ حنفیہ اور شافعیہ اسے صحیح نہیں سمجھتے کیوں کہ ضرر کی بنا پر وہ تفریق کے قائل نہیں۔ شادی کا معاملہ بھی ایک خداوندی تقدیر ہے۔ غیوبت کے معاملہ میں کوئی چارہ کار باقی نہیں لہذا ناچار عورت کو صبر کرنا پڑے گا۔

ابن حزم صرف طلاق اور اسباب ثانیہ کی صورت میں تفریق کو جائز سمجھتے ہیں۔ لہذا خانہ کی گمشدگی کی صورت میں تفریق کا کوئی جواز نہیں۔ خواہ اس کی جائے سکونت یا زندگی اور موت کا پتہ ہو یا نہ ہو۔ ابن حزم کی رائے میں اس کی موت ثابت ہو جانے سے قبل نہ اس کی بیوی اس سے جدا ہوگی نہ اس کا مال تقسیم کیا جاسکے گا۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

"جو شخص مفقود ہو خواہ اس کی جائے سکونت کا پتہ ہو یا نہ ہو۔ طوائف میں گم ہوا ہو یا کہیں اور اس کی بیوی یا ام ولد بھی ہو۔ اس کے علاوہ اس کا مال اور لونڈی بھی موجود ہو۔ ایسے شخص کا نکاح اپنی بیوی سے کبھی فسخ نہ ہوگا اور وہ اس وقت تک اس کی بیوی رہے گی جب تک اس کی زندگی کا ثبوت ملتا ہے۔ الّا یہ کہ بیوی مر جائے۔ اس کی ام ولد آزاد نہ ہوگی، اس کی لونڈی کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ نہ اس کے مال کو الگ کیا جاسکے گا البتہ مذکورہ متعلقین پر اس کا مال خرچ کیا جائے گا۔ اگر مال نہ ہو تو اس کی لونڈی کو فروخت کر دیا جائے گا۔ اس کی بیوی اور ام ولد کو کہا جائے گا کہ اپنی ذمہ دار وہ خود ہیں۔ اگر بیوی اور ام ولد کے پاس مال نہ ہوگا تو فقراء و مساکین کے لئے جو صدقات رکھے گئے ہیں ان میں سے انہیں نان و نفقہ دیا جائے گا۔ اندر میں صورت ان میں اوفقر میں کوئی فرق نہ ہوگا۔" لے

ابن حزم اس کے بعد ائمہ اربعہ مفقود و الخیر کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب :- کے احوال و فتاویٰ بیان کرتے اور صحابہ کے چیدہ و برگزیدہ فتاویٰ پر روشنی ڈالتے ہیں۔ صحابہ بذات خود ان مسائل

سے دوچار ہوئے تھے کیونکہ فاروقی عہد اور بعد کے ادوار میں کافی لڑائیاں ہوئیں اور ان میں بہت لوگ کم ہو گئے۔ گمشدگی کے زیادہ واقعات لڑائیوں میں اور بعض بعض لڑائیوں کے علاوہ بھی پیش آئے۔

آثار صحابہ کی صحت عدم صحت پر تبصرہ کرنے کے بعد ابن حزم اقوال فقہاء پر تنقید کرتے اور آٹھ اس نینٹہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ ناقابل احتجاج ہیں۔ کیوں کہ حجت صرف نص یا اجماع میں مضمحل ہے۔ مگر یہاں ایسی کوئی چیز نہیں۔ لہذا مفقود الخبر کو اس وقت تک زندہ تصور کریں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ ہو جائے۔ تحقیق موت کے بعد اس کی بیوی عدت و فاقہ گزار دے گی اور اس کا مال تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس سے قبل وہ باقی زندوں کی طرح ہوگا۔ وہ دوسروں کا وارث ہوگا۔ مگر کوئی اس کے مال کا وارث نہیں پائے گا۔ اس کی بیوی اس سے الگ نہیں ہوگی۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کا قول حجت نہیں۔ لہذا گمشدگی کی بنا پر کسی کا نکاح فرسخ نہ ہوگا۔ نہ صحت موت سے قبل اس کی بیوی عدت گزار دے گی۔ نہ کسی پر طلاق واقع ہو سکے گی۔ وَاَللّٰهُ التَّوَفِیْقُ لَہٗ“

تفریق زوجین کے مسئلہ میں فقہ ابن حزم کا خلاصہ یہ ہے کہ ضرور عیب کی بنا پر تفریق نادر ہے۔ گو با ضرور عیب کو وہ قطعی طور پر تفریق کا موجب قرار نہیں دیتے۔ اس ضمن میں بعض متاخرین بھی ابن حزم کے ہمنوا ہیں۔ امام شوکانی نیل الاوطار اور الرافضیۃ الندیہ میں فرماتے ہیں۔

”غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ فرسخ نکاح کے نظریہ کے اثبات میں کوئی قابل اعتماد دلیل ایسی نہیں جس سے استدلال کیا جاسکے۔“

ابن حزم نان و نفقہ ادا نہ کرنے کے عدم انفاق کی بنا پر تفریق زوجین کا باعث تفریق زوجین کو جائز قرار نہیں

۱۲۲ حوالہ مذکور ص ۲۲

۱۲۴ لہ اٹھلی ج ۱۰ ص ۱۲۴

۱۲۵ نیل الاوطار ج ۴ ص ۲۹۹ نیز الرافضیۃ الندیہ ج ۲ ص ۲۲



دیتے۔ اس مسئلہ میں آپ کا مسلک امام مالک شافعی اور احمد کے خلاف ہے ابن حزم مسئلہ زیر بحث میں امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں۔ البتہ اس امر میں دونوں کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ غنی اور قار علی الانفاق کو نان و نفقہ ادا کرنے پر مجبور کرنا جائز تصور کرتے ہیں۔ ابن حزم کے نزدیک یہ جبر واکراہ درست نہیں۔ ان کی رائے میں نان و نفقہ نہ ادا کرنے کے باعث تفریق درست نہیں۔ خواہ خاوندان و نفقہ ادا کرنے پر قار و رضوخال ہو یا فیقر اور عاجز ہو۔ اگر خاوند خوشحال ہو تو اس کے مال کو فروخت کر کے اس کی بیوی اور دیگر متعلقین پر خرچ کیا جائے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-  
 « اگر خاوند غائب ہو یا نان و نفقہ دینے سے انکار کرتا ہو تو اس کے مال کو فروخت کر دیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ انصاف پر قائم ہو جاؤ۔» مسلمان پر جس طرح کسی کا نفقہ فرض ہو تو اس کا حق اس کے مال میں واجب ہو جاتا ہے اور اس کی ادائیگی اس پر لازم ہو جاتی ہے اگر وہ صرت اسی طرح نفقہ ادا کرنے میں قادر ہو کہ اس کی زمین یا سامان فروخت کیا جائے، تو بلاشبہ ایسا کر دینا چاہیے۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا ہے کہ بیع کو حلال کیا جس شخص نے استیفاء حق کی بنا پر اس کے مال کو فروخت نہ کیا، اس نے خدا تعالیٰ کی نافرمانی کا ارتکاب کیا۔

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے :-

ذئبى اور تقوىٰ میں تعاون کیجئے اور ظلم و زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کریں

وَلَا تَعَاوَدُوا عَلَىٰ النَّبِيِّ وَلَا تَعَاوَدُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (المائدہ - ۲)

حقدار کو حق ادا کرنا سب سے بڑی نیکی ہے اور حقدار کو حق سے محروم کرنا اثم و عدوان میں داخل ہے۔

ابن حزم کے یہ ارشادات اس شخص کے بارے میں ہیں جو نان و نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہونے کے باوجود عملی طور پر ایسا نہ کرتا ہو۔ اس مسئلہ میں ابن حزم امام ابوحنیفہ اور شافعی دونوں کے ہمنوا ہیں۔ کیونکہ امام شافعی عدم اتفاق کی بنا پر تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔ جب خاوند تنگ دستی کی بنا پر نان و نفقہ ادا نہ کر رہا ہو۔ تو ابن حزم اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔

”الذکسی کو اس کی طافت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ پھر وہ تنگ دست شخص کو کیونکر تکلیف دے گا۔ اگر عورت محتاج ہوگی تو اسے صدقات دئے جاسکتے ہیں۔ اگر اس کے اقداب اسے نان و نفقہ نہ دیں تو بیت المال میں جو خزانہ کا حصہ وہ اس سے لے سکتی ہے اگر عورت غنی ہوگی تو اپنے ذاتی مال میں سے خرچ کرے گی“

امام مالک نے ایک تنگ دست شخص اور اس کی بیوی میں تفریق کرادی تھی، حالانکہ دوہر صحابہ میں ایسا نہیں ہوا تھا۔ ابن حزم اس پر شدید تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-  
 ”جب کسی شخص نے امام مالک رضی اللہ عنہ کے ایک تنگ دست شخص اور اس کی بیوی کے مابین تفریق کرانے پر اعتراض کیا کہ صحابہ بھی بعض اوقات فقر و ناتہ سے دوچار ہوتے تھے۔ اور اس کے باوجود زینین میں تفریق نہیں کرائی جاتی تھی تو اس کے جواب میں امام مالک نے فرمایا تھا کہ آج کل لوگوں کی حالت بدل چکی ہے۔ اس عورت نے خوشحالی کی امید میں اس شخص سے نکاح کیا تھا۔“

ابن حزم کہتے ہیں کہ امام مالک کا یہ قول بظاہر تہ آفریں ہے اس میں امام موصوف سے متعدد غلطیاں صادر ہوئیں۔

پہلی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے دانستہ صحابہ کے طرز عمل کی خلاف ورزی کی۔ حالانکہ انہوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ آج کل لوگوں کا قائل اس دور کے خلاف ہے۔ آخر ان کے پاس اس امر کے جواز کی دلیل کیا تھی؟ پھر آپ کو تبدیلی کا علم کیوں کر ہوا؟ آخر اس دور میں بھی عورتیں مردوں سے نان و نفقہ اور مجامعت ہی کے لئے نکاح کرتی تھیں۔ اور آج کل بھی مقصد نکاح یہی ہے باقی رہا آپ کا یہ ارشاد کہ عورت نے خوشحالی کی امید کی بنا پر نکاح کیا تھا۔ اس ضمن میں آپ سے کہا جانے لگا کہ اس کی بنا پر صحابہ کے طرز عمل کو تبدیل کیونکر کیا جاسکتا ہے؟

بیوی کا اپنے خاوند پر خرچ کرنا۔ کے عدم اتفاق کی صورت میں ان میں تفریق جائز نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب خاوند تنگ دست اور عاجز من الکیب ہو اور بیوی فنی ہو، تو اس صورت میں خاوند کا نان و نفقہ بیوی پر واجب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ آیت «عَلَى الْمَوَارِيثِ مَشَاءُ ذَاكَ» کے پیش نظر خاوند کی وارث ہے۔ لہذا خاوند جب کا نہ سکتا ہو تو اس کا نفقہ بیوی پر واجب ہوگا نفقہ خواہ اقارب کا ہو یا خاوند کا اس کے عاجز عن الکیب کی صورت میں اس کا دار و مدار وجوداً و عدماً میراث پر ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں۔

«اگر خاوند اپنے اخراجات پورے نہ کر سکتا ہو اور اس کی بیوی فنی ہو تو بیوی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ خاوند پر خرچ کرے۔ اگر خاوند بعد میں خوشحال بھی ہو جائے تو بیوی اس سے یہ رقم وصول نہیں کر سکے گی۔ اگر خاوند غلام ہو تو اس کا نفقہ اس کے آقا پر ہوگا، اس کی بیوی پر نہیں۔ اس طرح جب آزاد آدمی کا کوئی باپ یا بیٹا ہو تو اس کا نفقہ اس کے باپ یا بیٹے پر ہوگا۔

الذیہ کہ دونوں محتاج ہوں۔ اس کی دلیل یہ آیت ہے

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ  
بِالْمَعْرُوفِ

ابا پر ان کا کھانا اور لباس

صیب دستور ضروری ہے

(البقرہ - ۲۳۳)

مذہبہ بالا بیانات سے سابقاً ذکر کردہ حقیقت واضح ہوئی نیز معلوم ہوا کہ وجوب نفقہ میں بیٹا اور باپ بیوی سے مقدم ہوں۔ البتہ ان دونوں کے علاوہ بیوی دوسرے اقارب کی نسبت حق تقدم رکھتی ہے۔

یہ چند مسائل جن کا تعلق نکاح اور اس پر مرتب شدہ

فقہ ابن حزم کے نمونے :- اٹھارے نمونے کے طور پر فقہ ابن حزم سے

پیش کئے گئے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں آپ ظاہری مسلک کے پابند ہیں اگرچہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ ابن حزم نا در حالات میں گاہے تعبیل نصوص پر بھی عمل پر سجتے ہیں۔ ہم نے ایسے مقامات کی نشان دہی کرنے میں کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ اب ہم ایسے مسائل پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں جن میں آپ نے مذاہب اربعہ کی مخالفت کی ہے تاکہ نونہ کے ان مسائل سے ان کا مسلک و منہاج کھل کر سامنے آجائے۔

---

## فقہ ظاہری اور مرض الموت کا مسئلہ

ائمہ اربعہ کی رائے میں مریض مرض الموت کے تبرعات میں ائمہ کا اختلاف :- میں جو شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اس کے صدقات و تبرعات اور وہ تصرفات جن پر پردہ ڈالا گیا ہو اور دراصل وہ تبرعات کے قبیل سے ہوں، تندرست صحیح الجسم آدمی کے صدقات و خیرات کی طرح نہیں بلکہ ان میں فرق پایا جاتا ہے۔ دونوں میں فرق کرنے کا مقصد یہ ہے کہ وارث اپنے جائز حق سے محروم نہ رہیں۔

مریض مرض الموت وہ شخص ہے جو ایسے مرض میں مبتلا ہو جس سے موت واقع ہو جانے کا خدشہ ہو۔ پھر آدمی اس مرض میں موت کا شکار ہو جائے۔ ایسا شخص اگر دوران مرض کوئی صدقہ خیرات کرے یا ایسا کام کرے جو صدقہ کے حکم میں ہو یا صدقہ کا ظاہری احتمال رکھتا ہو تو ترکہ کو محفوظ رکھنے کے لئے اس صدقہ کو وصیت کے حکم میں سمجھا جائے گا۔ ائمہ اربعہ اس مسئلہ میں مختلف الخیال ہیں کہ ایسے مریض کو کس حد تک تصرفات سے روک دیا جائے۔ البتہ ایک قاعدہ میں سب کا اتفاق ہے جو یہ ان کا اختلاف اصولی و بنیادی قسم کا نہیں بلکہ فروعات میں ہے۔ سب سے زیادہ پابندی مریض پر امام ابوحنیفہ عاید کرتے ہیں۔ دیگر ائمہ کا مسلک بھی ان سے زیادہ بعید نہیں کیوں کہ اصل قاعدہ میں وہ آپ کے ہم خیال ہیں۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ چونکہ مریض مرض الموت کے فوت ہوجانے کا خطرہ ہے لہذا اس حالت میں جو صدقات وغیرہ وہ کر رہا ہے، ممکن ہے کہ اس کا مقصد وراثت کو نقصان پہنچانا ہو۔ یا بعض کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہو، اور بعض کے اس حصہ کو کم کرنا چاہتا ہو، جو خداوند کریم نے ورثہ میں سے اسے دیدہ گو یا مریض کے احکام کا تصور احکام میراث اور ان کی حمایت و تحفظ سے مانع ہے۔ اور فقہاء نے اس کا سبب بابت کرنے کے لئے ان کو ملحوظ خاطر رکھا۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ مریض الموت کے بارے میں احناف کے نظریات :- امام ابوحنیفہ کا مسلک اس ضمن میں سب سے زیادہ مبنی بر احتیاط ہے اس ضمن میں ہم ان کے بیان کردہ مسائل ذکر کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مریض جو صدقہ بھی کرتا ہے خواہ وارث کے لئے ہو یا کسی اور کے لئے وہ تمام مال کے ایک تہائی سے اسی صورت میں نائد ہو سکتا ہے۔ جب وارث اس کی اجازت دے دیں۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء اس قول میں ان کے ہمنوا ہیں۔ امام ابوحنیفہ مزید فرماتے ہیں کہ متروکہ مال میں ضمن فاش پر مشتمل ہو معاملہ بھی کیا جائے اسے ضمن تصور کریں گے اور اسے تہائی مال میں محدود قرار دیں گے جس کی مریض کو اجازت ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک متروکہ مال میں وارث سے جو معاملہ کیا جائے خواہ اس میں من مثل وصول کیا گیا ہو یا زیادہ وراثہ کی اجازت پر موقوف ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے۔ مریض وارث کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہو۔ اگر وارث قیمت ادا بھی کر دے تاہم یہ گان باقی ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ وارث سے کیا گیا ہے۔ کسی اور سے نہیں۔ لہذا یہ احتمال باقی ہے کہ مریض کسی ایک وارث کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہو۔

احناف یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے تو یہ ایسی صورت میں ثابت ہوگا۔ جب وراثہ اس کی تصدیق کریں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے مریض اس وارث کو تحفہ دینا چاہتا ہو۔

احناف کا قول ہے کہ قرض کا اقرار اس وارث کے لئے ہدیہ و تحفہ تصور کیا جائے گا۔ جس میں اقرار کرتے وقت وراثت کا سبب موجود ہو اور وہ بالفعل جیتے جی وارث ہو سکتا ہو اقرار کرنے میں احتیاط کے لئے یہ کافی نہیں کہ وہ اقرار کے وقت بالفعل وارث ہو بلکہ وارث کے لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہوگا کہ وراثت کا سبب اقرار کے وقت بھی قائم ہو۔

بلکہ علاوہ ازیں احتیاط تصرفات سے تجاویز کے کے طلاق تک مریض الموت میں طلاق :- بھی پہنچ جاتی ہے۔ جب ثابت ہو جائے کہ کسی شخص نے مریض الموت میں عورت کی رضامندی کے بغیر سے طلاق دی۔ حالانکہ وہ طلاق کے وقت سے لے کر وقت وفات تک وارث تھی اور وارث ہونے کا کوئی مانع موجود نہ تھا۔ تو یہ عورت

اس کی موت کے بعد عدت کے دوران اس کی وارث ہوگی۔ کیونکہ ورثہ اسے زوجیت کی بنا پر مل رہا ہے اور عدت گزر جانے کے بعد دونوں میں زوجیت کا رشتہ باقی نہیں رہتا۔ ہم مسئلہ زیر تبصرہ میں ائمہ اربعہ کے افکار و آراء ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہم ذکر کر چکے ہیں۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:-

جب مریض مرض الموت اپنی بیوی کو بائٹہ طلاق دے دے اور اس سے اس کا مقصد اسے ورثہ سے محروم کرنا ہو تو یہ عورت اس وقت تک وارث ہوگی جب تک کہ نکاح ثانی نہ کر لے خواہ اس کی عدت گزر چکی ہو۔ کیوں کہ مریض ورثہ دینے سے راہ فرار اختیار کر رہا ہے لہذا اس کی مخالفت کی جائے گی۔

نکاح ثانی کرنے کی صورت میں پہلے خاوند کی وراثت حاصل نہیں کر سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زوجیت کی بنا پر پہلے خاوند کی وارث قرار دی جاسکتی تھی اور اب دونوں کے درمیان ایک اور زوجیت حائل ہو چکی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ بیک وقت دو آدمیوں کی بیوی ہو۔

امام مالک فرماتے ہیں:-

”طلاق دینے والا چونکہ وراثت دینے سے بھاگنا چاہتا ہے لہذا اس کی بیوی اگر کسی اور مرد سے نکاح کر لے، تاہم وہ پہلے خاوند کی وراثت ہوگی کیونکہ خاوند اسے ورثہ سے محروم کرنا چاہتا تھا۔ اس کا یہ ارادہ گناہ کا موجب ہے۔ لہذا اس کے اس ارادہ کی مخالفت کی جائے گی۔ اور اس عورت کو نکاح ثانی کرنے کے باوجود اس کی وارث قرار دیا جائے گا۔“

امام شافعی مثلاً زیر تبصرہ میں ائمہ ثلاثہ کی مخالفت کرتے ہیں اور مطلقہ ثلاثہ بائٹہ وارث نہیں ٹھہراتے۔

امام شافعی دراصل تصرفات میں عام پہلو کو لیتے ہیں اور ان کے اسباب و محرکات کو چننا اہمیت نہیں دیتے مریض کے تصرفات کو وہ بھی محدود کرتے ہیں۔ کیونکہ تصرفات ورثہ کے حقوق پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ البتہ طلاق کا ترکہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو مالیات سے وابستہ نہیں ہے۔ طلاق کا مقصد صرف یہ ہے کہ خاوند کو عورت پر جو حقوق



حاصل تھے وہ اس نے ساقط کر دیئے۔ طلاق کا نثر کہ سے بظاہر اور کا تعلق ہے۔

یہ ہیں مرض الموت میں  
مرض الموت کے ہائے میں ابن حزم کا زاویہ نگاہ: مبتلا ہونے والے

شخص کے بارے میں فقہاء کے نظریات! ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مقصد و غایت صرف درنا ماور  
مورایث کی نگہداشت ہے۔ مریض کے ہائے میں یہ حدود و قیود فتاویٰ صحابہ اور ان آثار سے ماخوذ  
ہیں۔ جن کو نبی کریم کی جانب منسوب کرنا عمل نظر ہے۔

اصحاب ظواہر چونکہ تعلیل نصوص کو تسلیم نہیں کرتے نہ غیایات و مقاصد کو دیکھتے ہیں اور نہ مسائل الفی  
کی طرف و حسیان دیتے ہیں۔ لہذا وہ مرض الموت میں گرفتار ہونے والے شخص کے تصرفات کو  
ایک صحیح البدن آدمی کے تصرفات کی طرح درست تصور کرتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ ادا  
صحیح الخواس ہو۔ جو فقہاء مریض کے لئے خاص احکام مقرر کرتے ہیں وہ اس کے خلاف ہیں۔ جس  
شخص کی موت واقع ہو جانے کا خطرہ ہو۔ وہ بھی مریض کے حکم میں ہے۔ مثلاً کوئی شخص خود اپنی  
پاکت کا سامان پیدا کر رہا ہو۔ یا اپنے سے قوی تر شخص کو دعوتِ مقابلہ دے رہا ہو۔ تو ایسا  
شخص بھی مریض مرض الموت کے حکم میں ہے۔ ابن حزم ایسے فقہاء کی علانیہ مخالفت کرتے ہیں۔  
اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”جو شخص مرض الموت میں گرفتار ہو یا اسے قتل کرنے کے لئے کھرا لیا گیا ہو۔

حاملہ عورت یا مسافر یہ لوگ ان احوال میں جو فعل انجام دیں مثلاً بیہ یا صدقہ  
کریں، کسی کو ہدیہ دیں یا قرض کا اقرار کریں، یہ سب کچھ وارث کے لئے کریں یا  
غیر وارث کے لئے، یا کسی وارث کے لئے قرض یا غلام آزاد کرنے کا اقرار  
کریں، یا کسی قرض خواہ کا قرض ادا کریں جو خود بھی مقروض ہو یا نہ ہو۔ یہ سب معاملات  
ان اشخاص کے مال میں اسی طرح درست ہیں جس طرح ایک تندرست باطن  
مقیم آدمی کے معاملات۔ کسی بات میں بھی فرق نہیں ان کی وصیتیں بھی تندرست  
آدمیوں کی طرح نافذ ہیں، قطعی طور پر کوئی فرق نہیں۔“

مشکلہ زیر نظر میں ابن حزم کے دلائل :- یہ ہے ابن حزم کا نقطہ نگاہ؛ شاید یہ مثال اصحاب

ظاہر کے فقہی مسلک کو واضح کرنے کے لئے بڑی روشن مثال ہے۔ کیونکہ ان کا اعتماد صرف ظواہرِ نصوص پر ہوتا ہے۔ لہذا مناسب معلوم دیتا ہے کہ ہم اس ضمن میں اصحابِ ظاہر کے براہین و دلائل پر روشنی ڈالیں۔

ابن حزم مسئلہ زیر تبصرہ میں عام آیات قرآنیہ و احادیث بنویہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

”اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نیک کام کرنے کا حکم دیتے۔ صدقات کی ترغیب دلاتے اور خرید و فروخت کو حلال قرار دیتے ہیں۔ نیز فرماتے ہیں:-

كُلَّا تَكْتَسِبَانِ الْفَضْلَ بَيْنَكُمَا (البقرہ ۲۳۷) (ابوہمروت وحسن سلوک کو نہ بھریٹے)  
 اعمالِ صالحہ کا حکم دینے میں اللہ تعالیٰ نے تندرست مریضین حاملہ غیر حاملہ با امن اور خائف مقیم اور سفر سب کو یکساں قرار دیا ہے۔ اگر کسی کی تخصیص منظور ہوتی تو نبی کریم کے ذریعہ اس پر روشنی ڈال دیتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بھولنے والے نہیں۔ جب تخصیص مذکور نہیں تو ہم خدا کی شہادت کی بنا پر کہتے ہیں کہ اس نے کسی کو تخصیص نہیں کیا۔ اِنَّ حَكْمَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ بلہ“

ابن حزم کا مندرجہ بالا بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ آپ ظواہرِ نصوص پر پورا پورا اعتماد کرتے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں کہ صدقات و خیرات اور دیگر تبرعات کی ترغیب اپنے عموم پر باقی رہے گی کیوں کہ تخصیص کسی نص سے ثابت نہیں۔ مریض کو احکام سے اس وقت مخلص کیا جائے گا۔ جب کتاب و سنت میں اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔ ابن حزم اپنے مخالفین کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔ جو سب کے سب صحابہ کے غیر اجماعی اقوال ہیں۔ جن میں ان کے یہاں اتفاق و اتحاد نہیں پایا جاتا احادیث بنویہ سے بھی ان اقوال کی تائید نہیں ہوتی۔

ابن حزم پھر صحابہ کے اقوال کا ثورہ نقل کرتے ہیں۔ جو سب کے سب اختلافی ہیں۔ بعض صحابہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مریض تندرست آدمی کی طرح تصرفات میں آزاد ہے۔ تابعین جو علم صحابہ کے وارث تھے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ مریض معاملات میں ایک تندرست آدمی کی طرح ہے۔ صحابہ میں سے حضرت

ابوموسیٰ اشعری اسی کے قائل ہیں۔ تابعین میں سے مسروق اور شعبی کا یہی نظریہ ہے۔  
ابن حزم کہتے ہیں۔

«حضرت ابوموسیٰ اشعری کو ہی دیکھئے جس شخص کو موت کا یقین ہو آپ اس کے افعال کو جائز ٹھہراتے ہیں۔ حالانکہ اس کی حالت مر لہن سے بھی نازک تر ہوتی ہے۔ اسی طرح مسروق بردایت صحیحہ مر لہن کے تمام افعال کو اس کے افعال میں نازک قرار دیتے ہیں۔ امام شعبی کا میلان بھی اپنے فتویٰ میں اسی جانب ہے۔»

جب اقوال صحابہ میں اختلاف کے آثار نمودار ہیں۔ تو ان کے بعض اقوال سے احتجاج کرنے والا اجماع سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ بقول ائمہ اربعہ وہ صحابہ کا اطاعت شعار ہوگا۔ ابن ہزم صحابہ کے اقوال کو ناقابل استناد تصور کرنے کے علی الرغم ان کے اقوال کو اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ابن حزم کے نزدیک صحابہ کے اقوال اس وقت حجت ہیں جب اجماعی ہوں۔

ابن حزم تبرعات مر لہن کو محدود کرنے والوں پر مخالفین کے دلائل پر نقد و نظر ہے۔ پے در پے حملے کرتے اور انہی کے تیروں سے

انہیں گھائل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ انہیں اپنے دلائل سے خاموش کر دیتے ہیں۔ ابن حزم مخالفین پر پہلا حملہ یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ مختلف امراض میں فرق و امتیازی وجہ کیا ہے؟ اس کی کیا دلیل ہے کہ فلاں مرض سے موت واقع ہوتی ہے اور فلاں سے نہیں؟ کسی نص قیاس یا قول صحابی سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

ابن حزم رقمطراز ہیں۔

«امراض میں تفریق و تمیز کا قول کسی صحابی و تابعی اور کسی نص سے ثابت نہیں۔ لہذا ان کے قول کی کتاب و سنت قول صحابی یا نظر قیاس سے تائید نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ لوگ مخالفت اجماع کا ارتکاب کر رہے ہیں تو اس کا دعویٰ ان لوگوں کے دعویٰ کی نسبت اقرب الی الصواب ہوگا جو ایک اختلافی مسئلہ پر عمل کرنے والوں کو مخالفین اجماع قرار دیتے ہیں۔»

ابن حزم کا یہ بیان دو لحاظ سے نقد و نظر پر مشتمل ہے۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ صحابہ جملہ امراض کو مساوی سمجھتے تھے اور ان میں فرق و امتیاز کے قائل نہ تھے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ بعض صحابہ کی نگاہ معنی کی جانب ہوتی تھی جس سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص ایسی حالت میں تفرقات کرتا، جب اسے یقین ہوتا ہے کہ وہ مرض الموت میں مبتلا ہے۔ اسی بنا پر ان روایات کی ذمہ داری جو مریض مرض الموت کے تفرقات میں وارد ہوئیں اور ان کو تفرقات عند الموت سے تعبیر کیا گیا۔ گویا صحابہ مریض کے نفسانی خیالات پر نگاہ رکھتے تھے ذات مرض پلن کی نظر نہ تھی، وہ مریض کے اس حال کو معتبر سمجھتے تھے، جب وہ تبرعات کے پیش نظر کچھ معاملات انجام دیتا۔ اسی حالت سے اس کا مقصد واضح ہوتا تھا۔ اس کے برعکس فقہائے قیاس مرض کے ظاہری علامات کی بنا پر اسے مرض الموت قرار دیتے تھے اور اس طرح مختلف امراض میں فرق کرتے تھے۔

تجدید تفرقات کی تردید۔۔۔ جس مرض کو فقہائے قیاس نے مریض کے تفرقات کو بعد ابن حزم فقہاء کے اس قیاس کی تردید کرتے ہیں کہ مریض کے تفرقات وصیت کی مانند ہیں۔

اس قیاس کا ابطال کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”ان کے پاس اور تو کوئی دلیل نہیں وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ہم وصیت پر قیاس کرتے ہیں ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قیاس کوئی بھی درست نہیں ہوتا۔ سب قیاسات باطل ہیں۔ اگر قیاس کی صحت تسلیم بھی کر لیں تو یہ قیاس جو اس موقع پر کیا جا رہا ہے، عین باطل ہے۔ وجہ بطلان یہ ہے کہ ندرت یو یا مریض وصیت صرف ایک تہائی مال میں کی جاسکتی ہے۔ لہذا وصیت کے علاوہ دیگر معاملات میں بھی یہی اصول پیش نظر رہنا چاہیے۔ خواہ ان تفرقات کا تعلق مریض سے ہو یا ندرت سے۔ یہ قیاس فقہاء کے قیاس کی نسبت صحیح تر ہے۔ فقہاء کہتے ہیں کہ مریض عورت کو ورنہ دینے سے راہ فرار اختیار کر رہا ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تہمت اور ظن ہے۔“ والظن اکذب الحدیث

یہاں تو اس بات کا بھی امکان ہے کہ وارث پہلے مر جائے اور مریض اس کا وارث ہو۔ تو پھر مریض پر یہ تہمت نہیں تو اور کیا ہے؟ تمہیں چاہیے کہ ایک تندرست شخص کو بھی ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کرنے سے روک دو۔ کیونکہ ورنہ سے فراہ کی تہمت اس پر بھی عائد کی جاسکتی ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ وہ مریض کی طرح مر جائے اور لوگ اس کے وارث ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے وارث مر جائے اور مریض ایک صحیح البدن آدمی کی طرح اس کا وارث ہو۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ بسا اوقات تندرست آدمی مریض سے پہلے مر جاتا ہے۔

جو بوڑھا شخص نوے سال کی عمر سے متجاوز ہے اسے بھی روک دو کہ ثلث مال سے زیادہ میں تصرف کر کے ورنہ دینے سے فرار اختیار نہ کرے۔ اگر تم یہ کہو کہ وہ کئی سال زندہ رہ سکتا ہے تو ہم کہیں گے مریض کے تندرست ہونے میں کوئی سامانہ ہے۔ وہ بھی دسیوں سال زندہ رہ سکتا ہے۔ مزید برآں ہم کہیں گے کہ اگر تہمت ہی لگانا ہے تو اس پر لگائیے جس کے وارث اس کے عصبات ہوں نہ وہ جس کا بیٹا وارث ہو رہا ہو کیوں کہ مریض اپنے بیٹے کو محروم کرنے کی کوشش نہیں کر سکتا اگر فقہاء کہیں کہ بیٹے کے خلاف ہے تو ہم کہیں گے کہ تمہارا فعل ایسے تقریات خداوندی کے بائے میں خلاف نص ہے جو ایک شخص بطیب خاطر اپنے مال سے حاصل کرنا چاہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

أَنْفَقُوا مِمَّا كَرِهَتْ أُنْفُسُهُمْ

ہم نے جو کچھ تمہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کیجئے

(البقرہ - ۲۵۴)

دوسری جگہ فرمایا۔

لَنْ يَتَّخِذَ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ شَيْئًا مِّنْ حَتَّىٰ تَنْفَقُوا حَيْثُ أَهْلًا  
تُحِبُّونَ

(ال عمران - ۹۲)

مریض کو خدا کی راہ میں خرچ کرنے کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ انخسور سے دریافت کیا گیا کہ افضل ترین صدقہ کونسا ہے۔ فرمایا تلک دست آدمی اپنی محنت سے کمائی ہوئی چیز جو خدا کی راہ میں دیتا ہے وہ سب سے افضل ہے۔

اگر فقہاء یہ کہیں کہ نبی کریم سے افضل ترین صدقہ کے بائے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا

سب سے افضل صدقہ یہ ہے کہ تم تندرستی کی حالت میں خیرات دو۔ جب کہ تم مال کے حریص ہو، فقر سے ڈرتے اور تو لگوری کے امیدوار ہو۔ اس وقت نہیں جب روح حلق میں اُٹک جائے تو آپ کہتے لگیں میں نے فلاں کو اتنا مال دیا اور فلاں کو اتنا حاکم نہ وہ مال تو وارثوں کا ہو چکا ہے ہم کہیں گے یہ درست ہے اس حدیث میں صدقہ کی فضیلت واضح کی گئی ہے مگر آپ نے مریض کو ایک تہائی مال سے زائد میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا کسی نص و دلیل سے یہ بات ثابت نہیں ہے۔

**ابن حزم کے نقطہ نظر پر بحث و نقد** :- اعتماد شدہ زرین نظر میں صرف قیاس پر ہے۔ حالانکہ فقہاء کے نظریات اس ضمن میں احادیث نبویہ فتاویٰ صحابہ اور میراث یا وارث سے فرا اختیار کرنے کے موضوع پر مبنی ہیں۔ چونکہ فقہاء نے اس مسئلہ میں قیاس فقہی کو اپنے نقطہ نظر کا مبنی قرار نہیں دیا لہذا قیاس کے بارے میں ہم تنقید ابن حزم کو نظر انداز کرتے ہیں۔

ابن حزم فتاویٰ صحابہ سے ایک قدر مشترک نکالتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مریض تصرفات میں ایک تندرست آدمی کی طرح آزاد ہے اس کے برعکس فقہاء منع تصرفات میں صحابہ کے اقوال سے احتجاج کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کا بیان کردہ واقعہ تصرفات مریض کے صرم تنقید کی دلیل نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ انہوں نے اس عورت کو مریضہ تصور ہی نہیں کیا۔ بلکہ اسے تندرست سمجھتے تھے فی الواقع بھی وہ بیمار نہ تھی۔

ابن حزم المجلیٰ ہیں اس واقعہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”محمد بن سیرین روایت کرتے ہیں ایک عورت نے خواب دیکھا کہ وہ تین روز تک مرجائے گی۔ چنانچہ قرآن کا جو حصہ اس نے قبل ازیں پڑھا نہ تھا وہ پڑھ لیا اور اپنی زندگی میں ہی اپنا مال تقسیم کر دیا۔ تیسرے روز اپنی پڑوسن عورتوں کے پاس گئی اور ایک ایک کو الو دواع کہا وہ کہنے لگیں ان شاء اللہ آج تجھے موت نہیں آئے گی، تاہم وہ مر گئی۔ اس کے خاوند نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے دریافت کیا تو انہوں نے پوچھا آپ کی بیوی کیسی تھی؟ وہ کہنے لگا میرے خیال میں شہداء کے سوا اس سے جنت کا

زیادہ حقدار اور کوئی نہیں البتہ اس نے اپنی زندگی میں اپنا مال تقسیم کر دیا۔ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم بجا کہتے ہو اور اس کی تردید نہ کی۔

یہ بیان اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ابو موسیٰ اس عورت کو بیمار نہیں بلکہ تندرست سمجھتے تھے مگر ابن حزم اس سے اجماع صحابہ پر نقض وارد کرنے کے لئے احتجاج کرتے ہیں اور اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نزدیک مریض کے تصرفات تندرست آدمی کی طرح درست ہوتے ہیں۔ کیونکہ جس شخص کی موت کا یقین ہو اس کی حالت مریض سے بھی شدید تر ہوتی ہے۔ مگر ابن حزم کے اس دعویٰ پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ان کا فتویٰ عورت کی صحت کی بنا پر فقہاء اور فتویٰ کی علت بھی یہی ہے۔ یہ امر موجب حیرت و استعجاب ہے کہ ابن حزم کے نزدیک متیقن الموت شخص کو تصرفات سے روکنا اولیٰ و افضل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابو موسیٰ اشعری کے نظریہ کو غلط معنی پہنچا کر ان کو جمہور فقہاء کا مخالفت ظاہر کرتے ہیں۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے وہ صریح الفاظ میں کہتے ہیں کہ والدین کے ہاں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "وَلَا تَقْفُلْ كَلِمًا أُوتِيَ بِهَا" وَلَا تَنْهَضْ هُمًا " مارپیٹ کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ مارپیٹ کی حرمت اس آیت سے ثابت ہوتی ہے جس میں ارشاد ہوا۔

وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا احْسَبُوا - (الاسراء: ۳۲) والدین سے اچھا سلوک کیجئے

مخالفین کے نقطہ نظر پر ابن حزم کے اعتراضات :- مریض مرض الموت کے تبرعات کو منع میراث

کی بنا پر روکنے کی تردید ابن حزم چار امور کی بنا پر کرتے ہیں۔

(۱) بدگمانی کی حیثیت دروغ گوئی سے زیادہ نہیں۔

(۲) فرار کا گمان تو تندرست آدمی کے متعلق بھی کیا جاسکتا ہے لہذا اسے بھی تصرفات سے روک دینا چاہیے اور اسے صرف ثلث مال میں تصرف کی اجازت دینا چاہیے۔ نیز تصرفات جس طرح وارث کے لئے منع کئے گئے ہیں۔ جب بغیر وارث کے لئے کئے جائیں تو ان سے بھی روک دینا چاہیے۔

(۳) جو بڑھاپہ میں پاؤں ٹکٹکائے بیٹھا ہو اس سے فرار کی تزیع مریض کے مقابلہ میں زیادہ کی جاسکتی ہے



لہذا: اے بھی مالی تصرفات کی اجازت نہیں دینا چاہیے۔

(۴) جیب وارث مریض کی اولاد نہ ہو۔ کوئی اور ہو تو فرار کی توقع کی جا سکتی ہے۔ البتہ اولاد کی صورت میں یہ خطرہ لاحق نہیں۔

یہ ہیں ابن حزم کے تصرفات فقہاء کے نظریہ ظنّ ذرا کے بارے میں جن پر فقہائے صحابہ تابعین وائمہ دین نے مریض کے تحدید و تقییدِ تبرعات کی بنیاد رکھی تھی۔

ابن حزم کے اعتراضات اربعہ

میں دروازہ کا معلوم دیتا ہے۔ اس لئے کہ کذب الحدیث وہ ظن ہے جو کسی دلیل پر مبنی نہ ہو۔ مگر وارث کو محروم کرنے کا خیال یہاں ہرگز بے بنیاد نہیں اور نہ وہم ہے۔ اس لئے کہ مریض کی یہ حالت کہ وہ ہرگز موت کا منتظر ہے لوگوں میں اس بدگمانی کو پیدا کرتی ہے کہ وہ اپنی موت

کے بعد وراثت کو وہ حقوق نہیں دینا چاہتا جو خدا نے انہیں اپنی کتاب عزیز میں دئے ہیں۔ یا ان کے حصہ کو کم کر کے دوسرے لوگوں کو دینے کا خواہاں ہے جو اسے عزیز ترین اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ ظن بے بنیاد نہیں۔ شریعت میں اس ظن پر عمل بھی کیا جاتا ہے مثلاً شہادت ہی کو دیکھنے کو بھڑکنا احتمال ہونے کے باوجود ان کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا جاتا ہے۔ عدل و انصاف بھی جیسا کہ ابن حزم کا دعویٰ ہے کذب بیانی سے محفوظ نہیں۔

اسی طرح ابن حزم کے اعتراضِ ثانی کو بھی رد کیا جا سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اسی ظن کی بنا پر تندرست آدمی کے تبرعات کو بھی روک دیا جائے، یہ تیسرے مع الفارق ہے۔ ابن حزم کو قیاس سے اتنی شدید نفرت تھی کہ وہ اچھی طرح اسے سمجھ بھی نہ پائے۔ مشکل ذریعہ نظر اس اساس پر قائم تھا کہ مریض اپنے مال میں دست درازی کر کے بعد از وفات وراثت کو محروم کر دے۔

اس کے علامات بھی موجود ہیں (کیونکہ وہ شدید مرض میں مبتلا ہے) کیونکہ وہ عند الموت تصرفات انجام دے رہا ہے۔ ایک چنگے بھلے شخص میں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ کیوں کہ وہ تندرست و توانا ہے اور بالفعل وہ موت کا منتظر نہیں ورنہ سارے اعمالِ حیات ختم ہو کر رہ جائیں۔

امثال کا تعلق بڑھاپے سے ہے جو ایک غیر محدود چیز ہے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ کب شروع ہوتا ہے۔ بلاشبہ پیرائے سال میں بھی ایسے تصرفات کئے جا سکتے ہیں جو بعد از موت مال معاملات پر اثر انداز ہوں۔ مگر اس میں موت کے علامات اتنے واضح نہیں ہوتے جتنے مرض الموت

ہیں۔ اس کے برعکس پیرانہ لی کا زمانہ بڑا طویل ہوتا ہے اور اس کے نقطہ آغاز کی نشان دہی نہیں کی جاسکتی۔ مرض عارض ہونے والی حالت کا نام ہے جو اس سے مختلف ہے۔ بذات خود اس میں یہ صورت حال پیدا نہیں ہوتی۔ البتہ اس عمر میں جب آدمی شدت سے دوچار ہو اور اس کی حالت قریب الموت ہو جائے۔ تو الگ بات ہے۔

مزید برآں مریض کے تصرفات پر بعد از موت غور کیا جاتا ہے کہ آغاز مرض میں اس نے کونسے معاملات انجام دیئے۔ آغاز مرض کا پتہ چلانا کچھ مشکل نہیں۔ مگر ان عوارض کو پیرانہ سال پر تطبیق دینا ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کا آغاز معلوم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو بھی تاہم اس میں کئی سال شامل ہو سکتے ہیں۔ اور اتنے طویل عرصہ کے تصرفات کی نشان دہی آسان کام نہیں۔ یہ بدگمانی بھی درست نہیں۔ عرصہ میں وہ اپنے درثناء کو محروم کرنے کے درپے تھا یا بعض پر تریح دے رہا تھا۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ وہ جلد موت کی امید میں یہ سارے معاملات انجام دیتا رہا۔ علاوہ ازیں جن فقہاء نے مریض کے تصرفات کو محدود کرنے کا فتویٰ دیا ہے وہ رائے پر عمل نہیں کرے بلکہ صحابی کی پیروی کا دم بھرتے ہیں اور صحابہ نے پیرانہ سالی کو مرض الموت کے حکم میں داخل نہیں کیا۔ ابن حزم کے چوتھے اعتراض کا انالہ بھی اسی طرح ممکن ہے کہ صحابہ نے درثناء میں فرقہ امتیاز سے کام نہیں لیا۔ نیز اس نئے کہ اکثر اوقات باپ اور اولاد کے تعلقات باہم خوشگوار نہیں ہوتے اور بعض کو بعض کے مقابلہ میں تریح دے دی جاتی ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ علاقہ دین کا باپ ایک ہو اور مائیں الگ الگ بجائی ہوں۔ اس کا مظاہرہ آج کل کثرت دیکھنے میں آتا ہے جب کہ مریض کا آخری وقت قریب آتا ہے یہ اس حد تک وقوع میں آتا ہے کہ اولاد کے علاوہ عصبیات کو بھی محروم ہونا پڑتا ہے۔ لہذا ابن حزم کا یہ قول درست نہیں کہ درثناء جب متوفی کی اولاد ہوں تو ان کی حق تلفی کا خطرہ نہیں، اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں خطرہ محسوس کیا جاتا ہے۔

**منع تصرفات پر ابن حزم کے دیگر اعتراضات**۔ ابن حزم انہی اعتراضات پر اکتفاء نہیں کرتے جنہیں

ہم نے پیش کیا اور ان کا جواب دیا۔ بلکہ اس قاعدہ کو بھی اپنے اعتراضات کا نشانہ بناتے ہیں کہ مرض الموت میں مریض کے تبرعات و درثناء کی اجازت پر موقوف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ اصولی مقررہ کے خلاف ہے۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اپنی ملکیت میں

آزاد ہے۔ ظاہر ہے کہ مریض کی ملکیت ثابت ہے یہ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ مالک بھی ہو اور اپنے مال میں تصرفات بھی کر سکے۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

”پھر ہم مخالفین سے دریافت کریں گے کہ مریض کے مال کا مالک کون ہے؟ کیا وہ خود مالک ہے یا اس کے وارث؟ اگر جواب دیں کہ مریض اسی طرح اپنے مال کا مالک ہے جیسے صحت کی حالت میں تھا۔ تو ہم ان سے کہیں گے کہ جب صحت میں تم اسے نہیں روکتے تھے، تو اب کیوں روکتے ہو؟ یہ تو بڑا ظلم ہے۔ اگر کہیں کہ یہ وارثوں کا مال ہے، تو ان کا یہ قول باطل ہے۔ کیونکہ وارث اگر مریض کے مال سے کچھ لے لے تو اسے واپس کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ اگر ایسا ہوتا تو مریض اور اس کے متعلقین اس مال سے اپنے نان و نفقہ کے لئے بھی خرچ کر سکتے۔ میں یہ سمجھتے سے قاصر ہوں کہ وہ مریض کو کھانے پہننے اور اپنے لونڈی غلاموں پر دل کھول کر خرچ کرنے کی اجازت تو دیتے ہیں خواہ اس کا سارا مال ختم ہو جائے مگر صدقات و خیرات کے لئے ہوائی مال کی پابندی لگاتے ہیں یہ ایک ایسی عجیب بات جس کی نظیر نہیں ملتی۔“

ابن حزم کا یہ اعتراض بجا ہے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مالک تو ہو مگر اسے تصرفات

کی اجازت نہ دی جائے۔ تصرفات کا مالک ہونا ملکیت کا سب سے واضح ثمرہ ہے۔ پھر مالک ہو کر تصرفات سے عاری کیونکر ہو جائے؟ جمہور فقہاء دو وجوہات کی بنا پر اس کی تردید کرتے ہیں۔ ۱۔ وجہ اول یہ ہے کہ اگر مرض الموت کا تحقق ہو جائے اور وہ یوں کہ اس کی موت کی توقع ہو اور اس مرض میں اس کی موت واقع بھی ہو جائے۔ تو مریض کو اپنے مال کی ملکیت حاصل نہ ہوگی، فقہاء اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ موت سے ایک ثابت شدہ حقیقت نمایاں ہوگئی اور وہ یہ کہ دو ہوائی مال کی ملکیت اسے حاصل نہیں۔ اور جب اس کی ملکیت زائد نہ ہو تو من حیث المعنی اس کے وارث میت کے ورثاء ہوں گے۔ یہ بعض فقہاء کی توجیہ ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ موت

لہ الملحق ج ۹۔

ملکیت کو دافع نہیں کرتی بلکہ ورثاء کے لئے ملکیت کو ثابت کرتی ہے ثبوت ملکیت کے بعد اس کی نسبت اس زمانہ کی جانب کی جائے گی جب موت جسم پر واقع ہوئی۔

ظاہر ہے کہ موت کا نزول پہلے پہل اس وقت ہوا۔ جب اس کا سبب پیدا ہوا۔ اور وہ مرض الموت ہے۔ اس لئے کہ جب کوئی مرض جسم کو لاحق ہوتا ہے تو تدریجی طور پر قویٰ ضعیف ہوتے چلے جاتے ہیں نسبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ قوت کی آخری جز بھی رخصت ہو جاتی ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو ہیبت سے زخم لگیں۔ اور وہ رفتہ رفتہ کمزور ہوتا جائے وراثت کے قریب ایک اور زخم لگے اور وہ موت کا باعث ہو۔ باوجودیکہ وہ زخم بے حد معمولی قسم کا ہو مگر وہ ایسے وقت لگا جب سابقہ زخم اپنا کام کر چکے تھے۔

ابن حزم کے اعتراض کا یہ پہلا جواب ہے۔ یہ متقدمین فقہائے احناف کا خیال ہے۔ متاخرین فقہائے احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ورثاء کو دو تہائی مال کا جو حق حاصل ہے وہ متوفی کی رعایت کی بنا پر ہے۔ یہ حق تبرعات مریض کو محدود کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ تاکہ یہ دو تہائی مال محفوظ رہے۔ چونکہ ورثاء کا حق مریض کے حق سے متاخر ہے۔ لہذا مریض اس میں سے خود بھی کھا سکتا ہے اور اپنے متعلقین پر بھی خرچ کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ حقوق وراثہ کے حقوق کی نسبت مال میں مقدم ہیں۔

ان بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ مریض کے اپنے مال سے کھانے کے متعلق ابن حزم کا اعتراض بے اثر ہے۔ اس لئے کہ ورثاء کا حق دو تہائی مال میں مریض کے حق سے متاخر ہے۔ منع صرف یہ چیز ہے کہ مریض وراثاء کا حق لے کر صدقہ کے طور پر کسی کو دے دے۔ کیونکہ وراثاء کا حق مریض کے مال سے اسی طرح وابستہ ہے جیسے مریض فرض خواہ کا حق مرہونہ چیز سے متعلق ہوتا ہے کہ وہ مرہونہ چیز کی قیمت وصول کرنے کے لئے صدقہ نہیں کر سکتا۔ اس سے قرض بھی ادا کر سکتا ہے البتہ اتنی بات ہے کہ وارثوں کو دو تہائی مال میں جو حق حاصل ہے اس کا اندازہ اسی وقت کیا جاسکے گا۔ جب مریض کی وہ تمام ضروریات پوری کر دی جائیں جن کا تعلق مریض کی زندگی سے ہو یا بعد از موت اس کی تعمیر و تکلیف سے۔

یہ ابن حزم کے اعتراضات اور ان کے جوابات منع تصرفات میں فقہاء کے دلائل ہے۔

تھے اب یہ امر باقی رہا کہ تبرعات مریض کو محدود کرنے میں فقہاء نے کن دلائل پر اعتماد کیا ہے۔ ہم قبل انہیں اس کی جانب اشارہ کر چکے ہیں۔ اولاً دلائل فساد ہی صحابہ پر مبنی ہیں، جو تقریباً اجماعی ہیں۔ ابن حزم نے انہیں ذکر کیا ہے مگر

سند پر جرح نہیں کی۔ ان میں ایک قول بھی ایسا نہیں جو ابن حزم کا موید ہو۔ ابو موسیٰ اشعری کے قول سے ابن حزم کے احتجاج کی حیثیت ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں۔

۲۔ ثانیاً فقہاء کا اجماعاً تحفظ سوا ریش پر ہے اس لئے کہ سوا ریش کی تقسیم خداوند کریم نے کی ہے۔ جو شخص ان میں تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہو یا صاحبِ حق کو روک دینا چاہے تو اس کے ارادہ کو نہ ذکر دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کی عادلانہ تقسیم کے ہوتے ہوئے اس کے ارادہ کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی۔

۳۔ ثانیاً فقہاء کا اعتماد اس ضمن میں وارد شدہ احادیث پر ہے۔ مثلاً حضرت قتادہ کی یہ روایت کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں کسی شخص کو نہ پاؤں کہ وہ امر خداوندی میں خلل ڈالتا ہو، جب موت کا وقت آئے تو اپنے مال کو ادھر ادھر تقسیم کرنے لگے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری حصہ میں تمہارے مال کا ایک تہائی حصہ تم پر صدقہ کر دیا ہے، تاکہ تم اپنے نیک اعمال میں اضافہ کر سکو۔ تم جہاں چاہو اسے خرچ کر سکتے ہو۔

حضرت ابو ہریرہ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا میں نے تمہارے اعمال میں اضافہ کرنے کے لئے ایک تہائی مال کو تمہارے لئے مباح کر دیا۔

ابن حزم ان احادیث کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قتادہ کی روایت کردہ حدیث مرسل ہے کیوں کہ انہوں نے اس صحابی کا نام ذکر نہیں کیا جس سے انہوں نے یہ حدیث روایت کی۔ دوسری دونوں روایات میں ضعیف اور ناقابلِ احتجاج راوی پائے جاتے ہیں۔ اس لئے وہ قابلِ استناد نہیں۔

پہلی حدیث کو رد کر کے ابن حزم نے اپنے مسلک قاعدہ کو توڑ دیا۔ کیونکہ مرسل حدیث جب مقبول عام ہو چکی ہو اور اس کی قبولیت پر اجماع قائم ہو گیا ہو تو وہ اسے قبول کرتے ہیں۔ مثلاً حدیث "لَا وَصِيَّةَ لِلْجَاهِلِيَّةِ" قتادہ کی روایت کردہ حدیث پر صحابہ کا اجماع ہے مگر ابن حزم اپنی روایات کو منوانے کے لئے اجماع تک سے انکار کر رہے ہیں۔

دوسری روایت من حیث المعنی صحابہ میں شہرت پذیر ہو چکی تھی۔ جیسا کہ ان کے فتاویٰ اس کی شہادت دیتے ہیں۔ لہذا اس سے ان کے ضعف کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ ان میں ضعف کے پایا جاتا ہو۔

یہ فقہاء کے دلائل اور ابن حزم کے اعتراضات تھے جن سے ہم **تخصیص مسلک فریقین** ۱۔ فارغ ہو چکے۔ بناءً اختلاف دراصل دلائل کا قری یا ضعیف ہونا ہے

کیوں کہ ابن حزم تو ایسی احادیث و اخبار سے بھی اخذ و احتجاج کر چکے ہیں جو ان سے بھی کم درجہ ہیں۔

محلی نزاع صرف یہ ہے کہ آیا بنا بر اعتبار اور وراثاء کے حقوق کے تحفظ و حمایت کے پیش نظر باب الذرائع پر عمل کرتے ہوئے مریض کے تفرقات پر پابندی عائد کر سکتے ہیں یا نہیں۔ ابن حزم اس پر عمل نہیں کرنے اور نہ اس ضمن میں وارد ہونے والے اقوال صحابہ کو محبت قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ مریض پر ایسے احکام عائد نہیں کرتے جو حالت صحت میں نہیں کرتے تھے۔ اس کے برعکس جمہور فقہاء فتاویٰ صحابہ سے استناد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تبرعات مریض کو محدود کر دیا جائے بعض اصحاب فقہ سدا الذرائع کے قاعدہ پر عمل کرتے ہیں۔

یہ ہے نقطہ اختلاف مثلاً زیر تبصرہ میں فقہ جمہور اور فقہ ظاہری کے درمیان!

مریض مرض الموت کی طلاق :- تندرست آدمی کی طلاق کی طرح سمجھتے ہیں کہ مطلقہ عورت ورنہ نہیں لے سکتی۔ خواہ خاوند کی فوتیگی کے وقت وہ ابھی اپنی عدت گزار رہی ہو۔ ان کے یہاں طلاق ہونے پر عورت اپنی عدت میں بھی میراث کی مستحق نہیں ہوتی۔ اس میں مریض اور تندرست کی طلاق کا ایک ہی حکم ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں۔

«مریض کی طلاق تندرست آدمی کی طرح ہوتی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں مریض اگر تین طلاقیں دے یا تین میں سے آخری طلاق یا مجامعت سے قبل مریض فوت ہو جائے یا عورت عدت پوری کرنے کے بعد مر جائے تو ان تمام صورتوں میں عورت وارث نہیں ہوگی اور نہ مرد عورت کا وارث ہو سکے گا۔ تندرست آدمی کی مریض عورت کو طلاق اور مریض شخص کی مریض عورت کو طلاق دینے کا بھی یہی حکم ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے»

یہ ابن حزم کی رائے ہے۔ امام شافعی کا مسلک بھی یہی ہے۔ مگر ائمہ ثلاثہ اس ضمن میں جدا گانہ مسلک رکھتے ہیں۔ مرض الموت کے مسئلہ کے آغاز میں ہم ان کے افکار و آراء کا تذکرہ کر چکے ہیں۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کا خاوند اس کی عدت میں فوت ہو تو عورت وارث ہوگی۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ عورت عدت کے بعد بھی وارث ہو سکتی ہے،

جب تک کہ نکاحِ ثانی نہ کرے۔ امام مالک نکاحِ ثانی کے بعد بھی اسے ورثہ دلاتے ہیں۔ ابن حزم امام مالک کا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عورت دس خاوندوں سے نکاح کرے وہ تب بھی وارث ہوگی۔

اخوات اس مسئلہ میں بعض صحابہ طلاقِ مریض میں ائمہ دین کے مذاہب و مسالک :- کے فتاویٰ کو اصل قرار دیتے

ہیں۔ حنا بلہ و مالکینہ کا اعتماد فتاویٰ صحابہ کے علاوہ سید الذرائع کے قاعدہ پر ہے۔ اس مسئلہ میں حضرت عثمان و علی اور زید کے فتاویٰ زیادہ مشہور ہیں۔ مروی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو بائٹہ طلاق دے دی تو حضرت عثمان نے اس کو وراثت دینے کا حکم دیا۔ حضرت عثمان سے جب یہ کہا گیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے بیوی کو نقصان پہنچانے اور خدا کے حکم سے راہ فرار اختیار کرنے کے لئے طلاق نہیں دی تھی؟ تو حضرت عثمان نے جواباً فرمایا میں نے یہ ارادہ کیا تھا کہ لوگ اسے حکم خداوندی سے بھاگنے کا ذریعہ نہ بنالیں۔

مروی ہے کہ ایک انصاری جن کا اسم گرامی جنان بن مُنقذ تھا باند بنت ربیعہ سے شادی شدہ تھے وہ سخت بیمار پڑے جس میں ان کی موت کا خطرہ تھا۔ اس بیماری میں انہوں نے اپنی ایک انصاری بیوی کو طلاق دے دی۔ حضرت عثمان نے اس ضمن میں حضرت علی اور زید بن ثابت سے مشورہ کیا۔ تو انہوں نے اشارہ کیا کہ ان کی موت کے بعد وہ انصاری عورت وارث ہوگی چنانچہ حضرت عثمان نے ان کی دونوں بیویوں کو وراثت میں شریک ٹھہرا با۔ ہاشمی بیوی سے کہا مطلقہ بیوی کو وراثت ٹھہرانے کی وجہ سے تمہارا حصہ گھٹ گیا یہ فتویٰ تمہارے چچا زاد بھائی حضرت علی نے دیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک شافعی اور احمد بن حنبل کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو شخص دورانِ مرض طلاق دے کہ میراث دینے سے بھاگنا چاہتا ہو اس کے ارادہ کی مخالفت کی جائے گی۔ لہذا اس کی بیوی بعد از موت وارث ہوگی۔ جبکہ قبیل ازیں ہم اپنے موقع پر بیان کر چکے۔ ابن حزم ان کے خلاف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ائمہ کرام میراث سے فرار اختیار کرنے والے کی مخالفت کرتے ہیں مگر خود



کتاب اللہ کے احکام کی تعمیل سے گریز کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ مریض بیوی کو طلاق دے کر ایک مباح کام کرتا ہے اور مباح کرنے میں اسے کوئی گناہ نہیں، خصوصاً جبکہ نہ وہ شایع کی خلاف ورزی کرتا ہے نہ اس کے احکام سے عناد رکھتا ہے

ابن حزم لکھتے ہیں۔

”صحیح بات یہ ہے کہ جس عورت کو دورانِ مرض طلاقِ بتہ دی گئی ہو، یا وہ غیر مذکورہ ہو، اور اس کو مرض میں طلاق دے دی جائے۔ ان دونوں عورتوں کو ورنہ نہیں ملے گا۔ اسی طرح وہ عورت جسے مریض نے رجعی طلاق دی ہو، اور رجوع سے قبل وہ فوت ہو گیا تو اسے بھی ورنہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ مریض اعلانیہ کہتا ہو کہ اس نے عورت کو ورنہ سے مخوم کرنے کے لئے طلاق دی تھی۔ اس میں مریض پر کوئی حرج نہیں اس لئے کہ طلاق کا نفل خدا نے اس کے لئے مباح کیا ہوا ہے اس سے وراثت کا انقطاع ہو جاتا ہے اور حقوقِ زوجیت باقی نہیں رہتے۔ اگر کسی شخص کو قتل کرنے یا سنگسار کرنے کے لئے جائز یا ناجائز طور پر پکڑا گیا ہو اور وہ اس حالت میں طلاق دے دے تو اس کی بیوی بھی وارث نہ ہوگی، اس لئے کہ کسی نص سے ان کی طلاق اور دوسروں کی طلاق کے مابین فرق و امتیاز واضح نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں وارد شدہ فتاویٰ صحابہ کے بارے میں ابن حزم فرماتے ہیں۔

”جن صحابہ نے اس ضمن میں فتویٰ دیا ہے وہ ہر حال میں مستحق اجر و ثواب ہیں خواہ حاملِ صدق و صواب ہوں یا غلطی پر گنہ گار تو وہ لوگ ہیں جو صحابہ کے بعض اجتہادات کی تقلید کرتے اور بعض کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ یہ ایک باطل بنیاد پر حکم فی الدین ہے وباللہ التوفیق لہ“

یہ ہیں ابن حزم کے انکار و آراء طلاقِ مریض

ابن حزم کے نقطہ نگاہ کی وضاحت :- کے بارے میں ان سے واضح ہوتا ہے کہ آپ مسئلہ زیر تبصرہ میں بھی ظاہری مسلک کے پابند تھے۔ اور بیوی کو وارث قرار دینے سے متعلق فتاویٰ صحابہ کی طرف بالکل توجہ نہیں دیتے۔ فقہ کی یہ دلیل بھی ان کے یہاں ناقابل التفات ہے

کہ طلاق درنہ سے محروم کرنے کی بنا پر دی گئی ہے۔ کیوں کہ یہ رائے فی الدین ہے، جو دین میں کسی طرح بھی جائز نہیں۔ آخر آسمان سے نازل شدہ شریعت بندے کی رائے کے تابع کیونکر ہو سکتی ہے۔

ابن حزم مزید کہتے ہیں کہ مسئلہ متنازعہ دو حال سے خالی نہیں (۱) مریض کو طلاق دینے کی شرعاً اجازت ہوگی۔ اور بنا براہ از سنہ شریعہ وہ طلاق دے گا۔ جب طلاق وقوع پذیر ہو جائے گی تو اس کے تمام آثار شریعہ از خود مرتب ہو جائیں گے۔ اس کا وارث نہ ہونا بھی انہیں آثار میں سے ایک ہے (۲) اگر طلاق بنا ح نہیں بلکہ ممنوع ہے تو واقع بھی نہیں ہوگی۔ حضرت عثمان کی طرف بھی طلاق کے عدم وقوع کی نسبت کی گئی ہے۔ کہ آپ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کی مطلقہ کو اسی لئے وارث قرار دیا تھا کہ ان کے خیال میں اس پر طلاق واقع نہیں ہوئی تھی۔ مگر حضرت عثمان کے فعل کی یہ توجیہ محل نظر و تامل ہے۔ پھر کہ یہ ابن حزم کا زاویہ نگاہ ہیں بے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے اور مطلقہ درنہ حاصل نہیں کر سکتی۔

## وصایا تزکات و موارث

اصحاب ظاہر نے تقسیم ترکہ اور اس سے متعلقہ مسائل کے بارے میں اپنے **وصیایا** انکار و آراء کا اظہار کیا ہے، جن کا تعلق زیادہ تر وصایا سے ہے۔ فقہ ظاہری پر تبصرہ کرتے ہوئے ان تمام ابواب کی تشریح و توضیح ہمارے لئے ممکن نہیں۔ اگر ورثہ کے احکام کی تفصیلات ہی پر روشنی ڈالی جائے تو اس کے لئے ایک جلد درکار ہے۔ البتہ ہم چیدہ چیدہ مسائل پر گفتگو کریں گے جس سے واضح ہو گا کہ تقسیم میراث سے متعلق مسائل میں ان کا طرز فکر و نظریہ ہے اور وہ کس طرح نصوص سے احکام اخذ کرتے ہیں۔ فقہ ظاہری کی بعض فروعاً پر روشنی ڈالتے سے ہمارا مقصد قطعی طور پر اس کی تکمیل و تفصیل نہیں بلکہ ہم چند نونے ذکر کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ ظواہر نصوص سے کس حد تک تمسک کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ ابن حزم اس ضمن میں کس طرح مخالفین کے آراء و مناہج ذکر کرتے اور پھر اپنا مسلک و منہاج واضح کرتے ہیں۔

ہم وصیت کے بعض فروعاً سے آغاز سخن کرتے اور خاص طور سے وجوب وصیت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہیں۔ کیونکہ مصری قانون میں فقہ ابن حزم سے وجوب وصیت کے مسئلہ کو اخذ کیا گیا ہے ہم دیکھنا چاہتے کہ بعض وصایا کے وجوب پر ابن حزم کا مصدر و ماخذ کیا ہے۔

**فرضیت و وصیت**۔ ابن حزم مندرجہ ذیل آیت کریمہ کے پیش نظر وصیت کو فرض قرار دیتے ہیں۔

کُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا أَحَضَرْتُمُ أَمْوَالَكُمْ أَلْتُمُوا  
 اِنْ تَرَكَ كَذِبًا اَلْوَصِيَّةَ لِيُوَدِّعَ اَلدِّينَ  
 وَ اَلْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلٰى  
 اَلْمُتَّقِيْنَ - (البقرہ - ۱۸۰)

جب تم میں سے کسی پر آخری وقت آجائے اور وہ مالدار ہو تو اس پر وصیت لکھی گئی ہے۔ والدین اور اقارب کے لئے حسب دستور یہ ان لوگوں پر حق ہے جو تقویٰ سے بہرہ ور ہیں)

یہ آیت کریمہ بظاہر اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وصیت فرض ہے۔ کیونکہ دوسری آیت اس کی ناسخ بھی نہیں۔ آیت وصیت اور تقسیم ورثہ جات پر مشتمل آیات کے درمیان جمع و تطبیق طبری آسان

ہے کیونکہ ان میں سرے سے کوئی مخالفت پائی ہی نہیں جاتی۔ مزید برآں کثرت سے اثنا عشریہ وارد ہوئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وصیت فرض ہے۔ لہذا کسی مومن کے لئے اس کا ترک کرنا جائز نہیں۔

ابن حزم رقمطراز ہیں :-

«جو شخص بھی مال چھوڑے اس پر وصیت کرنا فرض ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے بطریق امام مالک انہوں نے نافع اور انہوں نے عبداللہ بن عمر سے نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کسی مسلمان شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی چیز میں وصیت کرنا چاہتا ہو۔ اور دو راہیں گزرنے کے باوجود وہ وصیت نہ کرے بجز اس کے کہ وصیت اس نے لکھ کر رکھی ہو»

حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ جب سے میں نے یہ حدیث سنی وصیت لکھنے بجز ایک رات بھی بسر نہ کی۔ فقہاء ظاہر کے شیخ ابوسلیمان واؤد بن خلعت کی بھی یہی رائے ہے۔ جملہ اصحاب ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں، پھر جمہور فقہاء کے اختلاف پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں۔

«ایک جماعت کا خیال ہے کہ وصیت لکھنا فرض نہیں ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ آنحضرت نے وصیت نہیں فرمائی۔ نیز حدیث کے راوی حاطب بن ابی بلتعنہ نے بھی وصیت نہیں کی۔ صحابہ نے بھی یہ فتویٰ نہ دیا کہ مال کی موجودگی میں وصیت واجب ہے۔ جس شخص کے پاس سات صد درہم سے لے کر فصد درہم تک ہوں۔ حضرت علیؑ نے اسے وصیت سے روکا۔ حضرت ابن عباس نے آٹھ صد درہم کے مال کو وصیت سے منع کیا»

وصیت کو فرض تصور نہ کرنے والوں کے دو فریق ہیں :-

فریق اول :- ایک فریق یہ کہتا ہے کہ مال کم ہو یا زیادہ کسی میں بھی وصیت لکھنا ضروری نہیں کیوں کہ اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے۔

فریق ثانی :- دوسرے فریق کا قول ہے کہ فرضیت مال کثیر میں ہے، قلیل میں نہیں۔

تہ ابن حزم کے نزدیک یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔

لے اٹھائی۔

اس مسئلہ میں ایک تیسرا گروہ بھی ہے۔ جو کہتا ہے کہ وصیت اور غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت فرض ہے۔

ابن حزم ان لوگوں پر سخت تنقید کرتے ہیں جن کا قول ہے کہ وصیت فرض نہیں یا مال کثیر میں فرض ہے اور قلیل میں نہیں۔ یا تنگ دست اور غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت فرض ہے یا اقرباء کے لئے بلا قید فقر و اغلاس وصیت ضروری ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں، کہ حدیث مطلقاً وارد ہوئی ہے اور مال کثیر وغیرہ کی شرط اس میں مذکور نہیں۔ باقی رہا راوی حدیث کا وصیت نہ کرنا تو اس سے وصیت کا عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا ہو سکتا ہے کہ ان کے پاس قابل وصیت مال نہ ہو۔ نبی کریم کے وصیت نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے عام وصیت فرمادی تھی کہ ان کا سب مال صدقہ ہے اور یہ کہ انبیاء کا مترکہ مال صدقہ ہوتا ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں۔

«فقہا کا یہ قول کہ نبی کریم نے وصیت نہیں فرمائی اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اپنی وصیت میں سارے مال کو صدقہ کے طور پر دے دیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا ہم گروہ انبیاء کسی کو وارث نہیں بناتے جو مال ہم چھوڑ دیتے ہیں وہ صدقہ ہوا کرتا ہے۔ آپ کی یہ وصیت بلاشبہ درست ہے کیوں کہ آپ نے فرمادیا تھا کہ بعد از موت ان کا سب مال صدقہ ہوگا»

ابن حزم کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ مال کثیر ہو یا قلیل ہر حال میں وصیت فرض ہے۔ کیوں کہ نص کی عمومیت قلیل و کثیر مال میں وجوب وصیت کی منتقاضی ہے۔ فرضیت وصیت پر ابن حزم کا یہ نظر یہ مبنی ہے کہ جب کوئی شخص وصیت کئے بغیر فوت ہو جائے تو جتنا مال ہو سکے صدقہ کر دیا جائے۔ کیوں کہ وصیت ایک حتمی فریضہ ہے اور ہر حال میں واجب الادا ہے۔







صادر کرتے ہیں کہ چونکہ اس نے ظلم و تعدی سے کام لیا۔ لہذا جس رقم کی ادائیگی اس پر ضروری ہے وہ اس کے مال میں سے نکال دی جائے گی اس کی وفات کے بعد اس کے ترکہ کی تقسیم میں عدل و انصاف کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ جن لوگوں کے حقوق اس کے مال سے وابستہ ہو چکے تھے اولیاء پر ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ اگر وصیت کنندہ وصیت کر دے کہ میری موت کے بعد اس قدر مال فلاں فلاں کو دیا جائے تو اس سے دوسروں کو وصیت کرنے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی صرف اتنی بات ہے کہ وصیت ایک تہائی مال سے زیادہ میں نہیں ہونی چاہیے۔

ابن حزم مسئلہ زیر نظر میں

**اقارب کے لئے وصیت اور اس کے دلائل و براہین :-** متذکرۃ الصدراہ

کہ یہ کہ رد شنی میں کہتے ہیں کہ موصی وصیت کرنے والا پر وصیت واجب ہے۔ اگر وہ وصیت نہ کرے تو قاضی پر وصیت کرنا ضروری ہے۔ ابن حزم اس ضمن میں اقوال سلف سے بھی اپنے نظریہ کی تائید کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ بعض اسلاف کا نقطہ نگاہ ہے۔ بعد ازاں طاؤس سے یہ روایت بیان کرتے ہیں کہ ان کے والد نے فرمایا جس شخص نے نام لے کر ایک قوم کے لئے وصیت کی اور اپنے ضرورت مند اقارب کو ترک کر دیا۔ تو ان سے پھین کر وہ مال اس کے اقارب کو دیا جائے گا۔ اگر اقارب محتاج نہ ہوں۔ تو فقرا میں بانٹ دیا جائے گا۔ اسی طرح سالم بن یسار اور عطاء بن زبید سے منقول ہے کہ ان سے اس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا۔

إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلَّذِينَ

راہوں نے قرآن کریم منگوایا اور کہا کہ یہ

اقارب کے لئے ہے۔ (البقرہ - ۱۸۰)

ابن حزم اسی بات پر اکتفا نہیں کرتے کہ غیر وارث اقارب کے لئے وصیت واجب ہے ان کی تعداد جو بھی ہو بشرطیکہ تین سے کم نہ ہوں۔ بلکہ ائمہ اربعہ پر متفقہ بھی کرتے ہیں جو اقارب کے لئے وصیت کو واجب قرار نہیں دیتے۔ ائمہ اربعہ آیت کو وارث یا غیر وارث سب کے حق میں منسوخ تصور کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ احکام تو ریش کے نزول سے قبل یہ آیت معمول بہا تھی۔

ابن حزم ان الفاظ میں اس کی تردید کرتے ہیں۔

”ہم اس امر میں ائمہ کرام کی مخالفت نہیں کرتے کہ آیت وصیت کے نزول سے

قبل مرگ جسے چاہتے وصیت کر دیتے اب یہ بات یقینی طور پر بلاشبہ منسوخ قرار دی جا چکی ہے یہ آیت ناسخ و حکم ہے جو شخص بلا دلیل کسی ناسخ کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ منسوخ ہو گیا یا منسوخ ناسخ ہو گیا تو اس کا یہ قول باطل ہے اور اس نے وہ بات کسی جو اسے معلوم نہیں۔ نیز اس نے خدا پر جھوٹ باندھا۔ ایک یقینی بات کو نظر انداز کر کے ظن پر عمل کیا جو بدلیل قرآن حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں وارد ہے

تَبَيَّنَا مَا لَكُلِّ شَيْءٍ (العنقل - ۸۹) (قرآن ہر چیز کی وضاحت کرتا ہے)

ہم پورے و وثوق و اعتماد سے یہ بات کہتے ہیں کہ ناسخ کو بلا دلیل منسوخ ٹھہرانے اور منسوخ کے حکم کو رد کر دینے کی کوئی وجہ نہیں۔

اگر معاملہ برعکس ہوتا تو دین اسلام پر پردہ چلا رہتا اور ہمیں احکام خداوندی کا لہم و شعور حاصل نہ ہوتا نہ اس کے محرمات کی کچھ خبر ہوتی۔  
”وَحَاشَا لِلَّذِينَ هُمْ ذٰلِكَ بِهٖ“

یہ ہیں وصیت کے مسئلہ میں ابن حزم  
مسئلہ وصیت میں افکار ابن حزم کا خلاصہ:- کے بعض آراء! ان کا خلاصہ یہ ہے

کہ آپ مثلہ نظر میں دو اصولوں کو اساس قرار دیتے ہیں۔

اصل اول :- وصیت فیہ وارث اقارب کے لئے فرض ہے۔ وصیت کنندہ کو چاہیے کہ اتنے مال میں وصیت کر دے جس سے اس ثابت شدہ فریضہ کی تکمیل ہو جائے۔ آیت کُتِبَ عَلَيْكُمْ کی تعبیل کے پیش نظر غیر وارث اقارب کے لئے وصیت کرنا ضروری ہے۔ آیت میں اس بات پر روشنی نہیں ڈالی گئی کہ وصیت کس قدر مال میں کی جائے لہذا اسے عموم پر بلائی رکھا جائے جتنا مال اس کے لئے مناسب ہو اور جتنے اشخاص کو دینے سے اس فریضہ کی تکمیل ہو جاتی ہو ایس و ہی موزوں ہے۔

اصل دوم :- اہل اسلام کے امیر اور حاکم پر متوفی شخص کی وصیت کا نافذ کرنا ضروری ہے اگر متوفی شخص وصیت نہ کرے یا فیہ وارث اقارب کو وصیت میں نظر انداز کر دے۔ تو حاکم کو اس کو اس وصیت کی تنقیذ کر دینا چاہیے۔ اس لئے کہ جن کے حق میں وصیت کی گئی ہے ان کا حق مرحوم کے مال میں

ثابت ہو چکا ہے۔ حاکم کا فرض ہے کہ اس حق کی وصول میں ان کی مدد کرے۔ کیونکہ وہ مسلمانوں کے باہمی امور کا محافظ و نگہبان ہے اور لوگوں کے مالوں میں خدا کے فرائض کی تعین و اور ذریعہ مظالم اس کے فرائض میں داخل ہے۔ وصیت واجبہ کا ترک کرنا بھی مظالم میں سے ایک ہے لہذا عمل و انصاف کا تقاضا ہے کہ وصیت کو نافذ کیا جائے اگرچہ مرحوم اسے نافذ کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔

**وجوب وصیت کے ضمن میں موجودہ مصری قانون**۔ میں مصری قانون اپنی دو قواعد

کی روشنی میں بنا یا گیا ہے ایک شخص جب فوت ہو جائے اس کے والدین میں سے ایک بقید حیات ہو۔ تو اس کے بیٹے کے لئے وصیت واجب ہے۔ چونکہ ظاہری فقہ میں مقدار واجب کی وضاحت نہیں کی گئی۔ نہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ کن اقارب کے لئے وصیت ضروری ہے، لہذا یہ اختیار حاکم کو سونپ دیا گیا ہے۔ حکام مصر کی رائے ہے کہ وصیت اتنے مال میں ہونی چاہیے جتنا مرحوم بیٹے کا حصہ تھا۔ بشرطیکہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ نہ ہو۔ مرحوم بیٹے کی اولاد کو وصیت ان قواعد کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ جو قانون نمبر ۱۷۶ء کی دفعات ۷۶ تا ۹۷ میں مذکور ہے۔

مصری قانون کا تقابل جب اعلیٰ کے بیانات سے کیا جائے تو ایسے معلوم ہوتا ہے کہ ابن حزم کے بیان کردہ قواعد دستور کی ان دفعات کی اصل قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ کیوں کہ مقدار وصیت کی تعیین کا کام ابن حزم نے بھی حاکم یا قاضی کے سپرد کیا ہے ہم نے اپنی کتاب "شرح قانون الوصیۃ" میں اس قانون کی تشریح کر دی ہے۔

۱۔ ان دفعات کی تشریح مصنف نے بڑے پیچیدہ انداز میں کی ہے جو اردو دان طبقہ کے لئے دلچسپی کی وجہ نہیں۔ نیز مصری دستور کی ان دفعات کی تشریح غیر ضروری ہے لہذا اسے قلم زد کیا گیا۔  
(غلام احمد حریری)

## ترکہ میں محقوق خداوندی

اس باب میں تقسیم میراث کا جزوی تذکرہ کیا  
 ترکہ سے متعلقہ حقوق میں ترتیب ہے۔ جائے گا جس سے ابن حزم کے ظواہر نصوص  
 سے اخذ و احتجاج کرنے پر روشنی پڑتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ تقسیم میراث کے مسائل میں ابن حزم  
 کا مسلک قرین حق و صواب ہے۔ ہم ابن حزم اور دیگر فقہاء کا تقابلی ذکر کریں گے۔ ہم یہ سمجھتے  
 ہیں کہ اس ضمن میں فقہاء اور ابن حزم کے نظریات میں چنداں جگہ نہیں پایا جاتا۔  
 میت کے ترکہ میں جتنے حقوق وابستہ ہیں۔ ابن حزم ان پر حقوق اللہ مثلاً زکوٰۃ حج اور  
 کفارہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ یہ حقوق خداوندی قرضہ بلکہ میت کی تجہیز و تکفین سے بھی  
 مقدم ہیں۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں:-

«اگر میت نے قبیل یا کثیر مال چھوڑا ہو۔ تو نسب سے پہلے اس میں سے  
 حقوق اللہ مثلاً حج و زکوٰۃ و کفارات وغیرہ ادا کئے جائیں۔ ان کی ادائیگی کے  
 بعد جو مال بچے اس میں سے قرض خواہوں کا قرض ادا کیا جائے۔ پھر جو مال بچ رہا ہے  
 اسے میت کی تجہیز و تکفین پر خرچ کیا جائے۔ اگر تکفین کے لئے زائد مال نہ ہو تو  
 قرض خواہوں اور دیگر حاضرین پر اس کی تکفین ضروری ہے۔ اگر تکفین کے بعد کچھ مال  
 بچ رہے تو باقی ماندہ مال کے ایک تہائی میں سے میت کی وصیت پوری کی جائے۔  
 وصیت پوری کرنے کے بعد جو مال بچے گا وہ ورثاء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔»

ابن حزم کا یہ بیان اس حقیقت کو آشکار کرتا ہے کہ حقوق اللہ و حقوق العباد کے مقابل میں  
 مقدم ہیں۔ اسی طرح حقوق العباد، میت کے ذاتی حقوق مثلاً تجہیز و تکفین کے مقابلہ میں قابل

ترجیح میں پنجہیز و تکفین کے بعد وصیت نافذ کی جائے گی اور پھر ورثہ میں ورثہ کو تقسیم کیا جائے گا۔  
ابن حزم زکوٰۃ کو ترکہ سے متعلق ہر قرض پر ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”ہم نے اپنی تصنیف کے کتاب الحج اور کتاب التعلییس میں تحریر کیا ہے کہ جو شخص فوت ہو جائے اور اس سے زکوٰۃ حج عمرہ نذریا نذر قتل اور قسم کے کفارات یا دوران رمضان و حج دانستہ مجامعت کرنے کی بنا پر ادا و کفارہ میں کوتاہی سے کام لیا ہو، تو یہ تمام واجبات اس کے مترادف مال میں سے ادا کئے جائیں گے۔ حقوق خداوندی کی ادائیگی سے پیشتر قرض خواہوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ ان واجبات کی ادائیگی کے بعد جو مال بچے گا، وہ قرض خواہوں کو ملے گا۔ پھر وصیت کی وصیت پوری کی جائے گی۔ پھر باقی ماندہ مال ورثہ میں بانٹ دیا جائے گا۔“

اگر وصیت کے زمرہ میں واجب الادا ہو تو اس کے مال سے اتنا روپیہ لے کر کسی شخص کو دیا جائے گا جس سے وہ حج کر کے واپس آسکے۔

جہاں تک حقوق اللہ کا تعلق ہے اس میں سب حقوق مساوی ابن حزم کے دلائل :- ہیں۔ لہذا زکوٰۃ کو حج سے مقدم کیا جاسکتا ہے اور نہ حج کو کفارات سے، سب عبادات مساوی ہیں۔

ابن حزم حقوق خداوندی کی تقدیم کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تقسیم موارثت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :-

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُؤْضِي بِهَا أَذْكَبِينَ . (وصیت اور قرض کے بعد)  
(النساء ۱۲)

تذکرۃ الصدراہ میں تصریح کی گئی ہے کہ حقوق اللہ کو موارثت پر مقدم کیا جائے۔ نبی کریم نے فرمایا: خدا کے حقوق کو ادا کرو، کیوں کہ وہ احق بالوفاء ہیں اور اس کے قرض کا ادا کرنا مقابلتہ زیادہ ضروری ہے؛ آیت سے موارثت کے مقابلہ میں قرض کی تقدیم ثابت ہوئی۔ اور حدیث نبوی سے ثابت ہوا کہ خدا کا قرض دوسرے لوگوں کے قرض کے مقابلہ میں محقق تقدیم ہے۔

ابن حزم صرف انہی دلائل پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ صحابہ و تابعین کے فتاویٰ سے بھی دلچسپی لیتے ہیں

حضرت حن بصری اور طاؤس سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا حج اور زکوٰۃ بمنزلہ قرض ہیں۔ ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ میت کے راس المال میں سے لی جائے گی اور دیگر واجبات تمام مال میں سے صحابہ میں سے حضرت ابوہریرہ کا قول ہے کہ میت کی جانب سے حج اور نذر اور کئے جائیں۔

**اداء حقوق اللہ کے لئے وصیت کی عدم ضرورت :-** کی ادائیگی کی تاکید  
ابن حزم حقیق اللہ  
کرتے ہوئے اس بات میں فرق نہیں کرتے کہ میت نے عداوت ان واجبات کی ادائیگی کی وصیت کی یا نہیں۔ اس لئے کہ یہ فقراء کے حقوق ہیں جو مال سے متعلق ہیں۔ اگر میت سے اس ضمن میں کوئی تاہی ہوئی ہے تو اس کا رد عمل یہ ہے کہ انہیں ادا کر دیا جائے۔ لہذا میت کا وصیت کرنا ضروری نہیں۔ یہ بندوں کے قرض سے مقدم ہیں۔ کیونکہ نبی کریم نے فرمایا کہ اللہ کا قرض ادا کئے جانے کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ حدیث میں وارد شدہ "احق" کا لفظ افضل الفضل ہے جس سے حقوق اللہ کی افضلیت واضح ہوتی ہے۔ لیکن ادائیگی کے لئے ان حقوق کا جاننا ضروری ہے۔ کیونکہ ان حقوق کا علم حاصل کئے بغیر ان کی ادائیگی ممکن نہیں۔ لہذا کفار اور نذرو وغیرہ قسم کی عبادات کی ادائیگی ضروری ہے۔ جو میت نے اپنی ذات پر خود واجب کر رکھی ہوں۔

**وصیت کے مسئلہ میں احناف کا نقطہ نگاہ :-** یہ ابن حزم کا نظریہ عقائد شوافع اور  
خاندانہ کا مسلک بھی اس کے قریب  
قریب ہے۔ احناف اس کے خلاف ہیں۔ مالکیہ کا نقطہ نظر ان دونوں کے درمیان ہے۔ احناف کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ جو قرض ترکہ سے متعلق ہو۔ اس کی ادائیگی وصیت سے پہلے کی جائے۔ جہاں تک عوارض کا تعلق ہے وہ بندوں کے حقوق ہیں جو واجب الاداء ہیں اس کے برعکس حقوق خداوندی فقراء کے لئے واجب الاداء ہیں۔ اور کھیتی کی زکوٰۃ کی طرح ان کی مقدار متعین نہیں نہ لوگوں میں کسی خاص شخص کو ان کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، مثلاً کھانے یا نذیر ان کی حیثیت اس قرض کی نہیں جو بعد از وفات ترکہ سے متعلق ہو۔ وصایا اور عوارض سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ ان کو ترکہ میں سے اسی صورت ادا کیا جائے گا، جب میت نے ان کی وصیت کی ہو۔ اندریں صورت یہ وصیت کی حیثیت اختیار کر لیں گے، یعنی ان کی ادائیگی قرض کے بعد اور تقسیم

بیراث سے پہلے کی جائے گی۔ حقوقِ خداوندی ایک تہائی مال سے زیادہ میں سے اسی وقت ادا کئے جائیں گے جب ورنہ اس کی اجازت دے دیں۔ گویا ہر لحاظ سے ان کا حکم وصیت کا ہوگا اور یہ بعد از وفات اسی صورت میں واجب الادا ہوں گے۔

اگرچہ جس شخص پر بھی ان حقوق میں سے کوئی حق لازم ہو چکے وصیت کرنا ضروری ہے۔ مگر اس وجہ کی حیثیت ایک دینی فریضہ کی ہے جو صرف بندہ اور حق تعالیٰ کے درمیان ہے۔ لہذا وصیت نہ کرنے کی صورت میں قانونی اور فقہی اعتبار سے ان کی ادائیگی ضروری نہیں۔

یہ حنفیہ کی رائے ہے جو ابن حزم کے نظریہ کی ضد ہے۔ اسی لئے ابن حزم کہتے ہیں کہ حنفیہ کا قول ان کے قیاسات سے ہم آہنگ نہیں ہے، لہذا ابنی برخلاف ہے۔ ابن حزم اپنے مخالف فقہان کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں۔

”ان اقوال میں عبرت حاصل کرنے والوں کے لئے پند و موعظت کا سامان موجود ہے اور غرور و تکبر کرنے والوں کے لئے ایک نشانی ہے۔ الیترہ امام ابوحنیفہ کے قول میں بہت کم تناقض پایا جاتا ہے“

امام ابوحنیفہ کا یہ قول

**مسئلہ وصیت میں دیگر ائمہ کے مالک و مذاہب :-** جمہور فقہاء کے خلاف ہے

ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حقوقِ خداوندی ترکہ سے واجباً ہوتے ہیں اور ان کی ادائیگی وصایا اور عوارض سے قبل ضروری ہے۔ اگر میت ان کے ادا کرنے کی وصیت کر دے تو ان کی ادائیگی صرف ایک تہائی مال تک محدود نہیں۔ دوسرے وصایا ان سے متصادم نہ ہو سکیں گے کیوں کہ یہ ان کے مقابلہ میں مقدم ہیں۔ حقوقِ خداوندی کی وصیت کرنا اسی طرح ہے۔ جیسے ادا و قرض کی وصیت کہ اس کا وجوب صرف وصیت کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے بغیر بھی ضروری ہے۔ وصیت صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ ادائیگی ہو کہ ہو جائے اور وجوب کا پتہ چل جائے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص قرض کا اقرار کرے۔ اور اس کی ادائیگی کی وصیت کر دے۔ اس کے برعکس اخاف یہ کہتے ہیں کہ ترکہ سے قرض کی ادائیگی صرف وصیت کی صورت میں ہی کی جاتی ہے۔ گویا وصیت سے اثباتِ حق ہوتا ہے، صرف اس کا اظہار ہی نہیں ہوتا۔ یہی



دبہ ہے کہ فقہ حنفی میں قرض کی ادائیگی کے بعد اثبات و جوب ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ امام مالک شافعی اور احمد بن حنبل اگرچہ اس امر میں متحد الخيال ہیں کہ حقیق اللہ ترکہ میں سے واجب الادا ہے اور ان کا ترکہ سے وابستہ ہونا وصایا و موارث سے مقدم ہے۔ بائیں ہمہ اتحاد خیال امام مالک دو بائوں میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

اولے: حقوق خداوندی اس صورت میں ادا کئے جائیں گے جب میت نے خود شہادت دی ہو کہ اس نے انہیں ادا نہیں کیا۔

دوم: حقوق اللہ بندوں کے قرض سے بوقت ادائیگی متاخر ہوں گے۔

امام مالک کی رائے ہے کہ یہ حقوق اس صورت میں واجب الادا امام مالک کا زاویہ نگاہ۔ ہوں گے جب متوفی نے خود شہادت دی ہو کہ اس

نے یہ واجبات ادا نہیں کئے۔ یہ شہادت دینا صرف بتلانے کے لئے ہے وصیت کرنے کے لئے نہیں۔ ان حقوق کے واجب ہونے کے بعد ان کو اس وقت ادا کیا جائے گا جب بندوں کا قرض ادا کر دیا جائے۔ اس کی اساس فقہاء کا بیان کردہ یہ قاعدہ ہے کہ حقوق العباد ادائیگی کے زیادہ لائق ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے حقوق کو معاف بھی کر دیتے ہیں۔ مزید برآں، حقوق العباد میں دو باتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ ایک تو بندوں کے حقوق اور دوسرا خدا کا حکم کہ انہیں ادا کیجئے۔ خلاصہ کلام حقوق العباد ایسے حقوق نہیں ہیں جو ایسی دینی ترغیب سے عاری ہوں۔ جن کا مخالف گنہگار ہو جاتا ہے۔ بلکہ ان میں بندوں کے حق کے ساتھ خدا کا حکم بھی شامل ہو جاتا ہے۔ بخلاف انہیں حقوق اللہ کا تعلق صرف خدا کے حکم سے ہے اور اس!

یہ امام مالک کا مسلک، و مذہب تھا۔ شواہد کہتے ہیں امام شافعی کا طرز و مہاج۔ کہ اگر موت سے پہلے زکوٰۃ کا نصاب قائم ہونے خود ہلاک

ہو اور نہ عملاً سے ضائع کیا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ جس مال میں زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو، وہ بدستور قائم ہو تو اس صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی دوسرے تمام حقوق سے مقدم ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اس مال کا ایک جزو ہے اور متوفی اس پر قابض تھا، اس مال کا ایک حصہ غیر مفہوم ہے، جس میں فقراء و مساکین بھی حصہ دار ہیں۔ لہذا متوفی کا مال دراصل وہ ہے جو فقرا کا حق نکلانے کے بعد باقی رہے زکوٰۃ کا اس مال سے تعلق اس سے زیادہ قوی ہے جتنا کہ مرتب کا تعلق مرہونہ چیز سے ہوتا ہے۔

جس مال میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ برباد ہو گیا یا کر دیا گیا ہو تو قرض اس شخص کے ذمہ کی طرف منتقل ہو جائے گا، جس پر حق واجب ہے۔ مثلاً کفار سے یا نذریں نقد شافعی میں اس کے دو طریقے ہیں۔

وجہ اول۔ اس کی ادائیگی بندوں کے قرض سے متاخر ہوگی۔ جیسے کہ مالکیہ کا سابقہ قول اس لئے کہ افراد انسانی کے مطالبہ میں اتنی قوت پائی جاتی ہے، جو حقوقِ خداوندی میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ یہ حقوق ذمہ سے متعلق ہوتے ہیں اشیاء سے نہیں۔

وجہ ثانی۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اگر بندوں کے حقوق مطالبہ کی بنا پر قوی ہو جاتے ہیں، جس کے باعث ان کے خلاف تازنی چارہ جوئی کی جاتی ہے، تو حقوقِ خداوندی دو امور کی بنا پر قوی ہوں گے۔ (۱) حقوق اللہ کے قوی ہونے کی پہلی وجہ آنحضرتؐ کا یہ ارشاد ہے کہ اللہ کا قرض ادائیگی کے ہیئت لائق ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خدا کا قرض ادا کئے جانے کا اولین استحقاق رکھتا ہے۔

(۲) حقوقِ خداوندی کے قوی ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ان حقوق کا مطالبہ کرنا خدا کا کام ہے، مگر دراصل یہ فقراء و مساکین کے حقوق ہیں۔ اس اعتبار سے گویا یہ بھی بندوں کے حقوق میں شامل ہیں۔ اگرچہ ان کی ادائیگی کا مطالبہ ذاتِ باری تعالیٰ کرتی ہے جب ان دو امور کی اساس پر خدا کا حق قوی ہوا تو یہ بھی حقوق العباد کے مساوی ٹھہرا۔ لہذا ان میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے سے مقدم ٹوٹ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ دونوں کی حیثیت مساوی ہے۔

خباہلہ کا مسدک یہ ہے کہ حقوقِ خداوندی کو ترک کرنا وہی خباہلہ کا طریقہ فکر و نظر ہے۔ حیثیت حاصل ہے، جو لوگوں کے ان عام قرضوں کی ہوتی

ہے، جن کا تعلق کسی مبین مال سے نہیں ہوتا۔ بجز اس کے کہ وہ اصل مال موجود ہو جس کے ساتھ قرض واجب ہے، اگر ترک سے ان تمام قرضوں کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو دوسرے قرضوں کی لحاظ کرتے ہوئے ہر قرض کے لئے ایک خاص حصہ مقرر ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خباہلہ کے یہاں وہ قرض مقدم ہے جس کا تعلق ایک متعین مال سے ہو۔ اگر وہ قرض جو حقوقِ خداوندی سے متعلق ہے مطلق ہوا اور کسی خاص مال سے متعلق نہ ہو تو وہ عام قرضوں کی طرح ہوگا۔

اس بیان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حقوق خداوندی جس مال میں واجب ہیں اگر وہ موجود ہو تو یہ اس کے ساتھ وابستہ ہوں گے۔ اس صورت میں یہ عام قرض کی طرح نہ ہوں گے اور نہ ان حقوق العباد کی طرح ہوں گے جو بلا قید ہوتے ہیں۔ بلکہ اس قرض کی مانند ہوں گے جو عین ترکہ سے متعلق ہو۔ اس لئے کہ جو مال موجود ہے اس کا یہ جزو ہیں بلکہ بال فعل ترکہ کا ایک جزو ہونے کے اعتبار سے یہ اس قرض سے بھی قوی تر ہیں جو ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔

**نظریہ ابن حزم کی تشریح و توضیح**۔ یہ ائمہ کرام کے افکار و نظریات تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ان سب کے خلاف

ہیں۔ وہ حقوق اللہ کو علی الاطلاق حقوق العباد پر ترجیح دیتے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ جس مال کے ساتھ حق کا تعلق ہے وہ عند الوفاات قائم ہو یا تباہ ہو چکا ہو یا کر دیا گیا ہو اور بلاکرت مال کے باعث و جوہ اداء کا تعلق اب کسی چیز کے بجائے صرف ذمہ سے وابستہ ہو گیا ہو۔ جملہ احوال میں ابن حزم ابتداء انہی امور سے کرتے ہیں، جن میں میت سے تغافل شعاری ہوئی ہو۔ مثلاً زکوٰۃ، کفارہ، نذر اور حج وغیرہ۔ اگر مال سے ان سب کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو بقدر حصہ ترکہ سے ان کو ادا کیا جائے گا۔ ان جملہ احکام کا مبنیٰ یہ صریح حدیث ہے۔

ذَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ بِالْقَضَاءِ - خدا کا قرض ادا کئے جانے کا بہت حق

(رکھتا ہے)

ابن حزم اس حدیث کی تاویل نہیں کرتے بلکہ اس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہیں۔

ابن حزم کا مسلک و منہج مسئلہ زیر نظر میں چونکہ جمیع ائمہ سے انکار ائمہ پر نقد و نظر ہے۔ مختصراً اس لئے وہ ان کے اقوال پر نقد و تبصرہ کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور مالک کو خصوصی تنقید کی آماجگاہ بناتے ہیں۔ امام شافعی کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔ امام ابو حنیفہ پر انہوں نے امام مالک کے مقابلہ میں ہلکی تنقید کی ہے۔ کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ قیاس مطرد کی پیروی کرتے ہیں اگرچہ وہ خطا ہے۔ امام مالک کے لفظ نظر کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”جہاں تک امام مالک کے قول کا تعلق ہے وہ فساد و تناقض میں سب سے بڑھا ہوا ہے۔ آپ نے بعض فرائض کو تو بعض پر مقدم کیا ہی تھا۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ لوائل کو بھی فرائض کے مقابلہ میں ترجیح دی (یعنی یہ کہا کہ وصیت بالعتق کی

تعیل ادا زکوٰۃ سے قبل ہونی چاہیے، اور لطف یہ ہے کہ ان کے یہاں سرے سے کوئی دلیل موجود ہی نہیں اور نہ کسی نے خدا کی مخلوقات میں سے آج تک ایسی بات کہی۔

ہم ایسے تیز و تند لہجہ میں امام مالک پر تنقید کرنے اور اس کے نقل کرنے پر ابن حزم کے لئے اور خود اپنے لئے بارگاہِ ایزدی سے معافی کے خواستگار ہیں۔ ہم امام مالک کے قول کی توجیہ میں یہ بات کہتے ہیں کہ وہ مسئلہ زیر نظر میں تعلیل احکام اور ان کی غرض و غایت معلوم کرنے کے طریق پر چلتے ہیں۔ ایک شخص جب اپنے مال میں سے غلام آزاد کرنے کی وصیت کر جائے، تو اس کی موت کے بعد یہ غلام آزاد ہو جائے اور ترکہ میں کسی طرح بھی شمار نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع غلام آزاد کرنے کی ترغیب دیتے اور اس پر کوئی پابندی نہیں عائد کرتے۔ اندر میں صورت اگر امام مالک غلام آزاد کرنے کو ایک فعلی عبادت ہونے کے باوجود زکوٰۃ سے مقدم کرتے ہیں تو ان کا یہ طرز فکر روح اسلام کی ترجمانی کرتا ہے لہذا نہ تو ان کا یہ نظریہ اسلام سے بیگانہ ہے اور نہ فقہی احکام سے متصادم ہے۔

ابن حزم اپنا نقطہ نظر اور دیگر فقہاء

امام مالک پر ابن حزم کے اعتراضات :- کے نظریات بیان کرنے کے بعد یہ اعتراض وارد کرتے ہیں کہ ہمارے مسلک کی آڑ لے لگا کر کوئی شخص اپنے ورثاء کو محروم کرنا چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور وہ یوں کہہ سکتا ہے کہ میری وصیت سے دینی حقوق مثلاً زکوٰۃ، کفارہ، حج اور نہریں وغیرہ واجب الاداء ہیں۔ اس طرح اس کے وارث محروم ہو کر رہ جائیں گے۔ بلکہ میری قرض بھی ادا نہیں ہو سکے گا۔

ابن حزم اعتراض کی یوں توجیہ کرتے ہیں۔

”اگر کوئی مومن یوں کہے کہ تمہارے نظریہ پر عمل کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی شخص اپنے ورثاء کو محروم کر دے اور وہ یوں کہہ پہلے دانستہ فرائض کی ادائیگی میں قاصر رہے، عند الموت ان کی وصیت کر دے اور اپنا مال تکمیل فرائض میں صرف کرے، ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اگر وہ دانستہ ایسا کرتا ہے تو گنہگار ہوگا اور خدا کی نافرمانی اس سے ساقط نہ ہوگی۔ کیوں کہ خدا نے اس طرح اپنے احکام ضائع کرنے کا حکم نہیں دیا۔“

پھر ہم ان سے کہیں گے کہ تم نے اپنی ذات کے خلاف اس دلیل کو کیوں نہ استعمال کیا، تمہارا قول ہے کہ لوگوں کا قرض اس المال سے ادا کیا جاتا ہے۔ ہم تم سے کہیں گے کہ تمہارے قول کی بنا پر اگر کوئی شخص اپنے ورثاء کو محروم کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ بایں طور کہ دورانِ صحت ان کے قرض کا اقرار کرے جس سے اس کا سارا مال قرض کی لپیٹ میں آ جائے۔ بعد از موت اس کے مال سے اس کا قرض ادا کر دیا جائے گا اور وارث محروم رہ جائیں گے۔ ہم ان سے یہ بھی کہیں گے کہ تمہارے قول کی بنا پر حقوقِ خداوندی اور اہل صدقہ کے حقوق کا ابطال ہوتا ہے ان کے اعتراض کے فاسد ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اس کے تسلیم کرنے سے خدا کے اور فرائض کا بطلان لازم آتا ہے۔

نظریہ ابن حزم پر ایک نظر: ابن حزم نے یہ اعتراض خود ہی اپنے نظریہ پر وارد کیا تھا۔ انہوں نے اس کا جو جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ۔

اولے: جو شخص دانستہ حقوق اللہ کو ضائع کرتا ہے وہ خدا کی معصیت کا ارتکاب کرتا ہے، لہذا گنہ گار ہوگا۔ اس معصیت کاری سے اللہ ورسول کے احکام وادامر کا بے کار اور بھل ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ فرمایا گیا ہے کہ خدا کا قرض اخفی بالوقاد ہے۔

دوم: اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ پر عمل نہ کرنے سے اہل صدقات کے حقوق کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔ اگرچہ حقوقِ خداوندی کو مقدم کرنے سے کسی حد تک بعض دائروں کو قدرے نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس حقوق اللہ کو موخر کرنے کا دائمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اہل صدقات محروم ہو کر رہ جائیں گے۔ ایک حق کو دوسرے حق کے مقابلہ میں جو ترجیح بھی حاصل ہوتی ہے وہ نص کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور یہ شارع کی نص ہی کا مفہوم ہے کہ حقوق اللہ نگہداشت کا اولین استحقاق رکھتے ہیں۔

ابن حزم کے یہ دو وزن جو اب فی الجملہ مقبول ہیں، البتہ یہ جو اب بات انہوں نے اس مفروضہ کی بنا پر دیئے ہیں کہ متوفی شخص نے اپنے دینی واجبات کے ادا کرنے میں تقاضی شکاری سے کام لیا تھا۔ مگر یہاں ایک اور مروضہ کا بھی احتمال ہے اور وہ یہ کہ ہو سکتا ہے اس نے

قرض خواہوں کو نیک پہنچانے کے لئے اپنے دینی واجبات کے ادا کرنے میں کوتاہی کی ہو، کہ قرض خواہ قرض وصول نہ کر سکیں۔ یا اس کا مقصد و زناء کو دوق کرنا ہو کہ وہ دو ہتائی ترکہ میں سے اپنے حقوق نہ لے سکیں۔ اس فرضیت کی بنا پر ابن حزم کے دونوں جواب درست نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ دینی واجبات سے تغافل شفاعری گناہ کی موجب نہیں۔ بلکہ بندوں کے دنیوی حقوق ضائع کرنا گناہ کا باعث ہے۔ مزید برآں خدا کا حق قبل ازیں پورا کیا جا چکا ہے۔ لہذا حقوق اللہ اور حقوق العباد کے درمیان کوئی تغافل نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ خدا کا حق ادا کیا جا چکا ہے اور بندہ سے کے حق کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ابن حزم کی عقل و منطق کے مطابق اس فقرہ کا جواب یہ ہے کہ یہ سدا الذرائع کے قاعدہ پر مبنی ہے جسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ وہ صرف نص سے احتیاج کرتے ہیں یا اس اجماع سے جو مبنی بر لصوص ہو۔ ابن حزم کے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ حقوق خداوندی ترکہ میں قرض خواہوں اصحاب و صایا اور و زناء کے حقوق سے مقدم ہوں گے۔

## وَرثَاءِ میں ترکہ کی تقسیم

علماء کے یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ فقہاء ذوی الارحام کی عدم توریت :- کے مابین میراث کے مسائل میں صرف جُزئی اختلاف پایا جاتا ہے۔ البتہ شیعہ امامیہ اہل سنت سے جوہری و بنیادی اختلاف لکھتے ہیں۔ شیعہ امامیہ میت کی اولاد کی موجودگی میں اس کے بھائیوں اور چچوں کو وارث قرار نہیں دیتے۔ اگرچہ میت کے فروع ذوی الارحام میں سے ہوں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تقسیم میراث میں ابن حزم نے چند جوہری مسائل میں فقہائے اربعہ سے اختلاف کیا ہے۔ بعض مسائل میں انہوں نے فقہائے اربعہ سے وہ اقوال لے لئے جو قیاس سے خالی مگر ظواہر نصوص سے ہم آہنگ تھے۔ آپ شوافع اور مالکیہ کی طرح ذوی الارحام کو وارث تصور نہیں کرتے۔ متقدمین مالکیہ اور شافعیہ ان کی توریت کے قائل نہیں، مگر چوتھی صدی ہجری میں متاخرین نے فساد بیت المال کی وجہ سے مجبوراً ذوی الارحام کی توریت کا نظریہ اختیار کیا۔ اور اس ضمن میں امام ابوحنیفہ اور احمد کی پیروی اختیار کی جو ذوی الارحام کو وارث ٹھہراتے ہیں :-

اسی طرح ابن حزم امام شافعی کی طرح رد کے بھی قائل نہیں۔ کیوں کہ امام شافعی کی رائے میں یہ زیادت علی النقص ہے اس لئے کہ قرآن کریم بیٹی کو نصف دلاتا ہے۔ اگر رد کی بنا پر بیٹی نصف لے لے تو یہ زیادت علی النقص ہوگی۔ ابن حزم نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ یہ نصوص سے میل کھاتا ہے۔ اور وہ کوئی ایسا حکم صادر نہیں کرتے جو نصوص میں مذکور نہ ہو۔

ابن حزم اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے ہمنوا ہیں کہ وہ داہن بھائیوں کو حصہ لینے سے روک دیتا ہے۔ کیوں کہ باپ کی عدم موجودگی میں امام ابوحنیفہ داہن کو بمنزلہ والد تصور کرتے ہیں۔



**اختلافی مسائل :-** توریث میں دوسرے ائمہ کے ساتھ متفق ہیں۔ مگر مختلف مسائل میں ان سے اختلاف بھی رکھتے ہیں۔ ہم اختلافی مسائل میں سے صرف چار کا انتخاب کرتے ہیں۔ جن کو ہم بحالِ اخصصار بیان کریں گے۔ اور طوالت سے امکانی حد تک اجتناب کریں گے وہ متنازعہ مسائل یہ ہیں :-

(۱) مسئلہ غزاویہ

(۲) دادی کی میراث۔

(۳) مسئلہ عولیٰ

(۴) اقارب اور تینائی کو عطیہ دینے کا وجوب۔

پر وارث اپنے حصہ میں سے حسبِ مرضی جو چاہے ان کو دے دے۔

**مسئلہ غزاویہ :-** اس امر پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب زوجهین میں سے ایک اور والد نہ ہو، اولاد بھی موجود نہ ہو تو اندر میں صورتِ خاندانہ بیوی میں سے جو موجود ہو گا وہ اپنا حصہ لے گا۔ اس کے بعد جو باقی بچے گا والدہ اس کا ایک تہائی لے گی اور باقی والد لے گا۔ اس مسئلہ میں فقہاء کا اعتماد تین امور پر ہے۔

(۱) فتاویٰ صحابہ

(۲) اگر والدہ سارے ترکہ کا ایک تہائی لے لے تو وہ خاندانہ کی موجودگی کی صورت میں باپ سے زیادہ حصہ لے گی۔ کیونکہ والد باقی ماندہ سارا مال لے گا۔ خاندانہ نصعت لے گا اور ماں ایک تہائی لے گی۔ لہذا والد کا حصہ والدہ سے نصعت ہو گا۔ حالانکہ احکام میراث میں ایسا کبھی نہیں دیکھا گیا کہ مرد و عورت ایک ہی درجہ میں ہوں اور عورت مرد سے دگن لے رہی ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :-

«فَاتِّسْمِ يَكُونُ لَهُ وَاكْفٌ وَرِثَةٌ» (اگر میت کی اولاد نہ ہو اور والدین اس کا ورثہ لے رہے ہوں تو اس کی والدہ کو ایک تہائی ورثہ ملے گا) (النساء - ۱۱)

اس آیت کے یہ میں مرد و عورت کے حصص کی تیسری گنتی ہے۔ ماں کے لئے ایک ٹکٹ مقرر کیا گیا اور باپ کے لئے دو ٹکٹ اس تحدید کا تقاضا ہے کہ بہن بھائیوں اور اولاد کے نہ ہونے کی صورت میں والدہ والد سے نصعت حصہ لے گی۔ اس مسئلہ کو شہرت کی بنا پر غزاویہ کہتے ہیں۔

یہ ائمہ اربعہ کا زاویہ نگاہ تھا۔ ابن حزم

مسئلہ غزادیہ میں ابن حزم کا نقطہ نگاہ :- ظواہر نصوص سے استدلال کرتے اور والدہ کو سارے ترکہ کا ثلث دلاتے ہیں۔ خواہ کسی صورت میں یہ والد کے حصہ سے بھی بڑھ جائے وہ ظواہر نصوص سے احتجاج کرتے ہیں اور علیٰ کو نہیں دیکھتے۔ فرماتے ہیں۔

«اگر میت نے خاندان اور والدین چھوڑنے ہوں یا ایک عورت فوت ہو جائے اور اس کا خاندان اور والدین زندہ ہوں، تو خاندان کو نصف ملے گا۔ زوجہ کو چوتھائی اور ماں کو تمام ترکہ کا ایک تہائی اور بیٹے سے ایک تہائی اور بہن کا پانچواں یعنی جو باقی بچ رہے اور وہ  $\frac{5}{11}$  ہے»

حضرت عبداللہ بن عباس حضرت علی اور معاذ بن جبل سے یہی روایت منقول ہے ابن حزم اس آیت سے احتجاج کرتے ہیں: «وَرِثَةُ أَبَوَاكَ إِذَا مَلَكَتِ الْوَالِدَةُ» نص کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ والدہ کو ثلث ملے گا۔ ابن حزم اس نص کو تحت تصور کرتے ہیں۔ جب کہ ائمہ اربعہ اس سے احتجاج نہیں کرتے۔ ائمہ اربعہ یہ کہتے ہیں کہ والدہ کے ثلث لینے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ والد سے دگنا لے گی۔ ابن حزم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرماتے ہیں۔

«نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کا قول حجت نہیں۔ والدہ کے والد سے زیادہ حصہ لینے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ نبی کریم سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت سے سوال کیا کہ کون حسن سلوک کا زیادہ مستحق رکھتا ہے؟ آپ نے فرمایا تیری ماں، اس نے کہا پھر کون؟ آپ نے فرمایا تیری ماں! اس نے پھر پوچھا اور کون؟ آپ نے فرمایا تیری ماں۔ اس نے پوچھی مرتبہ کہا پھر کون؟ آپ نے فرمایا تیرا باپ۔ اس حدیث میں نبی کریم نے والدہ کو والد کے مقابلہ میں ترجیح دی اور زیادہ حسن سلوک کی نصیحت فرمائی ہمارا اور دیگر فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ جنتیت

کی اولاد موجود ہونے والی والدہ اور والدہ تقسیم میراث میں مساوی ہوں گے۔

قرآن میں فرمایا  
 ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنَسَبِهِمْ لَكُمْ يَتِيمُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ نَسَبِهِمْ لَكُمْ يَتِيمُونَ﴾  
 (النساء - ۱۱)

جب نص سے ثابت ہوتا ہو کہ والدہ زیادہ حصہ لے تو فقہاء کیوں کر روک سکتے ہیں

دادی کی میراث :- اس مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ دادی پلے سے زیادہ ورثہ نہیں پائے گی اور اگر دادیاں متعدد ہوں تو وہ سب پلے میں شریک ہوں گی اور اگر ایک ہو تو وہ تنہا حصہ لے گی، مسئلہ زیر نظر میں فقہاء کا اعتماد میزہ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث پر ہے کہ انہوں نے دادی کو چھٹا حصہ دیا، حضرت عمر اور متعدد صحابہ بھی یہ کہتے ہیں کہ ایک سے زیادہ دادیاں پلے میں شریک ہوں گی۔

یہ اثر اربعہ کا نقطہ نظر ہے جس میں وہ سب یک زبان ہیں۔ ابن حزم اس کے خلاف ہیں، جب والدہ بقیہ حیات نہ ہو تو ابن حزم دادی کو والدہ قرار دیتے اور اسے اسی طرح وارث تصور کرتے ہیں جیسے دادی کی عدم موجودگی کے وقت ماں کو وارث ٹھہراتے ہیں۔ جب اولاد یا بھائی وارث ہوں تو ابن حزم اسے چھٹا حصہ دلاتے ہیں، بھائی بہنوں اور اولاد کی عدم موجودگی کی صورت میں اسے ترکہ کا ایک تہائی ملے گا۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں :-

”جب میت کی ماں نہ ہو تو دادی کو وہاں ایک تہائی حصہ ملے گا۔ جہاں ماں کو پلے ملتا ہے وہاں دادی کو بھی یہی ملے گا۔ بشرطیکہ میت کی ماں نہ ہو۔ جب میت کا باپ یعنی دادی کا بیٹا زندہ ہو تو دادی اسی طرح وارث ہوگی جیسے اس کی دفات کی صورت میں۔ جب ماں یا کوئی زیادہ قریبی دادی نہ ہو تو ہر جہہ وارث ہوگی۔ اگر دادیاں درجہ میں مساوی ہوں تو میراث مذکور میں باہم شریک ہوں گی۔“

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم ماں کی عدم موجودگی کی صورت میں ہی دادی کو وارث قرار نہیں دیتے۔ بلکہ تمام صورتوں میں اسے ماں کی طرح سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ میت کا باپ بھی ابن حزم کے نزدیک اسے وارث ہوتے سے مانع نہیں، حالانکہ اسی کی بنا پر وہ ورثہ پا رہی ہے۔ اگر میت کا باپ اور ماں باپ اور خاوند موجود ہوں تو بیوی نصت لے گی۔ باپ کی ماں سارے ترکہ کا ثلث لے گی اور باپ باقی ماندہ یعنی ۲/۳ یعنی ماں سے نصت لے گا اگر میت سے والدہ کا تعلق اسی کے توسط سے ہے۔

ابن حزم اتباعِ نصوص کے زعم میں اس قاعدہ کی پروا نہیں کرتے کہ جس شخص کا تعلق میت سے کسی وارث کے ذریعے ہو تو اس وارث کی موجودگی میں وہ ورثہ نہیں پاسکتا۔ میراث کو میراث سے روکنے والی صرف ماں ہے۔ ابن حزم نے یہ نظریہ اس لئے اختیار کیا کہ جو نصوص ماں کی تو ریش کے بارے میں وارد ہوئی ہیں ان سب کا اطلاق دادی پر ہوتا ہے اس کے دلائل ذکر کرتے ہوئے ابن حزم فرماتے ہیں۔

اس کی دلیل یہ آیت ہے۔

فَلِدًا وَآلَةَ الثَّلَاثِ (النساء-۱۱) «اس کی ماں کے لئے ایک تہائی ہے»  
نیز فرمایا۔

كَمَا أَخْرَجَ أَبُو بَكْرٍ مِّنَ الْجَنَّةِ (الاعراف-۶۷)  
جس طرح تمہارے والدین کو جنت سے نکالا

اس آیت میں حضرت آدم اور حوا کو والدین کہا گیا ہے۔ یہ قرآن کی نص ہے۔ بعض لوگوں نے یہاں دروغ گوئی کی جہارت کی ہے اور اس بات پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے کہ وادی کو پلے ملنے یہ عظیم جہارت ہے۔ پھر ابن عباس کی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ ماں کی عدم موجودگی کی صورت میں دادی بمنزلہ والدہ ہوتی ہے بلکہ

اہل فرائض کی اصطلاح میں عَزْل کے معنی یہ ہیں کہ حصص کی تعداد اصل مسئلہ سے بڑھ جائے  
عَزْل ۱- اور وہ یوں کہ اصحاب فرائض چند حصص کے مستحق ہوں جن کا مجموعہ عدد صحیح سے بڑھ جاتا ہو۔ مثلاً ایک عورت فوت ہو جائے اور اس کے بعد اس کا خاوند حقیقی بہن اور والدہ موجود ہوں

لے حوالہ مذکور۔

اندریں صورتِ خاوندِ منقح قرآنی نصف لے گا۔ حقیقی بہن بھی نصف کی حقدار ہرگی اور ماں ہرگز مال کا حصہ لے گی۔ بلاشبہ  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{4}$  کا مجموعہ ایک صحیح عدد سے زائد ہے۔ اس صورت میں اصل مسئلہ ۶ کے عدد سے بنتا ہے اس میں سے ۳ خاوند لے گا۔ بہن بھی تین لے گی۔ ماں دو لے گی۔ ان کا مجموعہ  $(۳+۳+۲=۸)$  آٹھ ہو جائے گا۔ اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ وراثہ کے حصص اصل مسئلہ یعنی ۶ سے بڑھ گئے۔ اسی کو عول کہتے ہیں۔ اندر میں مسئلہ ائمہ اربعہ کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ وراثہ اپنا اپنا حصہ پورا نہیں لیں گے۔ بلکہ اس اضافہ کے حساب سے ان کے حصہ میں کمی کر دی جائے گی۔ نقصان میں تمام وراثہ کو شریک کرنے کے لئے ائمہ نے عول کے طریقہ کا استخراج کیا۔ صورت مذکورہ میں اصل مسئلہ ۶ سے بنتا تھا۔ اب بصورتِ عول ترکہ ۸ حصص کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر ترکہ ۷۲ روپیہ ہو تو وہ ۶ حصص کے بجائے ۸ حصص کی بنا پر تقسیم کیا جائے گا۔ اس میں سے خاوند کو  $۹ \times ۳ = ۲۷$  ماں کو  $۹ \times ۲ = ۱۸$  اور بہن کو  $۹ \times ۳ = ۲۷$  ملیں گے۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس اضافہ کے لحاظ سے ہر وارث کا حصہ کم کر دیا گیا ہے اور کسی وارث کو بھی نقصان پہنچا نہ اس کے حصہ سے زیادہ ملا۔

یہ ائمہ اربعہ کی رائے تھی۔ اس صورت میں جب کہ وراثہ مسئلہ عول اور ابنِ حزم کے حصص صورتِ مسئلہ سے بڑھ جائیں یعنی وہ کسریں جو اصحابِ الفردوس کے حصص پر دلالت کرتی ہوں ایک عدد صحیح سے بڑھ جائیں۔ ایک لحاظ سے اس کی اساس اقوال صحابہ پر رکھی گئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک صاحبِ حق کے مقابل میں تریح دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ مفاضلہ کسی نص سے ثابت ہوتا ہے نہ قیاس سے۔ ایک صاحبِ حق کو اگر زیادہ دے دیا جائے تو دوسرے کو کم دینے کی کوئی دلیل نہ ہوگی۔ لہذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ سب اصحابِ فرائض کو اس اضافہ کے پیش نظر کم حصہ دیا جائے۔ بخلاف ازہی ابنِ حزم عول کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور اسے بے بنیاد قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”تقسیم میراث میں عول نہیں ہے۔ حضرت ابنِ عباس فرماتے ہیں تقسیم میراث میں عول کی کوئی دلیل نہیں۔ عقبہ بن مسعود فرماتے ہیں جس ذاتِ خداوندی نے دادی علاج کی ریت کے ذرات تک گن رکھے ہیں۔ اس نے مال میں  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{4}$  کو گن کر

کردیا۔ اس نے تو صرف یونہی کیلئے کہ دو نصف ہوں گے جن سے مل کر ایک عدد کامل بنتا ہے یا تین ثلث یا چار رُبع، زن سے بھی پورا ایک عدد بن جاتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ عدد صحیح دو نصف اور ایک ثلث ہو۔ لہذا ایک عدد صحیح دو نصف یا تین ثلث یا چار رُبع ہو گا، اور دو ثلث اور دو نصف نہیں ہو سکتا۔

ابن عباس کا مقصد اس سے یہ واضح کرنا ہے کہ جس ذاتِ مذادندی نے فرائض کو تقسیم کیا وہ اس بات سے آگاہ ہے کہ ایک عدد دو نصف تین ثلث اور چار رُبع سے زائد نہیں ہو سکتا۔ جب اس نے فرائض کو مشروع کیا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ اصحابِ فرائض تین ہوں، بنا بریں ابن عباس بعض اصحابِ فروع کو ساقط کر دیتے یا ان کے حصہ کو کم کر دیتے ہیں تاکہ ان کے حصہ جات عدد صحیح سے بڑھ نہ جائیں۔

متذکرۃ الصدر بیان اس بات کا شاہد عدل ہے کہ

**ابن حزم کے دلائل :-** ابن حزم حضرت ابن عباس کے قول سے احتجاج کرتے ہیں، ابن عباس کا یہ قول دو امور پر مبنی ہے۔

اول :- امر اول یہ ہے کہ بعض فرائض دوسروں کے مقابلہ میں اقویٰ ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض فرائض کو ساقط کر سکتے ہیں اور بعض کو نہیں۔ بلاشبہ قابلِ سقوط فرائض کے مقابلہ میں غیر قابلِ سقوط قابلِ ترجیح ہوں گے۔ کیونکہ یہ اپنی قوت کی وجہ ہی سے ثابت ہے ہیں۔ بنا بریں جس امر پر عمل کی بنیاد رکھی گئی تھی، وہ دھڑام سے گر جاتی ہے۔ عول کا بنی یہ تھا کہ فرائض مساوی ہیں۔ لہذا یہ معلوم نہیں کہ کسے کم کیا جائے اور کسے باقی رکھا جائے۔

دوم :- دوسری بات یہ ہے کہ زیادتِ فرائض کو عصبات کی حالت پر قیاس کیا جائے۔ عصبہ بائیز ہونے کی صورت میں صاحبِ فرض عورت اس حصہ سے کم لے گی، جب کہ وہ شخص موجود نہ ہوتا جو اسے عصبہ بنا رہا ہے۔ جن مسائل میں فرائض کے درمیان تعارض پیدا ہوتا ہے، اگر بعض اصحابِ فروع پر ان اتداب کا اضافہ کر دیا جائے جو اس کی وجہ سے عصبہ بن جاتے ہیں، تو کوئی نزاع بالکل ماتی ہی نہیں رہتا۔ مثلاً میت کے در ثا رجب والدہ خاوند اور حقیقی بہنیں ہوں، اگر اس مسئلہ میں حقیقی بھائی کو بھی شامل کر دیا جائے، تو فرائض میں کوئی نزاع باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اندریں صورت والدہ پُسنے گی۔ خاوند نصف اور حقیقی بہن بھائی باقی ماندہ مال۔ بنا بر استقراء معلوم ہوتا ہے، کہ جس مسئلہ میں بھی حصص بڑھ جائیں وہاں کوئی ایسا صاحبِ فرض

ضرور ہو گا۔ جو عصبہ بالیغین سکے گا۔ بنا بریں اسے یوں فرض کیا جائے گا۔ جیسے کوئی اور صاحب حق موجود ہو۔ چنانچہ وہ صاحب فرض جو فرائض میں تصادم پیدا ہونے کے وقت کسی کو عصبہ بنا سکتا ہے، جو باقی ماندہ مال ہو گا وہ لے لے گا۔ اگر مال باقی نہ بچا ہو تو اسے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ ابن عباس ہر اس صاحب فرض کا حصہ ساقط کر

مسئلہ عول اور حضرت ابن عباس :- دیتے ہیں جس کا عصبہ ہونا ممکن ہو۔ وہ اسے عصبہ

فرض کرتے ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ فرائض کے متصادم ہونے کے وقت وہ باقی ماندہ مال لے گا۔ زخرین اوس نے جب ابن عباس سے پوچھا کہ عول کے مسئلہ کو سب سے پہلے کس نے ایجاد کیا تو انہوں نے اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا۔ حضرت عمر بن خطاب نے۔ آپ کے عہد میں جب وراثت کے حصص مل جل گئے اور ایک دوسرے سے ٹکرانے لگے۔ آپ بڑے متقی آدمی تھے، فرمانے لگے میں نہیں جانتا کسے مقدم کروں اور کسے مؤخر۔ میرے نزدیک کھلی کھلی بات یہ ہے کہ میں یہ مال تمہارے حصص کے مطابق تقسیم کروں اور اس میں عول کو داخل کروں۔ ابن عباس نے فرمایا اگر حضرت عمران اہل فرائض کو مقدم کرتے جنہیں خدا نے مقدم کیا ہے، تو عول کی ضرورت پیش نہ آتی۔ زخرین نے پوچھا خدا نے کسے مقدم کیا ہے؟ ابن عباس نے کہا۔ خدا نے جس فریضہ کو بھی ساقط کیا ہے اسے اور فریضہ دے دیا ہے یہ تو مقدم ہوا۔ اور مؤخر وہ حصہ ہے کہ جب وہ ادا نہ کیا جائے اور اپنی جگہ سے زائل ہو جائے تو اسے وہی ملے گا جو باقی بچا ہے۔

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ابن عباس کی رائے میں جب فرائض متصادم ہوں اور ان میں کچھ ایسے لوگ بھی ہوں جو عصبہ بالیغین سکتے ہوں تو انہیں ساقط کر دیا جائے گا اور وہ باقی ماندہ مال لیں گے۔ بشرطیکہ کوئی شخص انہیں عصبہ بنا دے۔ ابن شہاب زہری نے بھی اس کی تائید کی ہے۔

فرماتے ہیں۔

”اگر یہ بات نہ ہوتی کہ ابن عباس سے پہلے ایک امام عادل و حضرت عمرؓ گذر چکے تھے۔ انہوں نے اپنا حکم جاری کر دیا تھا اور آپ بڑے متقی بھی تھے۔ تو ابن عباس سے دو صاحب علم کبھی اختلاف نہ کرتے“



قول ابن عباس کی تریح کے اُباب ووجہ :- عباس کی رائے پر عمل کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ انہوں نے کس چیز پر اعتماد کیا؟ کی نص پر یا اجاب پر؟ ابن حزم کے نزدیک دلیل صرف نص ہوتی ہے، قول صحابی ان کے یہاں حجت نہیں۔ پھر اس کا کیا جواز کہ انہوں نے حضرت عمرؓ ایسے امام کے مسلک کے خلاف ابن عباس کے نظریہ پر عمل کیا؟

ابن حزم خود قول ابن عباس کی وجہ تریح ذکر کرتے ہیں۔

”ہر عقل مند شخص اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میراث میں ان حصص کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا جن کو مال نہ سما سکتا ہو۔ ہمارے پاس تین زبردست دلائل موجود ہیں جن سے حضرت ابن عباس کے قول کی صحت معلوم ہوتی ہے۔

اول :- دلیل اول ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں کہ جو اقارب اپنے حصص سے کبھی محروم نہیں کئے جاتے ان رشتہ داروں سے مقدم ہوں گے۔ جو اپنے حصص سے محروم ہو کر بعض اوقات صرف بچا کھچا مال لیتے ہیں۔

دوم :- عقل انسانی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جو اقارب ہر حال میں وارث بنتے ہیں اور جب وہ ادریت اُدا دوا لیا ہی دین پر ہوں تو کوئی رشتہ دار ان کو ورثہ پانے سے روک نہیں سکتا۔ ایسے ورثان اصحاب القروض کے مقابلہ میں مقدم ہوں گے، جو کبھی ورثہ پاتے اور کبھی نہیں پاتے۔ اس لئے کہ جو رشتہ دار ہر حال میں وارث ہوتا ہوا سے ورثہ سے محروم کرنا ناروا ہے۔ بخلاف ازیں جو رشتہ دار کبھی وارث ہوتا اور کبھی نہیں ہوتا عقل و براہمت کا تقاضا ہے کہ وہ دوسروں کے بعد وارث ہوگا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ والدین اور زوجهیں ہر حال میں وارث ہوتے ہیں اس کے مقابلہ میں بہنیں کبھی وارث ہوتی ہیں کبھی نہیں ہوتیں۔ اسی طرح بیٹیاں گاہے دوسروں کے بعد وارث ہوتی ہیں

سوم :- محبت قول ابن عباس کی تیسری دلیل یہ ہے کہ ہم مذکورہ اقارب کے بارے میں غور و فکر سے کام لیں گے۔ اگر معلوم ہوا کہ مال میں تمام حصص ادا کرنے کی گنجائش موجود ہے تو ہمیں یقین حاصل ہو جائے گا کہ خداوند تعالیٰ نے انہیں ورثہ دلانا چاہا ہے اور اگر مال میں اتنی وسعت نہ ہوتی تو ہم سب رشتہ داروں پر ایک ایک کر کے غور کریں گے

جس کے متعلق ہمیں معلوم ہو گا کہ تمام اہل اسلام قطعی طور پر اس کو حصہ نہ دلانے پر متفق ہیں تو ہمیں یقین ہو جائے گا کہ قرآن میں اس کا حصہ مذکور ہی نہیں۔ اندریں صورت ہم اسے وہی کچھ دیں گے جس پر اتفاق ہو چکا ہو۔ اگر کسی چیز پر بھی اتفاق نہ ہوا ہو ہم اسے کچھ بھی نہیں دیں گے۔ کیوں کہ اس بات کی صحت ثابت ہو چکی ہے کہ نصوص قرآینہ میں اس کا حصہ مذکور نہیں۔

جس رشتہ دار کے بارے میں اہل اسلام کے یہاں اختلاف ہو۔ ایک فریق کہتا ہو کہ اسے وہی ملے گا جو قرآن میں مذکور ہے۔ دوسرے کا خیال ہے کہ قرآن میں مقرر کردہ حصہ میں سے کچھ حصہ اسے ملے گا تو اس کے بارے میں نصوص قرآنی کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا۔ جو شخص نصوص کی خلاف ورزی کرتا ہو اس کا قول ناقابل التفات ہو گا کیونکہ وہ اپنے دعویٰ کے اثبات میں دلیل پیش کرنے سے قاصر رہا۔ یہ ہے مسئلہ کی پوری پوری وضاحت و صراحت۔ ان تفصیلات سے کوئی مسئلہ بھی خارج نہیں رہا۔

مسئلہ زیر تبصرہ پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے سے قاری پر یہ

قرنل ابن حزم پر نقد و نظر۔ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ ابن حزم اس مسئلہ میں بھی اپنے مسلک و مذہب کی حدود و قیود سے باہر نہیں نکلتے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ نص اجماع اور دلیل کی بیروی کرتے ہیں۔ چونکہ مسئلہ زیر بحث میں نہ کوئی نص ہے نہ اجماع اور نہ وہ جسے ابن حزم دلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں، لہذا وہ قیاس کرتے ہیں۔ ان کی توجیہات اقرب الی القیاس ہیں۔ وہ ان اصحاب الفروض کے حال کو جن کے فرائض نصوص میں مذکور ہیں اس حالت پر قیاس کرتے ہیں جب ان کے ساتھ کوئی عصبہ بھی ہو اور اسے باقی ماندہ مال دیتے ہیں۔ جیسا کہ عصبہ ہونے کی صورت میں اسے باقی ماندہ مال دیا جاتا ہے۔ یہ بعینہ قیاس ہے مگر اپنے عقل پر نہیں کیوں کہ یہ قیاس مع النص ہے جس سے حضرت عمرؓ جیسے متقی شخص نے احتراز کیا تھا اور ان کا ورع و تقویٰ قیاس سے خیر ازدا جتنا بکا موجب ہوا۔

بظاہر یونہی معلوم دیتا ہے، مگر ابن حزم جس بعید از قیاس بات کی نفی کرتے ہیں اسے خود اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ دونوں سابقاً ذکر کردہ وجوہات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ عقل اس بات

کا اتفاقاً کرتی ہے کہ جس وارث کے حصہ کو کبھی کم نہ کیا جاتا ہو، وہ ان اقارب کے مقابل میں قابل ترمیم ہے جو باقی ماندہ مال لینے ہیں۔ عقل انسانی اس امر کی بھی تقاضی ہے کہ جس وارث کو کبھی وراثت سے محروم نہ کیا جاتا ہو وہ کبھی کبھی ورثہ پانے والے اقارب سے مقدم ہے۔ ابن حزم اسے عقلی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ نصوص کے الفاظ کو بھی عقلی ضروریات کی روشنی میں سمجھا جاتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن حزم اس مسئلہ میں بھی اپنے طرز و انداز پر گامزن ہیں یہ ان کی اصطلاح میں **أصل ما تیشك** کے نام سے موسوم ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اصحاب الفروض میں تصادم پیدا ہو جائے جیسا کہ سابقاً ذکر کردہ صورت میں جب وراثت میں خاوند ماں اور حقیقی بہنیں ہوں۔ اندر میں صورت بہن کے بارے میں اہل اسلام کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اسے بنا پر عدل اٹھ حصص میں سے تین دلاتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ نصف اور ثلث کے بعد پلہ بچتا ہے اور وہی اس کو ملے گا یہ ابن عباس کا نظریہ ہے۔ لہذا بہن کو اقل ما قبل کے قاعدہ کے تحت جملہ اقوال میں سے جو کم حصہ ہے وہ ملے گا۔ کیوں کہ اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ خاوند کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ آٹھ میں سے تین لے گا ابن عباس کا قول ہے کہ چھ میں سے تین لے گا۔ لہذا اسے بھی جملہ اقوال میں سے کم ملے گا کیوں کہ وہ محل اجماع ہے۔

ابن حزم اس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ چونکہ خاوند کا حصہ قرآن میں نصف بیان کیا گیا ہے جو قابل سقوط نہیں۔ لہذا دیگر اقوال ناقابل التفات ہوں گے۔ اگر کہا جائے کہ قرآن میں تو بہن کا حصہ بھی نصف بتلایا گیا ہے لہذا اس کے پھوڑ دینے سے نص قرآنی کا ترک کرنا لازم آتا ہے ابن حزم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے بعض صورتوں میں بہن کے حصہ کو ساقط کر دیا ہے۔ لہذا دوسرے اقارب اس سے مقدم ہوں گے۔ بنا بریں قول ابن عباس پر عمل کرنا پڑے گا کہ زوجین اور ماں کے فرائض دوسروں کی نسبت اقویٰ ہیں۔

حق بات یہ ہے کہ ابن حزم نے اگرچہ حضرت ابن عباس کے خلاصہ مباحث **سابقہ**۔ قول پر عمل کیا ہے تاہم ان کا اٹھ نظریہ ہے کہ ان کے نظریہ کی صحت نصوص سے ثابت ہو جائے۔ مگر نصوص سے ابن عباس کے قول کی اتنی سی تائید ہوتی ہے جتنی حضرت عمر کے ارشاد کی جہنوں نے غول کے نظریہ پر عمل کیا اور جمہور اہل اسلام نے آپ کی بات کی پیروی کی۔ قرآن کریم نے آیات محکمہ میں فرمایا ہے، کہ خاوند کو نصف، ماں کو ثلث اور بہن کو

نصف ملے گا۔ اتباع نص کا تقاضا ہے کہ مذکورہ حصص ان اقارب کو دئے جائیں۔ ہم اس ضمن میں ابن حزم اور ان کے پیش رو حضرت ابن عباس کے ارشاد سے اظہار اتفاق کرتے ہیں کہ خدانے عظیم و جبر نے یہ حصص مقرر فرمائے۔ انہیں بخوبی علم تھا کہ ایسے حالات رونما ہوں گے جبکہ یہ فرض باہم متعارض ہوں گے۔ اس کی گرہ کشائی کے لئے علماء کے یہاں ایسے طرز عمل پائے جاتے ہیں جن میں کوئی ایک طریقہ بھی دوسرے کے مقابلہ میں راجح نہیں ہے۔

۱۔ ایک طریقہ کا یہ ہے کہ سب اصحاب فرائض کو ان کے حصص کے اضافہ کے پیش نظر ہر ایک کے حصہ کو کم کر دیا جائے یہ طرز عمل حضرت نے اپنے ورع و تقویٰ کے پیش نظر اختیار کیا۔

۲۔ دوسرا طریقہ کا یہ ہے کہ بعض اصحاب فرض کو بعض سے مقدم کیا جائے۔ ان کی تقدیم و لائل قاطعہ کی روشنی میں ہونی چاہئے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اقارب کو ورثہ سے محروم ہونا پڑتا ہے حالانکہ طائرانہ نظر میں ان کا مستحق ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جہاں تک بلادلیل بنا برتن بعض اقارب کو مقدم کرنے کا تعلق ہے اس کے متعلق بارہا ابن حزم یہ فتاویٰ سنا چکے ہیں کہ اِنَّ الْمَلَائِكَةَ كَتَبَتْ الْحَدِيثَ لِئَلَّا يَافِيَ نَارًا وَابِئْسَ مَا يَخْتَالُ ہے کہ ابن حزم جن وجوہات کی بنا پر بعض اقارب کو بعض سے مقدم کرتے ہیں ان کی حیثیت بھی ظن سے زیادہ نہیں۔ یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ کسی قطعی دلیل کے بغیر بعض اقارب کو ورثہ سے محروم کر دیا جائے۔

بہر کیف فریقین کو اصحاب الفروض کے حصہ جات میں کمی کرنا پڑی۔ ابن عباس بعض کے حصہ کو کم کرتے اور بعض کو بکستور رہنے دیتے ہیں۔ ان کے قول کے پیش نظر اکثر فرضوں معمول بہا ٹھہرتی ہیں اور بعض متروک ہو جاتی ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ سب اصحاب الفروض کے حصہ جات کو کم کر دیتے تھے اور اس طرح مساوات کے طریقہ پر عمل کرتے اور اس سے کسی نص کا چھڑنا لازم نہیں آتا۔ بلاشبہ احتیاط و درع کو ملحوظ رکھا جائے تو حضرت فاروق کا طریق کار زیادہ قرین صدق و صواب نظر آتا ہے۔ یہ فقہ ظاہری کے

تقسیم ورثہ کے وقت اقارب بیتیاحی کو کچھ دینے کا وجوب۔۔۔ مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جس کا اعتماد ظواہر نعوص پر ہے۔ اصحاب ظاہر کا قول ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے۔ یہاں تک کہ نص کی کوئی دلیل اس کے خلاف قائم ہو جائے کہ ورثہ تقسیم کرتے وقت جب اقارب

یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں کچھ دے دینا چاہئے۔ آیت ہذا کی تفسیل کے پیش نظر وراثہ اپنے حصص میں سے ان کو کچھ دے دیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں:-

”جب یتیم کا وراثہ تقسیم کیا جا رہا ہو اس موقع پر یتیم یا وراثہ کے اقارب بھی حاضر ہو جائیں یا یتیم اور مسکین موجود ہوں تو بائع و نایباع وارثوں کے قبضہ نیز غیر موجود وارث کے ذمیل پر لازم ہے کہ ان کے حاضرین کو اپنے حصہ میں سے کچھ مال دے دیں مگر وہ اتنا نہ ہو جس سے وراثہ کو زیادہ نقصان پہنچنے کا احتمال ہو۔“

ابن حزم کی رائے میں یہ عطیہ دینا اختیاری نہیں کہ ان کی مرضی پر موقوف ہو کہ دیں یا نہ دیں اور نہ دینے کی صورت میں وہ گنہگار ہوں۔ بلکہ ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اگر وہ ان خود ایسا نہ کریں تو حاکم ایسا کرنے پر ان کو مجبور کرے۔

ابن حزم کہتے ہیں:-

”اگر وراثہ دینے سے انکار کریں تو حاکم ان سے جبراً دلائے۔“

ابن حزم اس آیت کریمہ سے وجوب عطا پر ابن حزم کے دلائل و براہین:- استدلال کرتے ہیں:-

قَالَ أَحْضَرَ الْقِسْمَةَ أَوْلُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ فَأَنزَلْنَاهُمْ مِنْهُ وَحُولًا لَهُمْ  
قَوْلًا مَّعْرُوفًا (النساء- ۸)

جب وراثہ تقسیم کرنے وقت اقرباء یتیم اور مسکین حاضر ہوں تو ان کو وراثہ میں سے کچھ دے دو اور ان سے اچھی بات کہو۔

بعض علماء نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ ابن حزم واضح کرتے ہیں کہ یہ منسوخ نہیں کیوں کہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت اس پر عمل کرتی تھی۔

ابن حزم رقمطراز ہیں:-

”خدا کا امر ایک ایسا فریضہ ہے جس کی خلاف ورزی درست نہیں رحطان بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری نے تقسیم وراثت کے وقت مجھے عطیہ دیا۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی۔ خدا کی قسم یہ منسوخ نہیں ہوئی البتہ لوگ اس پر عمل پیرا ہونے میں تغافل شغاری کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اقارب و قسم کے ہیں ایک وہ جو وراثہ لینے اور اس میں

سے کچھ دے دیتے ہیں۔ دوسرے وہ جو ورثہ نہیں پاتے اور مناسب انداز میں بات کرتے ہیں۔

عبدالرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عطیہ دینا واجب ہے اور اس پر عمل کیا جاتا ہے!

ابن حزم اسی طرح وجوب عطیہ پر اقوال صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں جو آیت کے مبیاق سے اس پر استدلال کرتے تھے۔ صحابہ اہل زبان تھے اور فصاحت و بلاغت سے بہرہ ور تھے۔ مذہب ان کی زبان میں ان کو مخاطب کیا لہذا وہ قرآن کے سب سے بڑے راویان تھے۔

ابن حزم اپنی تائید میں اقوال صحابہ پیش کرنے پر قائلین عدم وجوب کے دلائل :- ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ ائمہ اربعہ پر بھی تنقید کرتے ہیں جو وجوب کے قائل نہیں۔ ان کا یہ قول دو امور پر مبنی ہے۔

۱۔ تذکرۃ الصدرا بیت منسوخ ہے

۲۔ اس آیت میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ مذہب یا استحسان کے لئے ہے۔

ابن حزم اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امر ہمیشہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ الایہ کہ کسی دلیل سے عدم وجوب ثابت ہو جائے۔ بلا دلیل امر کو عدم وجوب کے لئے قرار دینا خلاف ظاہر بلکہ حکم فی النفس ہے۔ نسخ کا دعویٰ بھی دلیل پر مبنی نہیں۔ نسخ و باطل ہوتا ہے جہاں ناسخ و منسوخ کے درمیان جمع و تطبیق کا امکان نہ ہو۔ اس صورت میں جو حکم متاخر زمانا ہوتا ہے وہ منسوخ کا ناسخ ہوتا ہے۔ ابن حزم وجوب کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”قائلین عدم وجوب کے پاس قطعی طور پر کوئی دلیل موجود نہیں، بلکہ یہ مجرد دعویٰ ہے۔ جہاں امر کا صیغہ وارد ہو اس سے کوئی شخص بھی یہ مفہوم نہیں سمجھتا کہ اگر تو چاہے تو نہ کہ قرآن کریم میں آیات منسوخہ یا مخصوصہ یا امر ندب ہونے کے یہ معنی ہیں کہ بلا دلیل کسی آیت کو ندب کے لئے قرار دیا جائے یا یہ کہا جائے کہ یہ آیت منسوخہ یا مخصوصہ ہے۔ یہ قول باطل ہے۔ جہوں سلف اس کے خلاف ہیں وباللہ التوفیق۔“

عطیہ حاجات کی عدم سختی دریدہ۔ یہ ابن حزم کا نظریہ تھا! ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم وراثہ کے

عطیہ کی تحدید و تعیین نہیں کرتے۔ بلکہ اسے وارث کی مرضی پر چھوڑتے ہیں۔ وہ اس قدر عطیہ دے جس سے اسے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو، یہ عطیہ گو یا محدود نہیں اسے وارث کی مرضی پر چھوڑتے ہیں۔ وہ اس قدر عطیہ دے جس سے اسے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو۔ یہ عطیہ گو یا محدود نہیں۔ جب وارث بطیب خاطر نہ دینا چاہے تو حاکم اسے مجبور کرے۔ عطیہ جات کا اندازہ مہین حاکم کی رائے کے تابع ہے۔ حاکم اس کو اتنا عطیہ دلائے جس سے زوارث پر ظلم ہوا اور نہ محتاج لوگوں پر ظلم و تعدی ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ جب لوگ اس کی ادائیگی میں غفلت سے کام لے رہے ہوں جیسا کہ آج کل رواج ہے تو کیا اس زمانہ میں حاکم ترکہ کی قلت و کثرت کے پیش نظر عطیہ کی ایک خاص مقدار متعین کر سکتا ہے یا نہیں؟ کیا اس میں وارث کے حصص کی قلت و کثرت بھی ملحوظ ہوگی یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ حاکم وقت کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ مال کی قلت و کثرت اور ورثاء کے حصص کی نسبت سے کم و بیش عطا یا مقرر کر دے۔ مال جتنا زیادہ ہوگا یہ بھی اتنے ہی زیادہ ہوں گے۔ یہ عطیہ جات فقیر و مسکین لوگوں کو دئے جائیں گے۔ اس کا آغاز متوفی اور ورثاء کے اقارب سے کیا جائے گا بشرطیکہ ان میں فقراء اور یتیم و مسکین پائے جاتے ہوں۔

بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ فقہ ظاہری کو مصر میں جاری شدہ ایک ٹیکس کا معنی قرار دیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس محصول کو فقراء و مسکین و یتیمی پر صرف کیا جاتا ہو اور اس میں بھی متوفی اور ورثاء کے اقارب میں سے جو فقراء ہوں ان کو ترجیح دی جائے۔



## بعض معاملات کی تشریح و توضیح

ابن حزم اور طواہر نصوص کا التزام ہم نکاح تصرفات مریض احکام و صایا اور مسائل میراث کے بارے میں فقہ ظاہری کے نظریات و افکار کا ذکر کر چکے ہیں۔ قصداً ان مسائل کا انتخاب کیا جس سے فقہ ظاہری پر عموماً اور فقہ ابن حزم خصوصاً روشنی پڑتی تھی۔ ابن حزم نے جن مسائل میں ائمہ اربعہ کی مخالفت کی تھی ہم نے وہ بھی بیان کر دیے تاکہ جدید فقہ کا طرز و انداز اچھی طرح سے ذہن نشین ہو جائے۔

ہمارے انتخاب کردہ مسائل سے ہمارا مطمح نظر ظہری حد تک پورا ہو جاتا ہے۔ تاہم معاملات میں آپ کے اختیار کردہ نظریات کی تشریح ناکرہ ہے۔ معاملات میں بھی آپ کا طرز فکر و نظر ظاہری مسلک کا ترجمان تھا۔ ہم تین مسائل کا انتخاب کرتے ہیں جن سے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے گی کہ احکام عبادات و عائلی مسائل کی طرح معاملات میں بھی ان کا نقطہ نظر طواہر نصوص پر مبنی ہے وہ تین مسائل یہ ہیں۔

۱۔ بیع میں گواہ بنانا۔

۲۔ بیع شرط سے عام طور پر منع کرنا۔

۳۔ مزدور و اراضی کو اجارہ پر دینا۔

ابن حزم کی رائے میں اشاداتی البیع (بیع میں گواہ بنانا) لازمی فریضہ ہے اور اشہاد فی البیع اس کا تارک گنہ گار ہوتا ہے۔ شہادت دو عادل اشخاص یا ایک مرد اور دو عورتوں کی ہونی چاہئے۔ اگر عادل گواہ دستیاب نہ ہوں تو شہادت کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دو عادل گواہ بنا سکتا ہو مگر دستہ بند بنائے تو وہ گنہ گار ہوگا۔ مگر بیع کا معاملہ مکمل ہو جانے کا۔ اگرچہ قیمت نقد نہ ہو۔ اگر ممکن ہو تو شہادت کے ساتھ اس معاملہ کا لکھ لینا بھی ضروری ہے۔ اگر کتابت کا امکان نہ ہو اور کتابت دستیاب نہ ہو تو کتابت کا فریضہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت پر قادر ہو مگر نہ کھولے تو بیع صحیح ہو جائے گی مگر وہ گنہ گار ہوگا۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

”بائع و مشتری پر لازم ہے کہ خرید و فروخت کرتے وقت دو آدمیوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالیں خواہ بیع کا معاملہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اگر عادل گواہ نہ مل سکیں تو شہادت کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر قدرت کے باوجود گواہ نہ بنائیں تو وہ گتہ کار ٹھیریں گے مگر بیع مکمل ہو جائے گی۔ اگر خرید و فروخت میں قیمت نقد ادا نہ کی گئی ہو تو شہادت کے ساتھ ساتھ اس معاملہ کو لکھ لینا بھی ضروری ہے۔ اگر نہیں لکھیں گے تو گتہ کار ہوں گے اور بیع منقہ ہو جائے گی۔ اگر بائع و مشتری لکھنے پر قادر نہ ہوں تو کتابت کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔“

ابن حزم کی دلیل سورہ بقرہ کی آیت ہے جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

مراے ایمان والو! جب کسی مدت متعین تک قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو۔ اور لازم ہے کہ تمہارے درمیان لکھنے والا ٹھیک ٹھیک لکھے اور لکھنے والا لکھنے سے انکار نہ کرے جیسا کہ اللہ نے اس کو سکھا یا ہے۔ پس چاہیے مگر وہ لکھے اور چاہئے کہ وہ شخص لکھائے جس کے ذمہ حق واجب ہے اور چاہئے کہ وہ اپنے پُروردگار اللہ سے ڈرتا ہے اور اس میں کچھ بھی کم نہ کرے پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا کمزور ہو اور لکھنے کے قابل نہ ہو تو لازم ہے کہ اس کا کارکن ٹھیک ٹھیک لکھائے اور اپنے مژدوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو۔ پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک فرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو۔ تاکہ ان دو عورتوں میں سے ایک دوسری کو یاد دلا سکے اگر کوئی ایک ان دو میں سے معمول چاہے۔ گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں اور اس معاملہ کو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اس کی میعاد تک لکھنے سے اتنا نہ جاؤ یہ کتابت اللہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ قریب عدل ہے اور شہادت کو درست نہ رکھنے والی ہے اور اس لائق ہے کہ تم شبہ میں نہ پڑو۔ بجز اس کے کہ کوئی سودا دست بدست ہو چکے تم باہم لیتے ہی رہتے ہو پس تم پر اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اسے

نہ لکھو اور جب خرید و فروخت کرتے ہو تب بھی گواہ کر لیا کرو اور کسی کا تب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ اور اگر ایسا کر دے تو یہ تمہارے حق میں ایک گناہ شمار ہوگا اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ اور اللہ تمہیں سکھاتا ہے اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے۔ اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کتاب نہ پاؤ تو رہن رکھنے کی چیزیں ہی قبضہ میں دے دی جائیں۔ (سورۃ بقرہ آیت ۲۸۲-۲۸۳)

ابن حزم مندرجہ آیت سے وجوب شہادت اور بیع مؤجل ہونے کی صورت میں وجوب کتابت پر استدلال کرتے ہیں۔ البتہ وجوب صحت، بیع پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ یہ ایک دہنی وجوب ہے جس کا تارک گناہ ہوتا ہے اور اسے ترک کرنے کے باوجود بھی بیع صحیح ہو جاتی ہے۔ آیت کے دال علی الوجوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام بڑے موکد ہیں اور ان کی تعمیل ہر حال میں ضروری ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں :-

”یہ تاکید احکام میں جن میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ بیع موجد میں کتابت کا اور نقد بیع میں شہادت کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ گواہی سے انکار نہ کریں پھر بڑی تاکید شدید کے ساتھ فرمایا کہ لکھنے سے اکتانازیا نہیں معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اس کے ساتھ اس کی مصلحت پر روشنی ڈالی کہ یہ معنی بر عدل و انصاف اور شہادت کے لئے بہت درست ہے۔ دست بدست تجارت میں دستاویز نہ لکھنے کی اجازت دی اور فرمایا کہ اس میں کوئی گناہ نہیں۔ مگر بیع موجد میں کتابت کو ضروری قرار دیا اور عدم کتابت کو گناہ کا موجب قرار دیا۔“

پہلے حزم احادیث سے استنباط کرتے اور اپنی تائید میں فتاویٰ صحابہ ذکر کرتے ہیں۔

جہور فقہاء بیع میں شہادت کو فرض نہیں تصور کرتے، نہ بیع مؤجل اور فرض میں کتابت کو فرض مانتے ہیں۔ اس لئے کہ آیت میں مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کیا گیا ہے۔ انہیں شہادت و کتابت کا مکلف و نامور نہیں ٹھہرایا گیا۔

لہذا اس آیت میں امر و جوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت خرید و فروخت کے معاملات انجام دئے اور ان میں کسی کو گواہ نہ بنایا۔ اگر گواہ بنانا ضروری ہوتا اور اس کو ترک کرنے والا گناہ کا موجب ٹھہرتا تو آپ ضرور گواہ بناتے۔ آنحضرتؐ نے ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا اور کسی کو گواہ نہ بنایا۔ یہاں تک کہ جب بعض لوگوں نے اسے زیادہ قیمت کی پیشکش کی تو اس نے سوا سے ہی انکار کر دیا۔

اسی طرح آنحضرتؐ نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ خریدا وہاں گواہ کا کوئی ذکر نہیں آپ نے حضرت جابرؓ سے بھی ایک اونٹ خریدا تھا۔ اسی طرح خرید و فروخت کے دیگر معاملات۔

ابن حزم اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ اعرابی کا واقعہ صحیح سند سے مذکور نہیں۔ اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تو ہو سکتا ہے یہ نزول آیت سے قبل کا واقعہ ہو۔ علاوہ ازیں یہ حدیث و جوب شہادت پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اگر گواہ موجود ہوتا تو اعرابی کو جرأت انکار نہ ہوتی۔ جہاں تک آنحضرتؐ کے دیگر معاملات بیع و شراک کا تعلق ہے ان میں گواہ نہ بنانے کا کوئی ذکر نہیں پایا جاتا لہذا شہادت کے عدم ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی الواقع بھی کوئی گواہ موجود نہ تھا۔ اس حدیث میں تو قیمت کا بھی ذکر نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع بلا قیمت ہوتی ہوگی۔

خلاصۃ القول ہم دیکھتے ہیں کہ ابن حزم عکس تلاش کئے بغیر ظواہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر چھوٹی بڑی بیع میں آپ شہادت کو ضروری تصور کرتے ہیں۔ البتہ عدم شہادت ان کی رائے میں صحیح بیع میں اثرانہ از نہیں ہوتا۔ کیونکہ دلیل سے صرف شہادت کا لزوم ثابت ہوتا ہے۔ بیع کا بطلان واضح نہیں ہوتا۔

## خیارِ شرط اور ابنِ حزم

خیارِ شرط میں دیگر علماء کے مذاہب اور مسلکِ ابنِ حزم: مراد یہ ہے کہ ایک خاص مدت تک بائع اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہو۔ خیارِ شرط ان تمام معاملات میں پایا جا سکتا ہے جو بعد از انعقاد فسخ کئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً بیع اجارہ اور دیگر معاملات جو قابل فسخ ہوں۔ خیارِ شرط کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ البتہ اس کی مدت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

۱۔ امام مالک کے نزدیک دو دن تک بیع فسخ کی جاسکتی ہے۔

۲۔ امام شافعی اور ابو حنیفہ کے نزدیک مدتِ خیار تین دن ہے۔

۳۔ اصحابِ اربعہ میں سے ابو یوسف اور محمد بن عمر و مدت تک بیع فسخ کرنے کی اجازت

دیتے ہیں بشرطیکہ مدت معلوم نہ ہو مہول ہو۔ ثبوتِ اختیار کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جان

بن مثنیٰ تجارت میں دھوکا کھا جایا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا سودا کرتے وقت تین

دن تک سودا واپس کرنے کی شرط لگایا کرو اور ساتھ ہی یہ کہہ دیا کرو کہ سودا میں دھوکا نہ ہو۔

اس سے واضح ہوا کہ ائمہ اربعہ خیارِ شرط کو صحیح تصور کرتے ہیں۔ ابنِ حزم اس کے خلاف ہیں۔

ان کا قول ہے کہ خیارِ شرط میں جو مدت بھی مقرر کی جائے اس سے بیع باطل ہو جاتی ہے۔

فرماتے ہیں:-

”ہر خرید و فروخت جس میں خیارِ شرط کی وضاحت کر دی گئی ہو خواہ یہ اختیار بائع

کے لئے ہو یا مشتری کے لئے یا کسی اور کے لئے اس کی مدت خواہ ایک گھنٹہ ہو یا ایک دن یا

تین دن یا اس سے کم و بیش تو وہ بیع باطل ہے۔ خواہ نفاذِ بیع کو پسند کیا جائے

یا نہ کیا جائے۔“

ائمہ اربعہ پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

”یہ جملہ اقوال نہ کتاب اللہ سے میل کھاتے ہیں نہ صحیح و سقیم احادیث سے ان کی تائید ہوتی ہے اور نہ قیاس و رائے سے ان کا اثبات جوتاہے؛“

ایسے معلوم دیتا ہے کہ حدیث جتان ابن حزم کی نگاہ میں ان کی خاص دلیل ہے اور ان کا حکم ان سے متجاوز نہیں ہوتا۔ کیونکہ نہ ابن حزم نے اس کی سند پر کوئی اعتراض کیا اور نہ خیار شرط کے جواز کا فتویٰ دیا۔

ابن حزم کی رائے میں خیار شرط کے بطلان کا منہلی یہ ہے کہ یہ شرط کتاب و سنت میں مذکور نہیں ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہی شروط واجب الوفا ہوتی ہیں جن کا ایفاء نصوص کے پیش نظر فروری ہو۔ مگر خیار شرط کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جو شرط کتاب اللہ میں مذکور نہ ہو وہ باطل ہے خواہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں؟“

حق بات یہ ہے کہ خیار شرط کو رد کر دینا ابن حزم کے ظاہری مسلک سے ہم آہنگ نہیں۔ ابن حزم حدیث جتان کی تاویل کرتے ہیں جب کہ دیگر فقہاء کا ماننا ہے کہ حدیث ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کا مسلک خیار شرط کے مسئلہ میں ابن حزم کے قول کی نسبت اقرب الی السنۃ ہے۔

## مزرعہ اراضی کی اجارہ داری

ابن حزم اس موضوع بحث کو فقہ اسلامی کے زرعی اراضی کو اجارہ پر دینے کا عدم جواز، اندر شامل کرنے میں منفر دہیں۔ موضوع یہ ہے کہ مزرعہ اراضی کو اجارہ پر دینا کسی حالت میں بھی جائز نہیں۔ اگر مزرعہ اراضی کو اجارہ پر دیا جائے تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔ زرعی اراضی کے متعلق ابن حزم اپنے مخصوص تیز و تند انداز میں فرماتے ہیں: ”زمین کو کسی حالت میں بھی اجارہ پر دینا جائز نہیں نہ کھیتی باڑی کے لئے نہ باغ لگانے کے لئے نہ مکان کی تعمیر کے لئے نہ کسی اور مقصد کے لئے۔ خواہ تھوڑی مدت کے لئے ہو یا زیادہ کے لئے یا بلا تعیین مدت۔ یہ اجارہ داری نہ درہم و دینار کے عوض درست ہے اور نہ کسی اور چیز کے عوض۔ اگر زمین اجارہ پر دے دی جائے تو اسے فسخ کر دیا جائے گا۔ زمین کو کھیتی باڑی یا باغبانی کے لئے لے کر اس کی بٹانی لینا جائز ہے۔ اگر زمین میں پھوٹی بڑی کوئی عمارت موجود ہو تو اسے کرایہ پر دے سکتے ہیں۔ عمارت جس زمین پر مشتمل ہے وہ اجارہ میں ہرگز شامل نہ ہوگی۔“

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”زمین کو نہ درہم و دینار کے عوض کرایہ پر دے سکتے ہیں نہ سامان و طعام کے عوض اور نہ کسی اور چیز کے بدلہ میں پلے“

گویا اراضی ابن حزم کے نزدیک سرے سے اجارہ داری کی محل ہی نہیں۔ لہذا ان پر عقد اجارہ وارد نہیں ہوتا۔ البتہ مکانات کو کرایہ پر دے سکتے ہیں۔ اس لئے کہ کرایہ پر صرف عمارت کو دیا جاتا ہے زمین عمارت کے تابع ہے۔ جیسا کہ قبل ازیں بیان ہوا۔

ارضی کو بٹانی پر دینا: اب سوال یہ ہے کہ جب زمین کو اجارہ پر دینا منع ہے تو اراضی کا



مالک ان سے کیونکر فائدہ اٹھا سکتا ہے؟ ابن حزم کے نزدیک اراضی سے انتفاع صرف دو صورتوں میں محصور ہے۔

(۱) زمین کو خود کاشت کرے اور اس سے فائدہ اٹھا لے۔

(۲) دوسروں کو مزارعت کے طور پر دے دے مگر اسے ٹھیکہ پر نہ دے۔

ابن حزم ارقام فرماتے ہیں:-

”زمین کے کاشت کرنے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) اپنے آلات و اعوان اور حیوانات سے خود کاشت کرے۔ اور بیج ڈالے۔

(۲) دوسروں کو مزارعت کے لئے بلا معاوضہ دے دے۔ اگر مالک و مزارع حیوانات آلات و

اعوان اور بیج میں شریک ہوں مگر زمین کا مالک اس کا کچھ وصول نہ کرے تو چھلے۔

(۳) اپنی زمین مزارع کو دے دے اور مزارع اپنے آلات و اعوان کی مدد سے خود کاشت

کرے اور بیج ڈالے۔ زمین کا مالک اس میں سے پیداوار کا مقرر حصہ مثلاً نصف

حصہ یا ربع یا اس سے کم و بیش لے لے۔ زمین کے مالک پر اور کوئی شرط نہ لگائے

جو بیج رے وہ ضرورت سے کم ہو یا زیادہ۔ اگر زمین میں کچھ بھی پیدا نہ ہو تو مزارع

کچھ دے گا نہ لے گا۔

یہ تمام طریقے جائز ہیں۔ اراضی کا مالک اگر ان میں سے کسی طریقہ کو بھی پسند نہ کرے تو اپنی

زمین واپس لے لے۔“

بلاشبہ ابن حزم کا موقف

ارضی کو اجارہ پر نہ دینے میں ابن حزم کے دلائل :- بڑا خطرناک ہے۔ مگر ان

کا بیان ہے کہ یہ اصل نصوص صریحہ سے ماخوذ ہے۔ اس میں نبی کریم کے وہ اقوال بھی شامل

ہیں جو آپ نے اس کی ممانعت میں ارشاد فرمائے۔ بعض میں آپ کی ممانعت روایتاً بیان کی

گئی۔ بعض فعلی احادیث نقل کی ہیں۔

۱۔ انہی دلائل میں اخصوفاً کا وہ قول ہے جو بروایت امام ابو زاعری منقول ہے۔ آپ نے فرمایا

جس کے پاس زمین ہو اسے خود کاشت کرے یا کسی کو کاشت کے لئے دے دے اگر

ایسا کرنا چاہے تو اپنی زمین اپنے پاس رکھے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین سے فائدہ حاصل کرنے کے صحت و درپہلے ہیں۔  
(۱) خود کاشت کرے (۲) کسی کو کاشت کے لئے دے دے۔

۲- رافع بن خدیج روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے زمین کا کراہہ وصول کرنے سے منع فرمایا یہ حدیث  
ممانعت کراہیہ میں نص صریح ہے۔

۳- مسلم جابر بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے زمین کی اجرت یا حصہ لینے سے منع  
فرمایا یہ بھی نص صریح ہے۔

۴- مسلم ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا جس کے پاس زمین ہو اُسے  
خود کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے ورنہ اپنی زمین اپنے پاس رکھے۔ اس حدیث  
سے امام اوزاعی کی روایت کردہ حدیث کی طرح طریق انتفاع کا حصر معلوم ہوتا ہے۔

۵- اسی طرح ابن حنوم وہ احادیث بتورہ نقل کئے جاتے ہیں جن سے طرق انتفاع کا محدود  
محدود ہونا اور کراہیہ لینے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ احادیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں،  
"یہ بقول متواترہ ہیں جو یقینی علم کی موجب ہیں؟"

اراضی کے اجارہ میں نبی کریم اور صحابہ کرام کا تعامل :- ابن حنوم اسی نقل و  
روایت پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ آنحضرتؐ کا تعامل بھی بیان کرتے ہیں۔

۱- امام بخاری حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم نے یہود کو خیبر کی زمینیں دے  
دیں اور ان سے فرمایا کہ ان میں کھیتی باڑی کریں اور انہیں نصف پیداوار ملے گی۔

۲- حضرت عمر روایت کرتے ہیں کہ آپ نے یہود خیبر کو ان کی اراضی اور کھجوریں اس شرط پر دے دیں  
کہ آپ نصف پیداوار لیں گے۔

۳- امام مسلم نے روایت کی ہے کہ جب نبی کریم نے خیبر فتح کیا تو یہود کو وہاں سے جلا وطن کرنا چاہا۔ یہود  
نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ انہیں خیبر میں رہنے دیا جائے وہ زمینوں کو خود کاشت کریں گے اور آپ  
کو نصف پیداوار دیں گے۔ آپ نے فرمایا جب تک ہم چاہیں گے تمہیں رہنے دیں گے۔ چنانچہ  
حضرت عمر کے زمانہ تک وہ خیبر میں مقیم رہے۔ پھر انہوں نے یہود کو وہاں سے نکال دیا۔ حضرت

ابو بکر و عمر اور جمیع صحابہ کا یہی طرز عمل رہا۔

لہہ برؤل المل ج ۸ ص ۲۱۱ تا ۲۱۴ سے ماخوذ ہیں۔

مگر بعض اقوال و آثار میں ہر قسم کا معاوضہ لینے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس میں پیداوار کا حصہ لینے کی تمہی بھی شامل ہے حالانکہ احادیث سے اراضی کو بٹائی پر دینے کا جواز ثابت ہونا ہے۔ ابن حزم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ بٹائی پر دینے کی صورت میں عام نہیں منسوخ سمجھی جائے گی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر خیر میں آپ کے تعامل سے بٹائی کا جواز ثابت نہ ہوتا تو ہم کہتے کہ کوئی معاوضہ لینا بھی جائز نہیں۔

ابن حزم کہتے ہیں :-

”اگر بیات نہ ہوتی کہ آنحضرت کی وفات اسی تعامل پر ہوتی تو ہم نسخ کے تعامل نہ ہوتے۔ یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ بٹائی پر دینا آپ کا آخری عمل ہے۔ لہذا اس کا نسخ ہونا ایک صریح اور یقینی امر ہے۔ اجارہ کے دیگر اقسام کی ممانعت بیکسور رہی کیونکہ ان کا منسوخ ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں نہ تخصیص کی کوئی دلیل ہے۔ کوئی شخص اگر دروغ گوئی اور ظن و گمان سے کام لے تو الگ بات ہے۔ دین اسلام میں ظن و کذب کے لئے کوئی جگہ نہیں!“

ابن حزم اس نظریہ میں منفرد ہیں اور جمیع فقہاء یہاں تک مجوزین اجارہ کے دلائل :- کہ اصحاب ظاہر کے شیخ ابوسلمان داؤد کے بھی خلاف ہیں۔

فرماتے ہیں :-

”امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی ابویوسف محمد زفر اور ابوسیمان زمین کے کرایہ کو بالاتفاق جائز قرار دیتے ہیں“

ابن حزم مجوزین اجارہ کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے ثابت بن ضحاک کی حدیث نقل کرتے ہیں کہ آپ نے بٹائی سے منع کیا۔ زمین کا کرایہ وصول کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی اور کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ جمہور فقہاء کا قول ہے کہ جن احادیث میں زمین کا کرایہ وصول کرنے کی ممانعت کی گئی ہے وہ ایک خاص واقعہ میں وارد ہوئی ہیں۔ واقعہ یوں ہذا کہ زمین کے کرایہ میں لوگ ہلکا کر کے لگے۔ آپ نے فرمایا جب تمہاری یہ حالت ہے تو زمین کو کرایہ پر نہ دیا کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی صرف حالت نزاع کے ساتھ مختص ہے۔ اس سے عام طور پر اراضی کو کرایہ پر دینے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اراضی بھی دیگر ملک و اشیاء کی طرح ہیں کہ ان سے خود بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور کرایہ پر بھی دے دیا جاتا ہے۔ جہاں تک کہ نزاع کا تعلق ہے وہ بٹائی میں اجارہ کی نسبت کثرت سے وقوع میں

آتا ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی کو سونے چاندی کے عوض کر لیا پر دینے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

ابن حزم ان اجادیث و آثار پر تنقید کرتے ہیں۔ بعض کی سند میں ضعف ثابت کرتے اور بعض کو دوسرے معنی پہناتے ہیں۔

ابن حزم کا یہ نظریہ اشتراک نقطہ نظر کی **ابن حزم کے زاویہ نگاہ کی توضیح :-** ترجمانی کرتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ

زمین کا فائدہ وہ شخص حاصل کر سکتا ہے جو اس میں کام کرے یا اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہو۔ اجارہ داری کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مالک ٹھیکہ وصول کر لیتا ہے خواہ زمین میں کچھ پیدا ہو یا نہ ہو۔ عقد اجارہ کی ادائیگی ایک ضروری چیز ہے اور وہ حسب معاہدہ ادا کر دیا جاتا ہے۔ ابن حزم جہاں اجارہ سے منع کرتے ہیں وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ جب زمین میں کچھ پیدا ہو تو مالک کو بھی کچھ نہیں لینا چاہیئے۔

ابن حزم کی رائے میں اراضی سے انتفاع صرف دو ہی طریقہ سے ممکن ہے۔ تیسرا کوئی طریق نہیں۔

(۱) خود کاشت کرے اور اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہو۔

(۲) کسی دوسرے شخص کو بٹائی پر دے دے۔ اگر پیداوار زیادہ ہوگی یا کم ہوگی تو دونوں تقسیم کر لیں گے اگر کچھ بھی پیدا ہوگا تو مالک کچھ نہ لے گا۔ دونوں کو برابر نقصان پہنچے گا۔ مالک کو زمین کے بے کار حصے کا اور مزارع کو سعی و چہرہ اور کاشت کے ضائع ہونے کا۔ یہ تقسیم بینی بر عدل و انصاف ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس نظریہ سے متاثر تھے اگرچہ امام احمد کی طرح وہ اجارہ کی اجازت دیتے تھے۔ مگر ساتھ ہی یہ کہتے تھے کہ جب فصل کو نقصان پہنچ جائے یا کسی آفت کی وجہ سے پھل گر جائے تو اجارہ بھی نہیں لینا چاہیئے۔ اس کی ادائیگی اس صورت میں واجب بھی نہیں۔ بلاشبہ ابن تیمیہ ابن حزم سے مسئلہ زیر نظر میں خائن ہوئے تھے۔

یہ ہیں فقہ ظاہری کے افکار و آراء عموماً اور فقہ ابن حزم کے خصوصاً۔ ہم نے ششے نوٹہ از خردارے کے طوے کے

صرف چند مسائل ذکر کئے ہیں تاکہ قاری کیم یہ اندازہ لگا سکے کہ ابن حزم نے اپنے وضع کردہ قواعد کی کس حد تک پیروی کی۔ نیز یہ حقیقت منظر عام پر آجائے کہ نصوص سے تمسک کرنے اور سناہج استنباط و استخراج کے محدود ہونے کے باوصف فقہ ظاہری کے دامن میں کس قدر وسعت پائی جاتی ہے۔

ہم نے ذکر کردہ مسائل کے عملی پہلو پر روشنی ڈالی اور قصداً ان کا وہ رخ متعین کیا جس میں وہ ائمہ اربعہ کے مسلک سے الگ ہیں۔ ہمارا مقصد اس سے یہ تھا کہ فقہ ابن حزم کے امتیازی خدوخال اجاگر ہو جائیں اور ان کا کوئی پہلو تاریکی میں نہ رہے۔

(وَاللّٰهُ سُبْحٰنَهُ تَعَالٰی هُوَ الْمَعِيْنُ، وَهُوَ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ)

## ابن حزم کے بعد ظاہری فقہ کے احوال و آثار

ابن حزم جب تک بقید حیات رہے ظاہری فقہ کے مخالفین چراغِ ملے اندھیرا کا مقابلہ کرتے رہے۔ فقہ ظاہری کی مدافعت میں لاتعداد حوادث روزگار سے دوچار ہوئے۔ یہاں تک کہ آپ اپنے اہل زمانہ میں بے یار و مددگار ہو کر رہ گئے اور جفا پیشہ لوگوں کے مقابلہ میں سینہ سپر ہونے پر مجبور ہوئے۔ آپ یہ محسوس کرتے تھے کہ اہل اندلس میں آپ ایک گویا نایاب تاج ہیں جو بے قدر لوگوں کے ہاتھ آ گیا ہو اور انہیں معلوم نہ ہو کہ آیا وہ ایک پیش بہا موتی ہے یا پتھر کا ایک ٹکڑا۔ اہل اندلس کے مابین قیام نہ پر ہونے کے متعلق شاید بلیغ ترین مضمون وہ ہے جو آپ نے اپنے رسالۃ العلام سے تحریر کیا۔ جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ یہ تحریر آپ نے اس ضمن میں سپرد قلم کی ہے کہ ایک فاضل اجل جب بے قدر لوگوں کے درمیان بود و باش رکھتا ہو تو اس کی حالت کیا ہوتی ہے۔

ابن حزم رسالہ مذکورہ میں ارقام فرماتے ہیں۔

”ہماری حالت مشہور ضرب المثل کی مصداق ہے کہ گھر کی مرغی وال برابر لوگ اپنے یہاں کے عالم کے قدر شناس نہیں ہوتے۔ میں نے انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ پڑھا: اپنے شہر میں پیغمبر کا احترام نہیں کیا جاتا۔“

بنی کریم کو قریش سے جو اذیت پہنچی اس سے ہیں اس مقولہ کا یقین آ جاتا ہے۔ حالانکہ وہ بڑے ذریعہ اور دیدہ ور تھے۔ نگہ جیسے شہر میں سکونت پذیر تھے جو افضل البلاد تھا اور آب شیریں پیتے تھے۔ قریش کی بے زنی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اوس و نزر ج کے قبائل کو اس نعمتِ عظمیٰ سے نوازا کہ اللہ یؤتی فی فضلہ من یشاء

سرزمینِ اندلس اپنے یہاں کے علماء و فضلاء کے غلاتِ حدو بفضن رکھنے ان کے اوصافِ جلیلہ سے صرف نظر کرنے اور ان کے عیوب کی انگشت نمائی میں اپنی مثال آپ تھے۔ علماء کی زندگی میں یہ منافرت اور بھی زیادہ ہوتی ہے۔ اگر عالم کوئی اچھی بات لکھتا یا کہتا ہے تو اسے چوراہ

جھوٹا دعویٰ دائر کیا جاتا ہے۔ اگر وہ متنو سطور درج کا اہل علم ہو تو اسے افسردہ مزاج اور کمزور کہہ کر ٹال دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عالم علم و فضل میں سبقت و مہارت کے جھنڈے گاڑ دے تو کہا جاتا ہے یہ کہاں پیدا ہوا؟ اس نے کہاں اور کب تعلیم حاصل کی؟ اس کے بعد اگر اسے جینے کی کچھ مہلت ملے تو اس کے پیش نظر دو طریق کار ہوتے ہیں۔ یا تو وہ اندھا دھند ان کی پیروی کرنے لگ جائے یا جدا گاتہ راہ پر گامزن ہو۔ دوسری صورت میں اس کے خلاف جنگ آزمائی کا آغاز ہوتا ہے۔ لوگ اسے طرح طرح کے اقوال و انکار کی آماجگاہ بنا لیتے ہیں۔ زبان درازی سے کام لیتے اور سب و شتم سے بھی گریز نہیں کرتے تھے بعض اوقات ناگفتہ اقوال کو اس کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے اور وہ چیزیں اس کے گلے کا پار ہو جاتی ہیں جنہیں وہ تسلیم بھی نہیں کرتے۔ جن باتوں پر اس کا اعتقاد نہیں ہوتا ان کی نسبت اس کی طرف کردی جاتی ہے۔

ایسا عالم لوگوں پر فائق ہونے کے باوجود اگر تقرب سلطانی سے بہرہ ور نہ ہو تو نہ نقصان سے بچ سکتا ہے اور نہ مخالفین سے سلامت رہ سکتا ہے۔ اگر کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو طعن و تشنیع کا نشانہ بنتا اور ظلم و تعدی کا شکار ہوتا ہے۔ اس کی رائی کو پہاڑ بنا دیا جاتا اور اس کی آنکھ کا تشکا شہتیر نظر آتا ہے۔ اس کے اوصاف پر پردہ ڈال دیا جاتا اور اس کی لغزشوں کا بانگ دہل اشتہار دے دیا جاتا ہے۔ اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ اس کی ہمت ٹوٹ جاتی ہے اور وہ افسردہ ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ سر زمین اندلس میں شعراء و علماء کا بھی یہی حشر ہوتا ہے۔ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ان آلام و محن کے چکر سے بچ نکلنے میں کامیاب ہوتا ہے!

**فقہ ابن حزم اور سرزمین اندلس** اپنے شہر میں عالم کی یہی حالت ہوتی ہے۔ ابن حزم پر بھی یہی گدڑی۔ اتنا فرق ہے کہ ابن حزم نے اہل اندلس کے ساتھ اپنے معاملہ کو تقدیر کی سپرد نہ کیا۔ بلکہ بڑے تیز و تند لہجہ میں ان پر تنقید کی اور بڑی جرأت سے ان کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ اہل اندلس نے ان کے خلاف حکام وقت کو بھڑکایا۔ ان کی تصانیف نذر آتش کر دیں۔ ابن حزم اور اکیلیان اندلس کے مابین حرب و پیکار کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ میان تک کہ وہ علماء سے لڑ جھگڑا کر اپنے وطن ماریت میں آکر اپنی جاگیر میں خانہ نشین ہو گئے۔ اب سوال یہ ہے کہ جس مسلک کی مدافعت کا بیڑا ابن حزم نے اٹھایا تھا ان کے حرب و پیکار نے اس پر کیا اثر ڈالا؟ بلاشبہ ظاہری مسلک کو ابن حزم کی نبرد آزمائی سے کوئی نقصان نہیں پہنچا۔



ظاہری فقہ مشرق میں تقزیب نا پید ہو چکی تھی۔ ابن حزم نے مغرب میں اسے حیات نو بخشی۔ مگر باہم حرب و پیکار اور جنگ و جدل کے باعث ابن حزم ایسا یگانہ دروزگار بنا فضلِ علوم اسے کا حصہ اندلس میں رائج نہ کر سکا یہی وجہ ہے کہ ان کے جیتنے ہی اور بعد از وفات اندلس میں فقہ ظاہری کو قبولِ عام حاصل نہ ہوا۔ البتہ دو باتوں سے ظاہری فقہ کو بڑا فائدہ پہنچا۔

**امراول:** ابن حزم جس دورِ فسادہ مکان میں اقامت گزین تھے وہاں طلبہ علم و فضل کی تلاش میں ان کے یہاں آتے اور اپنی علمی پیمائش کھاتے تھے۔ اسی دورانِ قیام میں انہوں نے آپ سے حدیث و فقہ اور دیگر علوم اسلامیہ کی تعلیم حاصل کی۔ یہ تلامذہ اگرچہ تعداد میں زیادہ نہ تھے اور اس کے باوصف کم سن بھی تھے تاہم ان میں جس درجہ کا اخلاص پایا جاتا تھا وہ کثرتِ تعداد سے بے نیاز کر دیتا تھا۔

**امر ثانی:** دوسری بات یہ تھی کہ انہوں نے ظاہری فقہ کے دیگر مذاہب و مذاک سے تقابل کر کے اسے مدون کیا۔ اس کے اصول مرتب کئے اور اس کی اس حد تک مدافعت کی کہ وہ ایک زندہ فقہ نظر آنے لگی۔ جو بھی آپ کی خدمت میں حاضر ہوتا وہ اس سے فیض یاب ہوتا۔ فقہ ظاہری کی مقبولیت کا زندہ ثبوت یہ ہے کہ مصر و شام کے حکام نے دستور سازی میں وجوبِ وصیت اور دیگر مسائل میں اس سے استفادہ کیا۔

**ابن حزم کی وفات سے**

**ابن حزم کی تصانیف کی نشر و اشاعت** ۱۔ فقہ ظاہری کو ارضی سے معدوم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے اصحاب و تلامذہ نے ان کی تصانیف کی نشر و اشاعت کے بل بوتے پر اسے زندہ رکھا۔ اگرچہ بلادِ اسلامیہ میں آپ کے تلامذہ موجود نہ تھے تاہم علماء آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے۔ سرزمینِ مشرق میں جس شخص نے سب سے پہلے ابن حزم کے علم کو پھیلایا۔ وہ آپ کے تلمیذِ ائمیدی تھے۔ جنہوں نے بخاری و مسلم کو یکجا کیا۔ وفاتِ ابن حزم کے بعد ائمیدی بھاگ کر مشرق پہنچے اور وہاں تصانیفِ ابن حزم کے ذریعہ ان کی فقہ کی نشر و اشاعت کی۔

ائمیدی کا پورا نام عمر بن ابی نصر ہے ان کی کنیت ابو عبد اللہ ہے۔ یہ ۳۲۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۸۸ھ میں وفات پائی۔ یہ بڑے مؤرخ، محدث اور حافظِ احادیث تھے۔ اکثر

علوم ابن حزم سے سکھے۔ ابن حزم سے ان کی تصانیف پڑھیں اور انہیں مشرق میں رواج دیا۔ ابن حزم کی تصانیف ان کا مصدر و ماخذ اور علمی گنجینہ تھیں جن میں تمام مسائل پوری شرح بسط سے مذکور تھے۔ ائمہ نے یہ کتب تصنیف کیں۔

(۱) الجمع بین الصحیحین (علم حدیث)

(۲) کتاب جنادۃ المقتبس (تاریخ)

(۳) کتاب الامالی الصادقة (تاریخ)

آخری دو کتب میں اندلس کے احوال و اخبار درج ہیں یہ کتب بعد میں آنے والے مورخین کا بڑا ماخذ ہیں۔

ابن حزم کے تلامذہ اور ان کی تصانیف کی بجز ظاہری فقہاء کی خدماتِ جلیلہ نشر و اشاعت کا خاطر خواہ اثر ہوا۔ ہر زمانہ میں کوئی جید ظاہری فقیہ ضرور ہوا کرتا تھا جو ظاہری فقہ کی طرف دعوت دیتا اور اس کی پشت پناہی کرتا تھا۔ چنانچہ ائمہ کے تلامذہ میں سے ابو الفضل محمد بن طاہر المقدسی ہوئے۔ انہوں نے ظاہری سے ظاہری فقہ کا درس لیا اور مشرق میں اس کی خوب نشر و اشاعت کی۔

سزین اندلس کسی دور میں بھی فقہاء ظاہر سے خالی نہ رہی۔ چنانچہ حافظ ابو الخطاب محمد بن عمر بن حسن ان علماء میں سے ایک تھے۔ آپ ابو الخطاب بن وحیہ کے نام سے مشہور تھے۔ آپ نے ہر سے اندلس کا چکر لگایا اور مختلف شہروں و ممالک سے کسب فیض کیا۔ پھر بلا د مغرب سے نقل مکانی کر کے خلفا و ایوبیہ کے عہد میں مصر روانہ ہوئے۔ یہاں تک کہ ۶۳۳ھ میں بمقام قاہرہ خانی حقیقی سے جا ملے اور المقطم میں مدفون ہوئے۔

مولدخ المقری ان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

”آپ نے مغرب و مصر و شام اور عراق و عجم میں حدیث کی روایت کی۔ طلب حدیث میں مختلف دیار و امصار کی خاک چھانی، کتابیں جمع کیں اور لوگوں کو حدیث نبوی کا درس دیا۔ متعدد بیش قیمت مفید کتب تصنیف کیں۔ ان میں سے کتاب التلوین فی السراج المنیر بھی ہے۔ یہ کتاب آپ نے اس وقت تصنیف کی۔ جب آپ کتب میں خراسان جاتے ہوئے اربل کے شہر میں سے گذرے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ سلطان اربل مظفر الدین کو کبریٰ بیلا والینی سے بڑی چٹھی رکھتے اور ہر سال ربیع الاول میں اس کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، تو انہوں نے سلطان کے لئے

یہ کتاب تصنیف کی اسے مکمل کیا اور بہ نفس نفیس سلطان کو پڑھ کر سنایا۔  
 آپ نے ایک کتاب "آیات الیقینات" نامی بھی تصنیف کی۔ اسی طرح متعدد  
 کتب تصنیف کیں، مورخین کا بیان ہے کہ یہ ظاہری المذہب تھے؟  
 اسی عرصہ و عہد میں سلطان ابو یوسف، یعقوب بن یوسف بن عبد المومن نے جو سلطنت  
 موحدین کے تیسرے سلطان تھے، دیار اندلس و مغرب میں فقہ ظاہری کی طرف دعوت دی جیسا  
 کہ آگے چل کر ہم بیان کریں گے۔

**مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَرَبِيٍّ وَأَبُو فَرَّاحٍ الظَّاهِرِيُّ**  
 محمد بن عبد اللہ ابن عربی اور فقہ ظاہری  
 آپ بھی ظاہری المسلک تھے اور عبادات و فروع میں ظاہری مسلک کے پابند تھے۔  
 آپ ابو الخطاب بن وحید کے معاصر تھے۔ ابن عربی ۳۶۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۴۳۸ھ میں  
 وفات پائی۔ ہم ان کے علوم و فنون اور طرز فکر و نظر پر بحث نہیں کرنا چاہتے۔ صرف یہ بتانا  
 مقصود ہے کہ فروع میں آپ ظاہری المسلک تھے۔ ابن عربی نے ابن حزم کی تصانیف  
 پڑھیں، پھر ان کے تلامذہ نے ان سے یہ کتب روایت کیں۔  
 المقری ابن عربی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"آپ عبادت میں ظاہری مسلک کے پابند تھے اور اعتقادات میں باطنی  
 نقطہ نظر کے حامل تھے۔ آپ بروز جمعہ جبل قیسون میں مدفون ہوئے۔"  
 ابن عربی بھی سلاطین موحدین کے عہد و عصر میں ہوئے جنہوں نے فقہ ظاہری کو اندلس اور دیار  
 مغرب میں رواج دیا۔

یہ بات کہنا قرین صدق و  
 سلطنت موحدین میں فقہ ظاہری کا ظہور و شیوع ہے۔ صواب ہے کہ چھٹی صدی  
 ہجری کے ادنا خرد ساتویں صدی کے اوائل میں ظاہری فقہ خوب پھلی پھولی۔ سلطان یعقوب بن  
 عبد المومن جو ۵۸۵ھ سے ۵۹۵ھ تک سربراہان سلطنت رہا انہوں نے تمام شمالی افریقہ اور بلاد اندلس  
 میں حکم فقہ ظاہری کو رائج کیا۔ اس کے بعد کئی دہائیوں میں بھی اس کے نقش قدم پر چلے۔

۱۰۰ طبع الطبیب ج ۱ ص ۱۰۰ طبع الرفاعی۔

(المعجب فی تذخیص اخبار المغرب) کا مصنف لکھتا ہے کہ سلطان مذکور نے حدیث نبوی کی طرف دعوت دی۔ وہ صرف کتاب و سنت سے اخذ و احتجاج کی تلقین کرتا تھا یہاں تک کہ اس نے فقہ مالکی پر مشتمل تمام کتب کو نذر آتش کر دیا۔  
المعجب کا مصنف لکھتا ہے۔

«سلطان یعقوب کے زمانہ میں علم فقہ کا خاتمہ ہو گیا۔ فقہاء ڈور سے لگے۔ سلطان نے حکم دیا کہ احادیث نبویہ و آیات قرآنیہ کو الگ کرنے کے بعد فقہ مالکی کی کتب کو نذر آتش کر دیا جائے۔ چنانچہ تمام بلاد اسلامیہ میں سے مالکی کتب جلادی گئیں جن میں یہ کتب شامل تھیں۔

(۱) مدونہ سخنون۔

(۲) کتاب ابن یونس۔

(۳) نوادراہن ابی زید۔

(۴) مختصر ابن ابی زید۔

(۵) کتاب التہذیب الزبردعی۔

(۶) واضحاہن حبیب

اور اس قسم کی دیگر کتب جو مالکی فقہ پر مشتمل تھیں۔ میں ان دونوں "فاس" کے شہر میں سکونت گزین تھا میری موجودگی میں علمی کتب لائی جاتیں اور انہیں نذر آتش کر دیا جاتا۔

اس دور میں مالکی

**عصر مؤرخین میں کتاب و سنت کی نشر و اشاعت**

جلادیا گیا، جس طرح عصر ابن حزم میں فقہ ظاہری کی کتب کو نذر آتش کر دیا گیا تھا۔ شرعی و اخلاقی جواز نہ مالکی کتب کے جلانے کا تھا، اور نہ ظاہری فقہ کی تصانیف کا۔ سلطان یعقوب فقہی کتب کو جلانے کے بعد ترک راستے اور کتاب و سنت سے اخذ و احتجاج کی دعوت دینے لگا۔ المعجب کا مصنف لکھتا ہے۔

«سلطان یعقوب نے لوگوں کو فقہ سے روگردانی کا حکم دیا اور اس پر بڑی بڑی

سزائیں دینے کی دھمکی دی۔ جو محدثین و علماء ان کے عہد میں موجود تھے۔ انہیں کتب عشرہ سے غاڑا اور اس کے متعلقات کے بارے میں حدیثیں جمع کرنے کا حکم دیا۔ کتب عشرہ یہ ہیں:-

(۱) بخاری (۲) ترمذی (۳) مسلم (۴) موطا (۵) سنن ابی داؤد (۶) سنن نسائی (۷) سنن بزار (۸) مسند ابی شیبہ (۹) سنن الدارقطنی (۱۰) سنن البیہقی۔  
قبل ازیں محمد بن قسرت نے ہمارت سے متعلقہ احادیث کو یکجا کر دیا تھا۔ علماء نے حکم کی تعمیل کی اور نماز کے مسائل ایک مجموعہ میں جمع کر ڈئے۔ احکام نماز کا یہ مجموعہ دیا۔ مغرب میں خوب پھیلا اور عام و خاص نے اسے حفظ کر لیا۔ سلطان اس کے حافظ کو بڑا انعام و اکرام اور خلعت دیا کرتا تھا۔ وہ بے یک جنبش قلم مالکی مذہب کو بلاد مغرب سے نیست و نابود کر کے کتاب و سنت کو راجح کرنا چاہتا تھا۔

سلطان یعقوب

عصرِ موحّدین میں علمائے حدیث پر انعامات کی بارش۔ نے اسی پرپس

تھی بلکہ طلبہ کی ایک جماعت کو فقہ ظاہری کی نشرو اشاعت پر مامور کر دیا۔ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ یہ مسلک آئندہ نسلوں تک پہنچ جائے۔ چنانچہ اس نے علم حدیث کے طلبہ کی جانب توجہ مبذول کر کے ان پر انعامات کی بارش شروع کر دی۔  
المعجب کے مصنف لکھتے ہیں:-

”سلطان یعقوب کے زمانہ میں علم حدیث کے طلبہ عنایاتِ خصوصی کا مورد ہوئے۔ یہ انعام و اکرام ان پر یعقوب کے باپ اور دادا کے زمانہ میں بھی نہیں ہوا تھا۔ ایک مرتبہ جب سلطان کو پتہ چلا کہ اس کے بعض اقارب طلبہ کو وحدہ و رقعات کی نگاہ سے دیکھتے ہیں تو اس نے انہیں مخاطب کرتے ہوئے کہا ”اے گروہ

سنہ المعجب ص ۲۷۹۔

سلا محمد بن قسرت سلطنت موحّدین کا بانی تھا۔ یہ پھٹی صدی ہجری کے دوسرے عشرہ میں بقید حیات تھا۔ یہ ظاہری فقہ کا پابند تھا۔

موجودین غمناکے عزیز و اقارب موجود ہیں جب کسی کو تکلیف کا سامنا ہوتا ہے تو اپنے قبیلہ میں پناہ گزین ہوتا ہے۔ ان طلبہ کا میرے سوا کوئی قبیلہ نہیں۔ انہیں بھی تکلیف پہنچے گی تو ان کا سہارا اور جائے پناہ میں ہوں۔ اس روز سے سلطان کے اقارب طلبہ کی بہت عزت افزائی کرنے لگے۔

خلاصہ کلام یہ کہ سلطان یعقوب کا مقصد یہ تھا کہ ایک ایسی جماعت کا وجود ناکرے جسے جو ظواہر کتاب و سنت کی پابند ہواوران مذاہب میں محدود و مقید نہ ہو جو رائے کا التزام کرتے ہیں۔ تاکہ آئندہ نسوں میں فقہ ظاہری کی تحفظ و بقا کی ضمانت حاصل ہو جائے اور یہ مذہب مستقبل میں خوب پھلے پھولے۔

حقیقت یہ ہے کہ سلطان یعقوب بن **فقہ ابن حزم کی جبری اشاعت**۔ یہ سن سے قبل بھی سلطنت موحدین کے اراکین و سلاطین پر اتباع کتاب و سنت کا نظریہ غالب تھا۔ سلطان کے والد اور دادا بلکہ سلطنت موحدین کا داعی اور بانی محمد بن توہرت بھی یہی مسلک رکھتا تھا۔ اتنا فرق ہے کہ سلطان یعقوب نے علانیہ اس کی نشر و اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور جبراً لوگوں کو اس کا پابند بنایا ابن حزم فرمایا کرتے تھے کہ دونوں مذہب اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے۔ مشرق میں حنفی فقہ اور دیار مغرب میں فقہ مالک۔ اگر وہ سلطان یعقوب کے زمانہ تک بقید حیات ہوتے اور اس کے رویہ کو دیکھتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ ان کی فقہ سلطان کے اثر و سونخ سے ہی نہیں پھیلی تھی بلکہ جبراً لوگوں کو اس کا پابند بنایا گیا تھا اور دیگر مذاہب و مسلک یا باسفاظ موزوں ترفہ مالکی پر مشتمل کتب نذر آتش کر دی گئی تھیں۔

ہم قبل انہیں **سلطنت موحدین کے آغاز ہی میں اتباع کتاب سنت**۔ بیان کر چکے ہیں کہ سلطان یعقوب کے باپ دادا کا مسلک بھی یہی تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ سلطنت موحدین کے سلاطین آغاز کار ہی سے اسی طرز فکر و نظر کے حامل تھے۔ اس کی دودلیلیں ہیں :-

**پہلی دلیل:** اس کی پہلی دلیل کتاب المحجب کے مصنف کا یہ بیان ہے کہ نماز کے متعلق جو ادیس رسالہ تحریر کیا گیا وہ اس رسالہ کی طرح تھا جو محمد بن توہرت نے طہارت کے مسائل پر لکھا۔ محمد بن توہرت، جس نے مرابطین کی سلطنت کا خاتمہ کر کے سلطنت موحدین کی بنا ڈالی فقہ ابن حزم کا اولین واضع تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زردعی مسائل کے استخراج کے لئے نصیص کتاب و سنت کی طرف، سیلان و ریحان سلطنت، موحدین کے سلاطین کا ابتدائی مسلک تھا جو انہوں نے آغاز سلطنت میں اختیار کیا۔ اس کو اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا داعی محمد بن توہرت اس مسلک کا حامل تھا۔

**دوسری دلیل:** کتاب المحجب کا مصنف سلطان یعقوب بن عبدالمومن کے متعلق لکھتا ہے:

«حافظ ابوبکر بیان کرتے ہیں کہ جب وہ پہلی مرتبہ امیر المومنین یعقوب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کے پاس ابن یونس کی کتاب دیکھی۔ امیر المومنین نے کہا ابوبکر! دین اسلام میں طرح طرح کے اقوال رائج کئے گئے ہیں۔ کسی مشد میں چار اقوال ہیں، کسی میں پانچ اور کسی میں اس سے بھی زیادہ۔ بتائیے ان میں سے کونسا قول صحیح ہے؟ اور مقلد کس قول پر عمل کرے؟ میں نے جواب دیتے ہوئے ان مشکلات کی گرہ کشائی کی۔ امیر المومنین نے قطع کلامی کرتے ہوئے کہا ابوبکر! قابل تمییز چیزیں تو صرف یہ ہیں۔ پہلے قرآن کریم کی طرف اشارہ کیا، پھر وائیں طرف سنن ابی داؤد کی طرف اشارہ کیا اور اگر ان کی پیروی نہ کی جائے تو پھر تلوار ہے!»

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یعقوب نے جس بات کا اظہار کیا اس کے والد اور دادا کی تیت یہی تھی۔ چنانچہ مناسب وقت پر انہوں نے اس کا اظہار کر دیا۔

اس سے واضع ہوتا ہے کہ فقہ ظاہری اقتدار کے زیر سایہ

**ابن حزم موحدین کی نگاہ میں** پر دان پڑھی اور اس طرح ابن حزم کا خواب شرمندہ تعبیر ہوا جس کے لئے انہوں نے بڑی مشقت اٹھائی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ موحدین خانوادہ کے سلاطین کتاب و سنت پر عامل تھے۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ظاہری فقہ سے کیا تعلق تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ ظاہری اتباع کتاب و سنت ہی



سے عبارت ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ ظاہری فقہ ہی وہ مسلک ہے جو کتاب و سنت کا داعی ہے اور تقلید سے باز رکھنا ہے۔ ابن حزم ان سلاطین کے نزدیک بڑی عزت و تحیم کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ بیان کیا گیا ہے کہ سلطان بعقرب جیب وارد اندلس ہوا تو ابن حزم کی قبر پر سے گذرا اور کبابہ دیار مغرب کے سب سے بڑے عالم کی قبر بنے۔ موقدین نے فقہ ظاہری کو حیات نو بخشی اور لوگوں کو دیگر مذاہب و مسلک کی پیروی کرنے سے روک دیا۔

خلاصہ کلام ابن حزم ایسے عالم جلیل نے اس طرح حیات جاوید پائی اور علماء اسلام میں ابدالآباد نکت آپ کا نام نامی زندہ پایندہ و تابندہ رہا۔ گویا اندلس کا فرانس گمشدہ اور ابن حزم باہم لازم و ملزوم اور ایک دوسرے کا جز و لاینفک ہیں۔

و عا ہے کہ خداوند کریم اسلام کا لول بالا کرے اور اسے پھر وہی شوکت رفتہ عطا کرے۔  
 ہونہ تعالیٰ اس کتاب کی تسوید و تحریر سے بروز جمعرات چھ رجب ۱۳۵۳ ہجری مطابق گیارہ مارچ ۱۹۳۵ء  
 نارغ ہوا۔

هُوَ بِنِعْمَةِ الْمَوْلَىٰ وَ نِعْمَةِ النَّاصِرِ - اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ هَدَيْتَنَا هٰذَا اَوْ مَا كُنَّا  
 لِنَهْتَدِيْ لَوْلَا اَنْ هَدَيْتَنَا اللّٰهُ - وَ هُوَ وَ لِيْلِ التَّوْفِيْقِ -

پيامبر بيت العتيق (رحمته)  
 کتاب نمبر

# سوانح ہی سوانح

## امام اعظم ابو حنیفہ

تالیف: ابو زہرہ (مصر)۔ مترجم: رئیس احمد جعفری  
 امام ابو حنیفہ کے سوانح حیات پر جامع اور مفصل کتاب  
 ضخامت: ۷۲۰ صفحات  
 رنگین گردپوش طبعیت دیدہ زیب اور جاذب نظر

## امام شافعی

مصنف: ابو زہرہ (مصر)۔ مترجم: رئیس احمد جعفری  
 عہد امام شافعی کے فقہی رجحانات "عہد بہ عہد کے  
 فقہی تصورات" فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقاء اور امام  
 شافعی کے فضائل و کمالات اور مجتہدات پر ایک تحقیقی  
 اور تنقیدی نظریہ۔

ضخامت: ۵۵۰ صفحات

رنگین گردپوش دیدہ زیب طبعیت

## شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ

مصنف: محمد ابو زہرہ (مصر)۔ ترجمہ: نائب حسین نقوی  
 امام احمد ابن تیمیہ کے کھل حالات زندگی پر جامع اور  
 مفصل کتاب

ضخامت: ۹۰۰ صفحات بہترین ڈسٹ کور

## آخار امام محمد و امام ابو یوسف

مصنف: رئیس احمد جعفری  
 امام ابو اعظم ابو حنیفہ کے دست راست اور شاگرد  
 رشید "فقہ حنفی" کے امام کبیر اور مجتہد اعظم امام ابو محمد  
 اور امام ابو یوسف کے آثار و اخبار حالات و سوانح  
 مجتہدات فتاویٰ کا ایک دل آویز مرقع

ضخامت: ۶۰۳ صفحات

کتابت و طبعیت معیاری گردپوش رنگین اور عمدہ

## امام مالک

مصنف: ابو زہرہ (مصر)۔ ترجمہ: عبید اللہ قدسی  
 امام اور الجہرت حضرت امام مالک کے سوانح حیات پر  
 جامع اور مفصل کتاب "امام صاحب کا زمانہ" ان کے  
 آراء و افکار اور قانون اسلام میں مالکی فقہ کی امتیازی  
 خصوصیت اور مفصل جائزہ

ضخامت: ۵۰۰ صفحات ڈسٹ کور رنگین

دیدہ زیب کتابت و طبعیت

## سیرت آئمہ اربعہ

مصنف: رئیس احمد جعفری  
 حضرت امام ابو حنیفہ "امام شافعی" امام مالک اور امام  
 احمد بن حنبل کے مفصل، مکمل اور مستند حالات۔

ضخامت: ۶۲۰ صفحات

کتابت و طبعیت معیاری

شیخ غلام علی اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ پبلشرز

۱۹۹ سکر، روڈ، پورکے۔ اندرگلی، لاہور۔ ۷۷۰۰۰