

الملكوت

إِلَى مَا فِي أَنْوَارِ الْبَارِي مِنَ الظُّلُمَاتِ

www.KitaboSunnat.com

تأليف

علامه محمد زين محمد مكي

جامعه سلفيه بنارس



إدارة البحوث الإسلامية، الجامعة السلفية، بنارس

www.KitaboSunnat.com

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 لوڈ (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

www.KitaboSunnat.com

اللمحات

الى

ما فى انوار البارى من الظلمات

== جلد دوم ==

www.KitaboSunnat.com

تالیف
علامہ محمد رفیع ندوی

إدارة البحوث الإسلامية، جامعه سلفیه، بنارس

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب

اللمحات

الى

ما فی انوار الباری من القلمات

== جلد دوم ==

اشاعت: اگست 2011ء

تعداد:

www.KitaboSunnat.com

سخنہائے گفتنی

ب

www.KitaboSunnat.com

اسلام میں اتحاد و اتفاق کا حکم بڑی وضاحت اور تاکید کے ساتھ دیا گیا ہے، قرآن کریم کی متعدد آیات اور صحیح احادیث میں مختلف انداز و اسلوب سے یہ مطالبہ دہرایا گیا ہے اور اتحاد کے فوائد واضح کیے گئے ہیں۔ اسلام یہ چاہتا ہے کہ امت فکر و عمل کے تمام مرحلوں میں اس طرح متفق و متحد رہے کہ ایک طرف اسے کارگہ حیات کی تمام ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں آسانی ہو اور دوسری طرف باطل پرست طاقتوں کے مقابلہ کی قوت برقرار رہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم ﷺ کی اطاعت کا حکم دینے کے بعد اختلاف و نزاع سے روکا گیا ہے اور یہ وضاحت کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسا مرض ہے جس کا لازمی نتیجہ ناکامی اور ذلت و خواری کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

انسانی طبائع کی بعض بیماریاں ایسی ہیں جن سے باہمی نفرت و عناد میں اضافہ ہوتا ہے، اسلام نے ملت کے اتحاد کو محفوظ رکھنے کے لیے ان بیماریوں سے بھی سختی سے منع کیا ہے، مثلاً طعن و تشنیع، سب و دشتم اور مذاق و تمسخر وغیرہ، کیونکہ اتحاد و اتفاق کے لیے دلوں کی جس قربت اور جذبات کے احترام کی ضرورت ہے وہ مذکورہ خرابیوں کی موجودگی میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ حجۃ الوداع میں رسول اکرم ﷺ نے جو تاریخی خطبہ دیا تھا، اس میں جن باتوں کو زیادہ اہمیت کے ساتھ بیان کیا گیا تھا ان میں ایک بات یہ بھی تھی کہ مومن کی عزت و آبرو اور مقام و وقار کو ٹھیس پہنچانا حرام ہے۔ اس حکیمانہ ارشاد نبوی کا بھی مقصد یہی تھا کہ امت اپنی عظیم ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے لیے دنیا میں جس اتفاق و اتحاد کی محتاج ہے اسے وجود میں لانے کے لیے باہمی احترام و مودت ضروری ہے، اس کے بغیر مسلمانوں کا شیرازہ متحد نہیں ہو سکتا۔

اتفاق و اتحاد کی ان تعلیمات کے بعد جب امت کی تاریخ پر نظر جاتی ہے تو جذبات کو شدید ٹھیس لگتی ہے اور ذہن مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے، کیونکہ امت کی تاریخ میں انتشار و گروہ بندی کا ایک غیر متناہی سلسلہ نظر آتا ہے، مختلف اسباب و عوامل کی بنیاد پر امت کا شیرازہ منتشر ہوا اور انتشار کی یہ بادل بدن بدن بڑھتی گئی، بعض ایسے الم انگیز واقعات بھی پیش آئے جن کی تلخی آج تک برقرار ہے۔

ملت کی تاریخ میں اگر اختلاف و افتراق کے اسباب و محرکات پر غور کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ اس میں مسلکی رجحانات و گروہ بندیوں کا غیر معمولی دخل رہا ہے۔ ائمہ دین رضی اللہ عنہم کی تہلیل اور مسائل میں ان کے اقوال کی پابندی سے لازمی طور پر تعصب و عناد کے جذبات کی حوصلہ افزائی ہوئی اور امت مختلف فرقوں میں بٹ گئی۔ ائمہ کرام رضی اللہ عنہم اس حقیقت کو بخوبی جانتے تھے، اسی لیے انھوں نے زور دے کر یہ کہا تھا کہ ہمارے اقوال و آراء کی اسی وقت تک اہمیت ہے جب تک کہ کسی مسئلہ میں رسول اکرم ﷺ کی کوئی حدیث نہ ہو، لیکن اگر کسی مسئلہ میں رسول اکرم ﷺ کی حدیث موجود ہو تو پھر ہمارے قول کی طرف دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ائمہ کرام اس حقیقت کو بھی بخوبی جانتے تھے کہ دین کی صحیح تعلیمات پر عمل اور رسول اکرم ﷺ کی سچی پیروی ہی کے ذریعہ امت کی نجات ہے اور اسی کو اتفاق و اتحاد کے لیے بنیاد بنایا جا سکتا ہے، اسی لیے انھوں نے تمام

مسلمانوں کو شخصیات کے مسئلہ میں الجھنے سے ہمیشہ منع کیا اور صحیح اسلام پر کاربند رہنے کی تاکید کی۔ لیکن جس طرح اتفاق و اتحاد سے متعلق قرآن و حدیث کے واضح احکام کی خلاف ورزی کی گئی اسی طرح تقلید و شخصیت پرستی کے باب میں ائمہ دین کے اقوال کو بھی بالائے طاق رکھ دیا گیا اور امت واحدہ مختلف اکائیوں میں بٹ گئی۔ پھر وہ تمام خرابیاں بھی اس میں نمودار ہوئیں جو افتراق و اختلاف کے نتیجہ میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ حق کے لیے شخصیات کو معیار بنایا گیا اور ان شخصیات کی پیروی نہ کرنے والوں کو مورد الزام قرار دیا گیا، ان کو طرح طرح کے طعنے دیے گئے، زبانی ایذا رسانی سے تسکین نہ ہوئی تو پھر جسمانی اذیتیں بھی پہنچائی گئیں، الزام و اتہام کا یہ سلسلہ امت کے عام افراد ہی تک محدود نہ رہا، بلکہ ائمہ و محدثین عظام تک کی شخصیتوں اور ان کے کارناموں کے بارے میں بھی لب کشائی کی گئی، ان بزرگان دین کی عظیم خدمت احادیث نبویہ کی تدوین و تنقیح اور جمع و ترتیب کے باب میں غیر معمولی محنت و جانفشانی، مسائل کے استنباط کے لیے ان کی دماغ پاشی اور سنت نبویہ کی نشر و اشاعت کے لیے ان کے بے مثال شرف، ہر ایک کو بنظر استخفاف دیکھا گیا یا پھر ان کو غرض مندانہ فعل سے تعبیر کیا گیا۔ محدثین کے ساتھ اس رویہ میں کہیں کہیں ناواقفیت یا عناد و تعصب کے باعث ایسی ایسی لغزشیں ہوئیں کہ ان سے سنت مطہرہ کے مخالفین کو اچھا خاصا مواد ہاتھ لگ گیا اور انہوں نے مدعیان اتباع سنت نبویہ ہی سے سنت کی مخالفت کے لیے دلائل و شواہد حاصل کیے اور انکار حدیث کے نظریہ کو پھیلانے کی کوشش کی۔

دوسری طرف جن ائمہ کی تقلید کی گئی ان کے حق میں بیجا غلو سے کام لیا گیا، شخصیت پرستی کے جذبات سے سرشار ہو کر عدل و انصاف کے تقاضوں کو نظر انداز کر دیا گیا اور ایسے مزعومہ طریقوں سے ان کی حمایت کی گئی جن سے یہ تصور پیدا ہوا کہ ان کے سوا کوئی دوسرا دین اور علوم دین کے لیے مخلص نہیں۔ ترجیح و تفضیل کا یہ مرض اس طرح پھیلا کہ عام شخص کو یہ تاثر پیدا ہوا کہ دین کے لیے جدوجہد اور قربانی دینے والے ائمہ و مصلحین کے مابین آپس میں منافست و گروہ بندی ہے اور دونوں ایک دوسرے کے حریف ہیں۔ ان مخلص ہستیوں میں سے ہر ایک نے دین کی سربلندی کے لیے اپنی اپنی وسعت و میلان کے مطابق دین کا کام انجام دیا لیکن ہم نے اپنے فرقہ پروری کے جذبہ کو تسکین دینے کے لیے ان کے مابین مختلف لکیریں کھینچ دیں اور انھیں الگ الگ خانوں میں اس طرح سجایا کہ ایک دوسرے کی ضد نظر آئیں۔

چوتھی صدی ہجری سے امت میں تقلید کا رواج ہوا اور فروعی مسائل کی بنیاد پر لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے، گروہ بندی کا یہ رجحان اتنا قوی ہوا کہ آپس میں بحث و مباحثہ بلکہ جدل و مناظرہ کا سلسلہ شروع ہو گیا اور جمود و تعصب سے سب سے زیادہ نقصان نظر یہ عمل بالکتاب والسنۃ کو پہنچا کیونکہ مذاہب کے مقلدین نے اپنے ائمہ کے اقوال پر توجہ مرکوز کر دی اور اس کے خلاف ہر قول کو اور کبھی کبھی حدیث کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، حنفی فقہ کا رجحان علماء امت کے طبقہ اہل الرائے کی جانب تھا، اس لیے اس کے متبعین نے محدثین کے مقابلہ میں مجاز قائم کر لیا اور اپنے فقہی مکتب فکر کو محدثین کے منہج سے برتر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستان میں بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر حنفی فقہ کے مقلدین کا غلبہ رہا، جس کے نتیجہ میں حدیث اور عمل بالمحدیث سے لوگ عام طور پر ناواقف تھے، اجتہاد کا دروازہ بند کر کے تقلید کو ضروری قرار دے دیا گیا تھا، جو لوگ تمسک بالکتاب والسنۃ کے داعی تھے ان کے خلاف ہر طرح کی زیادتی دینی فریضہ تصور کی جاتی تھی، مخالفت کا یہ سلسلہ اتنا شدید اور غیر منطقیانہ تھا کہ اس

کی زد سے نہ تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بچے، نہ وہ محدثین عظام جنہوں نے تقلید کی بندشوں سے آزاد ہو کر کتاب و سنت پر عمل کی دعوت دی تھی، کتب حدیث کی شروح اور مختلف مسائل کی تحقیق و توضیح کے لیے جو لٹریچر علماء مقلدین نے تیار کیے ان کا انداز مثبت کم اور جارحانہ زیادہ تھا۔ اس ذخیرہ کو اس وقت دیکھ کر اور زیادہ تعجب و افسوس ہوتا ہے کیونکہ اس میں نہ تو مسائل کی تحقیق کا جذبہ ہے نہ شریعت کے آداب و مقاصد کی رعایت، ایک مسلمان اپنے دوسرے مسلمان بھائی سے جو فروعی احکام میں اس کا مخالف ہے، مخاطب ہے، لیکن انداز خطاب صدیوں پرانی دشمنی کا غماز ہے اور معاملہ صرف معاصرین تک محدود نہیں بلکہ اس میدان میں اسلاف کرام کی بڑی بڑی محترم شخصیتوں پر بھی حملے کیے ہیں اور ان کی نیتوں اور خدمات پر شبہات کا اظہار کیا گیا، صرف اس جرم میں کہ وہ تقلید و جمود کی تائید میں ان کے ہمنوا نہیں تھے بلکہ کتاب و سنت کے احکام کی براہ راست اتباع کے داعی و مؤید تھے، شخصیت پرستی کا ایک عیب یہ ہے کہ اس میں تنگ نظری و عناد پیدا ہو جاتا ہے، شخصیت پرست انسان رد و تنقید کا حق اپنے لیے تو محفوظ سمجھتا ہے لیکن اسی حق کو جب کوئی دوسرا استعمال کرتا ہے تو اس کے ذہن و قلب میں اس کو قبول یا برداشت کرنے کی طاقت نہیں رہتی۔

تقلیدی مذاہب کے رواج و شیوع کے بعد سے آج تک کا جو اختلافی لٹریچر ہمارے سامنے ہے، ان میں ضد و عناد کا عنصر غالب ہے، ہندوستان میں جو لٹریچر اس موضوع پر تیار ہوا وہ بھی منفی نتائج کا حامل ہے۔ زیادہ باعث افسوس یہ امر ہے کہ جس دور میں یہ لٹریچر تیار ہوا، اس وقت اور آج بھی، اسلام کی اشاعت و حمایت کے لیے دوسرے بہت سے مثبت موضوعات منتظر بحث و تحقیق تھے اور آج بھی ان پر کام کے محرکات و امکانات موجود ہیں لیکن افسوس ہے کہ ذہن کا میلان مثبت کاموں کی طرف نہیں ہوتا، جبکہ اسلام میں اس کی سخت تاکید موجود ہے۔

ملک کی آزادی کے بعد جب حالات بدلے تو علماء امت سے توقع تھی کہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرتے ہوئے مثبت کاموں کی طرف توجہ مبذول کریں گے اور علمی و ثقافتی ترقی کے دور میں مذہبی جمود و تعصب سے دامن بچائے ہوئے تھمک بالکتاب والسنۃ کی ضرورت کو محسوس کریں گے، لیکن کچھ لوگ اس دور میں بھی عہد انحطاط کی روش پر مصغر نظر آتے ہیں اور پوری دنیا میں عمل بالکتاب والسنۃ کی جو تحریک رونما ہوئی ہے اس سے اغماض برت رہے ہیں۔

چند سال پیشتر ہماری نظر سے ایک کتاب گزری جس کا نام ”انوار الباری“ ہے۔ اس میں مؤلف نے مولانا انور شاہ کشمیری صاحب کی بخاری شریف سے متعلق درسی تقریروں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ بخاری شریف کی حدیثوں کی شرح سے پہلے انہوں نے ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے، جو بڑے سائز کے تقریباً ساڑھے پانچ سو صفحات پر پھیلا ہوا ہے، اس مقدمہ میں وہی رجحان نمایاں ہے جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں، یعنی فقہاء و محدثین کے مابین ایک خود ساختہ لکیر اور دونوں کی ایسی تصویر جس سے اندازہ ہو کہ محدثین کی خدمات بے وقعت ہیں اور ان میں علم دین کے لیے اخلاص کی کمی ہے۔ امت میں امام بخاری رضی اللہ عنہ اور ان کی گرانقدر تالیف الجامع الصحیح کی جو قدر و منزلت ہے اس سے کون واقف نہیں؟ اسی طرح اس کی شروح میں حافظ ابن حجر عسقلانی رضی اللہ عنہ کی شرح فتح الباری کا جو مقام ہے وہ بھی سب پر عیاں ہے۔ ان مشاہیر نے علم حدیث کی جو خدمت انجام دی ہے، اس کے لیے پوری امت ہمیشہ ان کی ممنون رہے گی، لیکن انوار الباری کے مصنف نے ان ائمہ کے

لے جو زبان و اسلوب اختیار کیا ہے اور جس طرح بزم خویش ان کے نظریات و آراء کی تردید کر کے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے فقہی مسلک کا دفاع کیا ہے، اسے نہ تو علم و علماء کا اسلوب کہا جاسکتا ہے اور نہ اس سے دین کی کوئی خدمت ہو سکتی ہے، ہاں دل کا بوجہ ضرور ہلکا ہوگا اور حلقہ مریدین میں لوگوں پر علم و فضل کی دھاک بیٹھ جائے گی۔ میں چاہتا تھا کہ اس پیش لفظ میں ان کے بعض جملے و فقرے نقل کروں لیکن چونکہ ذوق سلیم پر بار ہوگا اس لیے نظر انداز کرتا ہوں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ بزرگ اس میدان میں تنہا نہیں ہیں، ان کے پیش رو علماء نے اس طرح کی متعدد یادگاریں چھوڑی ہیں، ان کے اتہامات اور طعن و تشنیع سے نہ تو حافظ ابن تیمیہ بچے ہیں نہ امام بخاری نہ حافظ ابن حجر نہ محمد بن عبدالوہاب نہ کوئی دوسرا۔ ستم یہ ہے کہ طنز و تعریض کے ان نشتروں کے بعد آج کے دور میں بعض بزرگوں کو یہ دھن سوار ہوئی کہ اس طرح کی غیر محتاط اور تعصب آمیز تحریروں کی تاویل کر کے اپنے پیش روں کے دامن سے بدنامی کا داغ دھویا جائے لیکن تاریخ نے جن باتوں کو محفوظ کر لیا ہے ان کو مٹانا بے حد مشکل ہے۔

میں اپنے ناقص مشاہدہ و تجربہ کی بنیاد پر یہ محسوس کرتا ہوں کہ تمسک بالکتاب والنتہ کے خلاف دل آزار تحریروں کا جواب دینے یا تقلید کے مفاسد کو واضح کرنے کے سلسلہ میں اب زیادہ کہنے یا لکھنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ موجودہ دور میں عالم اسلام کی مقتدر علمی شخصیتیں تقلید و جمود کی کھلے طور پر مخالفت کرتی ہیں، بلکہ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ تقلید شخصی کے وجوب کا راگ الاپنے والے اب مختلف محرکات کی بنا پر تمسک بالکتاب والنتہ کے داعی بن گئے ہیں۔ خدا ہمیں حق پرستی کی توفیق بخشے، البتہ عناد پرست ذہن اب بھی پرانی لکیروں کو پیٹ رہے ہیں اور علم و ہدایت کی روشنی میں تاریکی کے فروغ کا خواب دیکھتے ہیں، ایسے لوگوں کے حق میں اتمام حجت کے لیے بحث و تحقیق کا سلسلہ جاری رکھنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے تاکہ آنے والی نسلیوں کے سامنے حق اپنی صحیح شکل میں پہنچے اور وہ دلائل کی روشنی میں اپنے لیے راہ متعین کر سکیں۔

انوار الباری کی ہفتوں کا جواب دینے کے لیے میرے رفیق کار محترم مولانا محمد رئیس ندوی نے قلم اٹھایا ہے اور ان کی کتاب ”اللعمات“ کی یہ دوسری جلد ناظرین کے سامنے ہے۔ محترم ندوی صاحب کا مطالعہ بہت وسیع اور نظر عمیق ہے، علمی میدان میں مخالفین کی تلبیسات کو وہ پہلی نظر میں تازہ جاتے ہیں اور دلائل و براہین سے ان کے مزعمومات کی حقیقت واضح کرتے ہیں، ائمہ محدثین کے دفاع اور حق کی توضیح کے لیے انھوں نے جس عرق ریزی اور دور رس کا ثبوت دیا ہے، اس کی داد ہر حق پرست ضرور دے گا، یقیناً ان کی اس کوشش سے بہت سے پردے اٹھیں گے، مزاعم و اتہامات کی حقیقت بے نقاب ہوگی اور شخصیت پرستی میں غلو و مبالغہ کے مفاسد عیاں ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب سے ناظرین کو حق سمجھنے میں مدد ملے، اس کے بقیہ حصے بھی جلد شائع ہو جائیں مصنف کو ان کی محنت کا بہترین بدلہ ملے اور کتاب کو قبول عام حاصل ہو۔ واللہ ولی التوفیق وهو حسبنا ونعم الوکیل۔

مقتدی حسن ازہری

جامعہ سلفیہ، بنارس

۳۰ دسمبر ۱۹۸۲ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمہید

3

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين خصوصاً على من بعث رحمة للعالمين، وخاتم النبيين محمد وآله وأصحابه وأتباعه أجمعين، ونشهد أن لا إله إلا الله، ونشهد أن محمداً عبده ورسوله. أما بعد:

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ”اللمحات إلى ما في أنوار الباري من الظلمات“ کی پہلی جلد زیور طبع سے آراستہ ہو کر لوگوں کے ہاتھوں میں آگئی ہے اس کے مطالعہ سے لوگوں کو انوار الباری کی حقیقت کا اندازہ ہو چکا ہوگا کہ خالص علمی و دینی خدمت کے نام پر اس کتاب کے ذریعہ علم دین اور اہل علم و فن کے ساتھ کون سا کھیل کھیلا جا رہا ہے اور ”برعکس نام نہند زنگی را کافور“ کی مثل کے مطابق کتنے بڑے پیمانے پر انوار الباری نامی کتاب کے ذریعہ ظلمت آفرینی کی جارہی ہے، امید ہے کہ اللحات کی دوسری جلد کے مطالعہ سے ناظرین کرام کو کتاب انوار الباری کے دیگر مباحث اور ان میں مصنف کے رجحان و مبلغ تحقیق کا اندازہ ہوگا اور وہ اس کی روشنی میں حقائق کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ اللہ تعالیٰ میری اس کوشش کو مفید و مقبول بنائے۔ آمین۔ وهو المستعان علی ما یصفون!

خادم

محمد رئیس ندوی

۱۲۲ اگست ۱۹۸۲ء

www.KitaboSunnat.com

عقیدہ خلق قرآن اور حماد بن ابی سلیمان

ناظرین کرام کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام ابن المبارک، اصحاب ابن المبارک اور محمد بن جابر یمامی نے کہا ہے کہ امام صاحب نے حماد سے کتب حماد کو نہیں پڑھا بلکہ وفات حماد کے بعد امام صاحب نے محمد بن جابر یمامی کے یہاں سے حاصل شدہ کتب حماد کے ذریعہ علوم حماد سے استفادہ کیا ہے۔^① اور چونکہ اہل علم نے صراحت کر رکھی ہے کہ کتب محمد بن جابر یمامی میں کسی غیر ثقہ نے الحاق و اضافہ کر دیا ہے۔^② اس لیے یمامی کے یہاں سے حاصل شدہ جن کتب حماد سے امام صاحب نے استفادہ کیا ہے وہ مشکوک اور ساقط الاعتبار ہیں۔

حماد سے کتب حماد نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حماد سے امام صاحب ربط و تعلق نہیں رکھتے تھے اور کبھی کبھار ان کی درسگاہ اور مجلس میں شریک نہیں ہوا کرتے تھے، البتہ حماد آخری عمر میں مٹھلپ اور آسیب و مرگی زدہ ہو گئے تھے اور امام شعبہ و سفیان ثوری و ہشام دستوائی کے علاوہ کسی کا حماد سے اختلاط و آسیب سے پہلے پڑھنا ثابت نہیں ہو سکا، اس لیے حماد سے امام صاحب کے حاصل شدہ علوم بھی شکوک و اشتباہ سے محفوظ نہیں۔^③

یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ حماد امام اہل سنت ابراہیم نخعی کی وفات کے بعد جانشین نخعی بنے تھے، بلنظ دیگر موصوف حماد وفات نخعی کے بعد کوفہ میں اہل سنت کے امام و قائد قرار پائے تھے، مگر بعد میں موصوف مذہب نخعی یعنی مذہب اہل سنت سے⁵ منحرف ہو کر مرجی المذہب اور مرجیہ کے تابع فرمان ہو گئے تھے۔

مندرجہ ذیل روایت صحیحہ میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

”قال أبو زرعة: حدثني أحمد بن شبيب قال: حدثنا عبد الرزاق عن معمر قلت لحمداد: كنت رأساً في السنة فصررت ذنباً في البدعة؟ قال: لأن أكون ذنباً في الخير أحب إلي من أن أكون رأساً في الشر، سمعت أبا نعيم كان حماد مرجياً.“^④

یعنی معمر بن راشد ازدی بصری (متوفی ۱۵۳ھ و ۱۵۴ھ) نے حماد سے کہا کہ آپ پہلے سنت کے امام تھے مگر اب اہل بدعت یعنی مرجیہ کے دم چھللا اور تابع فرمان بن گئے ہیں۔ حماد نے جواب دیا کہ مجھے اچھی چیز میں دم چھللا اور تابع فرمان بن کر رہنا بری چیز میں امام بن کر رہنے سے زیادہ اچھا لگتا ہے۔ ابو نعیم فضل بن دکین نے کہا کہ

① اللمحات إلى ما في أنوار الباري من الظلمات (۱/ ۴۴۶ تا ۴۵۲)

② الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ترجمة محمد بن جابر يمامي و تهذيب التهذيب.

③ اللمحات (۱/ ۴۵۴ تا ۴۵۹) ④ اللمحات (۱/ ۴۲۳ تا ۴۳۰)

⑤ تاريخ أبي زرعة (۲/ ۶۷۵، ۱/ ۲۹۵)

حماد مرجمی ہو گئے تھے۔

روایت مذکورہ کے ناقل امام معمر بن راشد ازدی صحیح الروایۃ ہیں^①۔ معمر سے روایت مذکورہ کے ناقل امام عبدالرزاق بن ہمام حمیری کتاب ”المصنف“ کے مصنف اور صحیح الروایۃ ہیں۔^② عبدالرزاق سے روایت مذکورہ کے ناقل امام احمد بن شیبویہ احمد بن محمد بن ثابت بن عثمان المعروف بابن شیبویہ ابوالحسن الخزازی (متوفی ۲۳۰ھ) بھی بلند پایا ثقہ ہیں۔^③ اور احمد بن شیبویہ سے روایت مذکورہ کو حافظ ابو زرعہ جیسے ثقہ نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے۔ اس روایت صحیحہ کا مفاد یہ ہے کہ حماد وفاتِ نخعی کے کچھ دنوں بعد مذہبِ نخعی یعنی مذہبِ اہل سنت سے اس قدر برگشتہ ہو گئے تھے کہ اہل سنت کے امام ہونے پر مرجیہ کی متابعت کو ترجیح دینے لگے تھے۔ اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ مرجیہ مذہب نے ترقی کر کے جہمی مذہب کی صورت اختیار کر لی تھی۔^④

امام وکیع نے کہا کہ ”أحدثوا هؤلاء المرجئة الجهمية والجهمية كفار.“^⑤ یعنی مرجیہ نے ترقی کر کے جہمی مذہب کو ایجاد کر ڈالا ہے اور جہمی لوگ دراصل کفار ہیں۔ مرجیہ اور جہمی دونوں مذاہب اس بنیادی بات پر متفق ہیں کہ اعمالِ ایمان سے خارج ہیں اور ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی، مگر متعدد معاملات میں مرجیہ اور جہمی لوگوں میں باہم اختلاف ہے۔ بنا بریں دونوں میں سے ہر گروہ کئی فرقوں میں منقسم ہے، جہمیہ کا ایک بنیادی عقیدہ خلقِ قرآن ہے، جہمیہ کے اس عقیدہ سے معتزلہ بھی متفق ہیں اور مرجیہ کے متعدد فرقے بھی، لیکن حماد مرجیہ کے جس فرقہ سے تعلق رکھتے تھے وہ معتقد خلقِ قرآن نہیں تھا، بلکہ حماد معتقدین خلقِ قرآن پر نکیر کرنے والوں میں سے تھے۔ (کما سیاتی)

امام بخاری نے فرمایا:

”حدثني الحكم بن محمد الطبري كُتبت عنه بمكة قال: ثنا سفیان بن عيينة قال: أدرکت مشيختنا منذ سبعين سنة، منهم عمرو بن دينار، يقولون: القرآن كلام الله وليس بمخلوق.“^⑥

یعنی امام سفیان بن عیینہ نے کہا کہ ستر سال سے میں نے اپنے مشائخ (یعنی موصوف سفیان نے اپنے جن شیوخ و اساتذہ کی درسگاہوں میں تعلیم و تربیت پائی، کیونکہ ”مشيختنا“ کا لفظ انھیں شیوخ کے لیے بولا جاتا ہے، جن سے آدمی تعلیم حاصل کرتا ہے) کو یہ کہتے ہوئے پایا ہے کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔ میرے ان مشائخ میں سے قولِ مذکور کے قائل عمرو بن دينار ابو محمد الاثرم جمعی کی (مولود ۳۶ھ و متوفی ۱۲۵ھ ۱۲۶ھ) بھی ہیں۔

روایت مذکورہ کی سند صحیح ہے، کیونکہ اسے مشہور ثقہ امام سفیان بن عیینہ سے نقل کرنے والے حکم بن محمد ابو مروان کی (متوفی بعد ۲۱۰ھ) صدوق و ثقہ ہیں۔^⑦ اور حکم سے اس کے ناقل امام بخاری ہیں۔ ۱۰۷ھ میں پیدا ہونے والے امام سفیان بن عیینہ ہجر چودہ سال ۱۲۲ھ میں عمرو بن دينار کی درسگاہ میں داخل ہوئے تھے۔^⑧

7 بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام سفیان نے ۱۲۲ھ سے تحصیل علم کا آغاز کیا تھا، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ اپنی مذکورہ بالا بات

① تہذیب التہذیب و عام کتب رجال.

② تہذیب التہذیب. ③ تہذیب التہذیب. ④ اللمحات (۱/۵۶)

⑤ خلق أفعال العباد (ص: ۹) ⑥ خلق أفعال العباد (ص: ۷) والأسماء والصفات للبيهقي (ص: ۱۸۳، ۱۸۴)

⑦ خلاصة تہذیب الکمال وثقات ابن حبان و تہذیب التہذیب. ⑧ خطیب (۹/۱۷۷)

امام سفیان نے ۱۹۲ھ تا ۱۹۳ھ کے لگ بھگ کبھی تھی، لیکن ستر (۷۰) کا عدد بسا اوقات مبالغہ کے لیے بولا جاتا ہے، اس کا مقصد ستر کا عدد خاص نہیں ہوتا، جیسا کہ قرآنی آیت ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [توبہ ۸۰] کا مفاد ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام سفیان بن عیینہ نے اپنے جن اساتذہ سے استفادہ کیا ہے وہ سب ہمیشہ سے یہ کہتے رہے ہیں کہ قرآن مجید مخلوق نہیں ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام سفیان کے معاصرین میں امام سفیان کے اساتذہ کے علاوہ دوسرے لوگ قرآن مجید کو مخلوق کہنے والے نہیں تھے، امام سفیان کے زمانہ میں جعد بن دہم اور اس کا شاگرد جهم بن صفوان اور ان کے قبعیین عقیدہ خلق قرآن کے معتقد اور داعی تھے۔ اپنی وفات ۱۲۰ھ سے کچھ پہلے حماد بن ابی سلیمان اپنے ایسے بعض تلامذہ پر بہت سخت برہم ہو گئے تھے جو عقیدہ خلق قرآن کا اظہار کر بیٹھے تھے۔ (کما سیاتی)

امام سفیان بن عیینہ کے قول مذکور کی طرح ان کے استاذ امام عمرو بن دینار سے بھی بسند صحیح یہ مروی ہے کہ ستر سال سے میں نے اپنے اساتذہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ قرآن مخلوق نہیں^۱۔ امام عمرو سے قول مذکور کے ناقل سفیان بن عیینہ اور سفیان سے قول مذکور کے ناقل حکم بن مروان ہیں جو ثقہ ہیں۔ (کما مر) اور حکم بن مروان سے قول مذکور کے ناقل سلمہ بن ہبیب ثقہ ہیں^۲۔ اور سلمہ سے قول مذکور کے ناقل ابو عمرو بہ حسین بن محمد بن مودود ابی مشر حرانی (متوفی ۳۱۸ھ) ثقہ اور رجال و تاریخ میں کتابوں کے مصنف ہیں^۳۔

ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ ابو عمرو بہ کی کتاب سے لی گئی ہوگی، ”الاسماء والصفات“ میں ابو عمرو بہ سے روایت مذکورہ کے ناقل حافظ ابو احمد محمد بن سلیمان بن فارس (متوفی ۳۱۲ھ) اور ابو احمد سے روایت مذکورہ کے ناقل ابو منصور عبدالقاهر بن طاہر دونوں ثقہ ہیں۔ نیز اس روایت کی متابعت بھی موجود ہے۔ چنانچہ امام سفیان کے واسطے سے روایت مذکورہ کو حافظ اسحاق بن راہویہ نے دوسری سند کے ساتھ نقل کیا اور اس پر بطور تبصرہ کہا:

8 ”وقد أدرك عمرو بن دينار أصدقاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من البدرين والمهاجرين والأنصار مثل جابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدري و عبد الله بن عمرو وابن عباس وابن الزبير وأجلة التابعين وعلى هذا مضى صدر هذه الأمة لم يختلفوا في ذلك.“
یعنی امام عمرو بن دینار نے جلیل القدر بدری اور مهاجر و انصاری صحابہ نیز جلیل القدر تابعین کو پایا ہے، اس امت کا صدر یعنی زمانہ اسلاف اسی موقف پر گزرا، اس سلسلے میں اسلاف کے درمیان اختلاف نہیں تھا۔

۳۶ھ میں پیدا ہونے والے امام عمرو بن دینار کے قول مذکور کا بھی مطلب یہ ہے کہ جن اساتذہ سے میں نے استفادہ کیا ہے وہ ہمیشہ سے یہ کہتے آئے ہیں کہ قرآن مجید مخلوق نہیں ہے۔ امام عمرو بن دینار کے قول مذکور کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اساتذہ عمرو بن دینار کے علاوہ کچھ لوگ زمانہ عمرو بن دینار میں قرآن مجید کو مخلوق کہنے والے پائے جاتے تھے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ۱۲۵ھ یا ۱۲۶ھ میں فوت ہونے والے عمرو بن دینار ۳۶ھ میں پیدا ہوئے تھے، اگر انھوں نے اپنی مذکورہ بالا بات اپنی

۲ تقریب التہذیب.

۱ الاسماء والصفات للبيهقي (ص: ۱۸۳، ۱۸۴)

۳ تذكرة الحفاظ (۲/ ۷۷۴، ۷۷۵) و معجم المؤلفين.

وفات کے سال کبھی ہو تو اس کا ظاہری مفاد یہ ہے کہ ۵۵۵ھ یا ۵۶۶ھ سے امام عمرو بن دینار اپنے اساتذہ سے یہ سنتے رہے تھے کہ قرآن مجید مخلوق نہیں، اس کا دوسرا مطلب یہ نکلتا ہے کہ قرآن مجید کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے کے موضوع پر بعض لوگ اس زمانہ میں بھی بحث و نظر کیا کرتے تھے۔

اگرچہ صدر اول یعنی زمانہ صحابہ میں (مراد ۱۱۰ھ تک) یہ پتہ نہیں لگتا کہ کسی شخص نے بالصرحت قرآن مجید کے مخلوق ہونے کا دعویٰ کیا تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کچھ لوگ مخفی طور پر دلوں میں یہ نظریہ رکھتے ہوں کہ قرآن مجید مخلوق ہے اور عوام و خواص کے خوف سے اپنی خاص مجلسوں میں صراحت کے بغیر اس موضوع پر اس انداز میں بحث و نظر کرتے ہوں، جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہو کہ قرآن مجید مخلوق ہے۔ اس صورت حال کے نتائج کو بذریعہ فراست سمجھ لینے والے اسلاف کرام نے صراحت کے ساتھ قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے کا اعلان کر دینا ضروری سمجھ کر اس کا اعلان بھی کر دیا، جیسا کہ امام عمرو بن دینار کے مذکورہ بالا قول سے مستفاد ہوتا ہے اور آنے والی تفصیل سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے۔

حافظ بیہقی نے کہا:

”فیما أجازني أبو عبد الله الحافظ روايته عنه قال: أخبرنا الشيخ أبو بكر بن إسحاق قال: أخبرنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: حدثنا محمد بن الحسين قال: حدثنا عباس بن عبد العظيم العنبري قال: حدثنا رويم بن يزيد المقرئ قال: حدثنا عبد الله بن عياش الخزاز عن يونس بن بكير عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: سئل علي بن الحسين رضي الله عنه عن القرآن فقال: ليس بخالق ولا مخلوق وهو كلام الخالق، ورواه محمد بن نصر المروزي عن عباس بن عبد العظيم العنبري، وروي عن جعفر وهو عنه صحيح أيضاً.^①“

یعنی امام جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ محمد بن باقر سے روایت کی کہ میرے باپ علی بن حسین سے قرآن مجید کی بابت پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ قرآن مجید نہ خالق ہے نہ مخلوق ہے، وہ خالق کا کلام ہے۔

مذکورہ بالا قول امام علی بن حسین بن علی بن ابی طالب زین العابدین سے منقول ہے۔ موصوف زین العابدین سے قول مذکور پہلی سند کے مطابق امام محمد بن علی المعروف بالباقر بن حسین بن علی بن ابی طالب نے نقل کر رکھا ہے۔ موصوف امام باقر رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور حضرت امام باقر سے روایت مذکورہ کے ناقل امام جعفر بن محمد بن علی صادق رضی اللہ عنہ ہیں۔ امام صادق سے روایت مذکورہ کے ناقل امام یونس بن بکیر (متوفی ۱۹۹ھ) رضی اللہ عنہ ہیں۔ یونس سے روایت مذکورہ کے ناقل عبد اللہ بن عیاش بن عباس ابو حفص صدوق رضی اللہ عنہ ہیں۔ عبد اللہ بن عیاش سے روایت مذکورہ کے ناقل روم بن یزید ابو الحسن المہری المقرئ (متوفی ۲۱۱ھ) رضی اللہ عنہ ہیں۔

① الأسماء والصفات (ص: ۱۸۴) وحلیۃ الأولیاء (۳/ ۱۸۸)، ترجمہ محمد بن علی الباقر بسند آخر

② تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

③ تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

④ تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

⑤ تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

ہیں۔¹ رویم سے روایت مذکورہ کے ناقل عباس بن عبد العظیم ثقہ ہیں۔² عباس عنبری سے روایت مذکورہ کے ناقل امام ابو جعفر محمد بن حسین بن ابراہیم عامری (متوفی ۲۶۱ھ) ثقہ ہیں۔³ ابو جعفر سے روایت مذکورہ کے ناقل امام عبداللہ بن احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۰ھ) ثقہ ہیں۔⁴ امام عبداللہ بن احمد سے روایت مذکورہ کے ناقل امام ابو بکر محمد بن اسحاق بن ابراہیم مقری (متوفی بعد ۳۳۱ھ) ثقہ ہیں۔⁵ اور ابو بکر موصوف سے روایت مذکورہ کے ناقل امام ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ حاکم (مولود ۳۲۱ھ و متوفی ۴۰۳ھ) ثقہ ہیں۔⁶ اور امام حاکم سے روایت مذکورہ کے ناقل مشہور و معروف حافظ امام بیہقی ہیں، انھوں نے روایت مذکورہ اپنی کتاب ”الاسماء والصفات“ میں نقل کی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ کی سند معتبر ہے۔ مزید برآں بقول بیہقی یہ روایت عباس عنبری سے نقل کرنے میں محمد بن حسین کی متابعت امام محمد بن نصر مروزی نے بھی کر رکھی ہے اور حافظ ابو نعیم اصبہانی نے حلیۃ الاولیاء میں اسے دوسری سند سے بھی نقل کیا ہے، جس کے مطابق امام زین العابدین سے اس روایت کی نقل میں امام باقر کی متابعت امام عبداللہ بن محمد بن علی بن ابی طالب نے کر رکھی ہے، جو ثقہ ہیں۔ نیز امام عباس عنبری سے اسے نقل کرنے میں محمد بن حسین اور محمد بن نصر کی متابعت ابو الحارث کلابی نے کر رکھی ہے اور کلابی سے اسے نقل کرنے والے ابو القاسم زید بن ابی بلال مقری (زید بن علی بن احمد بن عمران بن ابی بلال عجمی متوفی ۳۵۸ھ) ہیں جو صدوق ہیں۔⁷

یہ بات معلوم ہے کہ امام علی بن حسین زین العابدین کا انتقال ۹۲ھ یا ۱۰۰ھ یا اس سے پہلے اور ۹۲ھ کے بعد کی درمیانی مدت میں ہوا ہے۔ بقول بعض موصوف کا انتقال ۹۲ھ یا ۹۳ھ میں ہوا اور بقول بعض ۹۳ھ یا ۹۵ھ میں اور بقول بعض ۹۹ھ یا ۱۰۰ھ میں۔⁸ سدید بن حکیم صیرفی سے بھی ایک طویل روایت منقول ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ امام زین العابدین اور ان کے لڑکے امام باقر فرماتے تھے کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔⁹ اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ۱۰۰ھ سے پہلے بھی قرآن مجید کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے کے موضوع پر گفتگو ہوا کرتی تھی۔

بسام بن عبداللہ الصیرفی الکوفی ابو الحسن نے کہا:

”سألت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عن القرآن، فقال: كلام الله غير مخلوق.“¹⁰

یعنی میں نے امام باقر (متوفی ۱۱۵ھ) سے قرآن مجید کی بابت پوچھا تو امام باقر نے کہا کہ اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے۔

ابو الحسن بسام سے روایت مذکورہ ابو نعیم فضل بن دکین نے نقل کی جو مشہور ثقہ امام ہیں۔ اس روایت کی تائید مذکورہ بالا بعض روایات سے بھی ہوتی ہے۔ ان کا مفاد یہ ہے کہ ۱۱۵ھ سے پہلے قرآن مجید کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے موضوع پر

① طبقات القراء للذهبي (۱/۱۷۶) ② تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

③ تہذیب التہذیب و عام کتب رجال. ④ تہذیب التہذیب و عام کتب رجال.

⑤ خطیب (۱/۲۵۷) ⑥ تذکرۃ الحفاظ.

⑦ طبقات القراء للذهبي (۱/۲۵۴) ⑧ تہذیب التہذیب (۷/۳۰۶، ۳۰۷)

⑨ الاسماء والصفات (ص: ۱۸۵) ⑩ حلیۃ الاولیاء (۳/۱۸۸)

بات ہوا کرتی تھی۔ لہذا امام ابن المدینی نے جو یہ کہا ہے:

”لا أعلم أنه تكلم بهذا الكلام في زمان أقدم من هذا يعني جعفر بن محمد بن علي بن الحسين^① یعنی جعفر صادق سے پہلے قرآن کے مخلوق وغیر مخلوق ہونے کے موضوع پر میرے علم کے مطابق کسی دوسرے نے کلام نہیں کیا تھا۔

وہ امام ابن مدینی کے علم کے اعتبار سے ہے، ورنہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام جعفر صادق سے پہلے ان کے باپ اور دادا اس موضوع پر کلام کیا کرتے تھے۔ امام بخاری نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا ہے:

”حدثنا قتيبة حدثني القاسم بن محمد ثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب بن أبي حبيب عن أبيه عن جده قال: شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط، في يوم أضحى، وقال: ارجعوا فضحوا تقبل الله منكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله علواً كبيراً عما يقول الجعد بن درهم، ثم نزل فذبحه، قال أبو عبد الله: قال قتيبة: بلغني أن جهما كان يأخذ الكلام من الجعد بن درهم^② یعنی حبيب بن ابی حبيب نے کہا کہ میں نے عید الاضحیٰ کے دن واسط میں اس بات کا مشاہدہ کیا کہ خالد بن عبد اللہ قسری نے جعد بن درہم کو قتل کر ڈالا، کیونکہ بقول قسری جعد کا کہنا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے بات کی، نہ ابراہیم علیہ السلام کو اپنا خلیل بنایا۔ امام تہیہ بن سعید نے کہا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ جہم علم کلام میں جعد مذکور کا شاگرد تھا۔

واقفہ مذکورہ کے چشم دید گواہ حبيب بن ابی حبيب یزید جری بصری انطاہلی (متوفی ۱۶۲ھ) صحیح مسلم کے رواۃ سے ہیں^③۔ اور یہ معلوم ہے کہ صحیحین کے راوی پر اگر کسی قسم کا کلام بھی وارد ہوا ہے تو وہ بقول راجح مدفوع اور کالعدم ہے۔ امام بخاری نے فرمایا کہ حبيب موصوف کو حبان بن موسیٰ نے ثقہ کہا^④ حبيب سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے لڑکے محمد بن حبيب کو امام ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔^⑤ علامہ معلیٰ نے کہا کہ ابن حبان کی توثیق عام ائمہ کی توثیق سے کمتر نہیں، بلکہ بہتر سے بلند ہے۔^⑥ نیز محمد بن حبيب کی روایت مذکورہ امام بخاری نے نقل کر رکھی ہے اور بتقریح علامہ یمانی امام بخاری صرف صدوق راوی کی وہ روایت نقل کرتے ہیں جس کا معتبر ہونا ظاہر ہو۔^⑦ موصوف محمد بن حبيب کو بعض نے مجہول کہا ہے جو اس کے اپنے علم کے مطابق ہے۔ کسی امام فہن کی توثیق کے بالمقابل تجلیل (مجہول کہنا) دراصل کوئی جرح نہیں ہے۔ محمد سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے لڑکے عبدالرحمن بن محمد ہیں، جن کی روایت مذکورہ کو امام بخاری نے نقل کر رکھا ہے اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ امام بخاری

① الأسماء والصفات (ص: ۱۸۵)

② خلق أفعال العباد (ص: ۷) و تاریخ کبیر للبخاری ترجمہ محمد بن حبيب بن ابی حبيب (۱/ ۶۴) والأسماء والصفات (ص:

۱۹۰) خطیب (۱۲/ ۴۲۵، ترجمہ قاسم بن محمد معمری)

③ الجمع بین رجال الصحیحین (۱/ ۹۸)

④ تاریخ کبیر للبخاری (۱/ ۳۱۵، قسم ثانی) و تہذیب التہذیب (۲/ ۱۸۰) نیز ملاحظہ ہو: الثقات لابن حبان (۶/ ۱۷۸)

⑤ خلاصہ تہذیب الکمال (۲/ ۳۹۱) ⑥ التکنیکل (۱/ ۴۳۸)

⑦ التکنیکل (۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، ترجمہ ضرار بن صرد)

جس روایت کو نقل کریں اس کا راوی صدوق اور اس کی روایت مذکورہ معتبر ہے۔ عبدالرحمن سے روایت مذکورہ کے ناقل قاسم بن محمد بن حمید عمری (متوفی ۲۲۸ھ) ثقہ ہیں۔ قتیبہ بن سعید نے موصوف کو ثقہ کہا۔^① حافظ ابن حجر نے موصوف کو صدوق کہا۔ نیز فرمایا کہ موصوف کی تکذیب ابن معین سے ثابت نہیں۔^② قاسم سے روایت مذکورہ کا مفاد یہ ہے کہ جعد بن درہم کا واقعہ قتل خالد قسری کے ہاتھوں ۱۲۰ھ میں یا اس سے پہلے پیش آیا ہے، کیونکہ ۱۰۶ھ میں گورز کوفہ بنایا جانے والا خالد قسری ۱۲۰ھ کے بالکل اواخر میں کوفہ کی گورزی سے ہمیشہ کے لیے معزول کر کے مجبوس و مقید کر دیا گیا تھا۔

امام بخاری نے فرمایا: ”ولہی خالد سنة ۱۰۶ھ و عزل سنة ۱۲۰ھ۔“ یعنی خالد قسری ۱۰۶ھ میں کوفہ کا گورز بنایا گیا اور ۱۲۰ھ میں معزول کیا گیا ہے۔ ”وزاد خليفة وقتل سنة ۱۲۶ھ وهو ابن ستين.“ اور ۱۲۶ھ میں ہجر ساٹھ سال قتل کر دیا گیا۔ کوفہ کی گورزی سے خالد قسری کی معزولی کا واقعہ ہم نے اواخر ۱۲۰ھ کا واقعہ اس لیے بتلایا ہے کہ عام کتب تاریخ میں خالد کے بعد کوفہ پر مقرر کیے جانے والے گورز یوسف بن عمر ثقفی کا زمانہ تقرری ۱۲۱ھ بتلایا گیا ہے۔ امام بخاری نے فرمایا ہے:

”كانت ولايته سنة ۱۲۱ھ إلى سنة ۱۲۴ھ۔“^③

”یعنی خالد قسری کے بعد ۱۲۱ھ میں کوفہ کا گورز یوسف بن عمر ثقفی بنایا گیا۔“

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ۱۲۰ھ میں کوفہ کی گورزی سے خالد قسری کی معزولی سے پہلے عقیدہ خلق قرآن کا معتقد ہونے کے سبب جعد بن درہم بمقام واسط بروز عید الاضحیٰ قتل کیا گیا۔ اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ۱۲۰ھ میں فوت ہونے والے حماد بن ابی سلیمان کی زندگی میں عقیدہ خلق قرآن کے بعض معتقدین پائے جاتے تھے۔ خود جعد کے نظریہ کے ماننے والے جعد کے تلامذہ کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی۔ جعد کے نظریہ کی موافقت کرنے والے تلامذہ جعد میں جہم بن صفوان کو شہرت حاصل ہے، حتیٰ کہ بنو امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد الحمار (مقتول ۱۳۲ھ) کو بھی جعد کا شاگرد اور نظریہ جعد کا قائل و معتقد بتلایا جاتا ہے۔^④ عقیدہ مذکورہ میں جعد کا استاذ بیان بن سمان نہدی کو بتلایا جاتا ہے، جسے لوگ بیان بن زریق اور ابان بن سمان بھی کہتے ہیں، اسی طرح عقیدہ مذکورہ میں بیان کا استاذ طالوت کو اور طالوت کا استاذ لبید بن اعصم یہودی کو بتلایا جاتا ہے۔^⑤ بیان مذکور کو بھی خالد قسری نے کوفہ پر اپنی گورزی کے زمانہ میں قتل کیا تھا۔^⑥ اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ حماد کی زندگی میں عقیدہ مذکورہ کے بعض قائلین پائے جاتے تھے۔ مصنف انوار کے استاذ کوثری اس حقیقت ثابتہ کے منکر ہیں، لہذا فرماتے ہیں:

كتب النحل مجمعة على أن أول من قال بذلك القول هو الجعد بن درهم، ثم جهم بن صفوان، ثم بشر بن غياث... الخ.^⑦ ”فلان أهل العلم اتفقوا على أن أول من قال ذلك هو

14

① الأسماء والصفات للبيهقي (ص: ۱۹۰) و خلاصة تذهيب الكمال (۲/ ۳۴۷)

② تہذیب التہذیب (۳/ ۱۰۲) و عام کتب تاریخ.

③ تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۱۴۰)

④ تاریخ صغیر (ص: ۱۴۱) و عام کتب تاریخ.

⑤ انساب سمعاني ذكر جعدی (۳/ ۲۸۷، ۲۸۸) و لفظ جهمی (۳/ ۴۳۷، ۴۳۸) ⑥ البداية والنهاية.

⑦ لسان الميزان و البداية والنهاية، واقعات ۱۱۸ تا ۱۲۰ھ. ⑧ تانيب الخطيب (ص: ۵۲)

الجعد بن درهم في سنة نيف و عشرين ومائة، بعد وفاة حماد بن أبي سليمان بسنين، لأنه توفي سنة ١٢٠هـ أو قبلها... إلى أن قال... فعلم من ذلك أن حماداً مات قبل حدوث فتنة خلق القرآن بسنين^١. قال ابن أبي حاتم في كتاب الرد على الجهمية: سمعت أحمد بن عبد الله الشعراني يقول: سمعت سعيد بن رحمة صاحب أبي إسحاق الفزاري يقول: إنما خرج جهم سنة ١٣٠هـ فقال: القرآن مخلوق، فلما بلغ العلماء تعاضموه، فأجمعوا على أنه تكلم بكفر، وحمل الناس ذلك عنهم، وقال أيضاً: سمعت أبي يقول: أول من أتى بخلق القرآن الجعد بن درهم، في سنة نيف و عشرين ومائة، ثم جهم بن صفوان، ثم من بعدهما بشر بن غياث، وقال الالكائي في شرح السنة: ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال: القرآن مخلوق جعد بن درهم، في سنة نيف وعشرين ومائة، وقتله أيضاً في تلك السنة على ما يذكره ابن جرير إلا أن الالكائي قال بأن قتله كان سنة ١٣٢هـ، وفي تلك التواريخ اضطرابات كما ترى... الخ^٢.

یعنی اہل علم اس پر متفق ہیں کہ ١٢٠ھ کے بعد قرآن کو سب سے پہلے جعد بن درہم نے مخلوق کہا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ فتنہ خلق قرآن کے ظہور سے کئی سال پہلے حماد انتقال کر گئے تھے۔ لاکائی کی کتاب شرح السنۃ اور ابن ابی حاتم کی کتاب الرد علی الجہمیہ سے بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن رحمۃ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ١٣٠ھ میں جہم برآمد ہو کر قرآن کو مخلوق کہنے لگا، جس سے باخبر ہو کر علماء نے متفقہ طور پر کہا کہ نظریہ جہم کفر ہے۔ نیز ابن ابی حاتم نے کہا کہ میرے والد نے کہا کہ جعد نے سب سے پہلے قرآن کو ١٢٠ھ کے بعد مخلوق کہا، اس کے بعد جہم نے اور جہم کے بعد بشر بن غیاث نے۔ لاکائی نے شرح السنۃ میں کہا کہ امت کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سب سے پہلے جعد نے ١٢٠ھ کے بعد عقیدہ مذکورہ کو ظاہر کیا۔ جہم کا قتل بقول طبری ١٣٠ھ کے بعد ١٢٨ھ میں ہوا ہے، مگر لاکائی نے کہا کہ ١٣٢ھ میں اور سعید بن رحمۃ نے کہا کہ ١٣٠ھ میں تم دیکھتے ہو کہ قتل جہم کے زمانے کے سلسلے میں لوگوں کے اقوال میں اضطراب ہے۔

ناظرین کرام کوثری کے مندرجہ بالا بیان کو ملاحظہ فرمائیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ حماد کی زندگی میں عقیدہ خلق قرآن کا ظہور نہیں ہوا تھا، بلکہ عقیدہ مذکورہ کا ظہور وفات حماد کے کئی سال بعد سب سے پہلی بار جعد بن درہم نے کیا تھا۔ کوثری نے اپنے اس دعویٰ کو اہل علم کا اجماعی اور متفق علیہ بیان قرار دیا ہے اور اس دعویٰ اجماع پر حافظ لاکائی کی یہ تحریر پیش کی ہے کہ ”امت کے مابین اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن کو سب سے پہلے جعد نے ١٢٠ھ کے بعد مخلوق کہا۔“ لیکن ہماری پیش کردہ گزشتہ تفصیل سے واقفیت رکھنے والے اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ قتل جعد کا واقعہ خالد قسری کے ہاتھوں ١٢٠ھ سے پہلے پیش آیا ہے، جس کا لازمی مفاد یہ ہے کہ ١٢٠ھ سے پہلے عقیدہ مذکورہ کو جعد ظاہر کر چکا تھا اور جعد ہی نہیں بلکہ جعد کے علاوہ بعض دوسرے لوگ بھی ١٢٠ھ سے پہلے عقیدہ مذکورہ کے قائل تھے۔ اس لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ حافظ لاکائی

① تانیب (ص: ٥٨) ② تعلیق الکوثری علی الاختلاف فی اللفظ لابن قتیبة (ص: ٥٦، ٥٧) وتانیب الخطیب (ص: ٥٣)

نے اپنی مذکورہ بالا بات اپنے علم کے مطابق کہی ہے، جس کو کوثری نے اس چودھویں صدی میں دلیل و حجت بنا لیا ہے، کیونکہ کوثری معنوی تو اتر رکھنے والی ان روایات پر یا تو واقف نہیں ہو سکے جن کا مفاد ہے کہ ۱۲۰ھ سے پہلے حماد کی زندگی میں عقیدہ خلق قرآن ظاہر ہو چکا تھا یا موصوف نے ان روایات کو اس تحقیقی اور علمی نقطہ نظر سے نہیں دیکھا جو اہل علم کا شیوہ و شعار ہے۔ حافظ لاکائی کے بیان کو وہ صاحب علم کیونکر حجت بنا سکتا ہے جو ہماری پیش کردہ گزشتہ تفصیل سے باخبر ہوگا؟

16 کوثری نے بحوالہ ابن ابی حاتم سعید بن رحمت کا جو یہ قول نقل کر رکھا ہے کہ ”ہم نے ۱۳۰ھ میں برآمد ہو کر قرآن کو مخلوق کہا۔“ تو سعید بن رحمت بن نعیم مصعبی بذات خود ساقط الاعتبار ہے۔ حافظ ابن حبان نے کہا:

”لا يجوز الاحتجاج به لمخالفته الأثبات.“^①

یعنی لفظ رواۃ کے خلاف روایت کرنے کے سبب اس شخص کو حجت بنانا جائز نہیں۔

سعید بن رحمت سے قول مذکور کے ناقل احمد بن عبد اللہ الشعمری کا حال بھی نہیں معلوم ہو سکا۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ کوثری کی پیش کردہ روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے۔ کوثری خود معترف ہیں کہ سعید بن رحمت کے قول مذکور کے خلاف ابن جریر طبری نے جہم کا واقعہ قتل ۱۲۸ھ میں اور لاکائی نے ۱۳۲ھ میں بتلایا ہے، جس کے سبب اس معاملہ میں وارد شدہ اقوال باہم مضطرب ہو گئے ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ سعید بن رحمت چونکہ بذات خود ساقط الاعتبار ہے، اس لیے اس کا قول مذکور کالعدم ہے۔ اسی طرح لاکائی کا یہ قول کہ قتل جہم ۱۳۲ھ میں ہوا ہے، بے سند ہونے کے سبب کالعدم ہے، لہذا ابن جریر طبری والا بیان ہی صحیح ہے کہ قتل جہم ۱۲۸ھ میں ہوا۔

جس طرح کوثری کا نقل کردہ سعید بن رحمت والا قول ساقط الاعتبار ہے، اسی طرح موصوف کا نقل کردہ لاکائی والا یہ قول بھی ثابت شدہ حقائق کے خلاف ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے کہ ”اس میں امت کا کوئی اختلاف نہیں کہ ۱۲۰ھ کے بعد جمعہ نے پہلی بار عقیدہ خلق قرآن کا اظہار کیا۔“

حافظ ابن ابی حاتم نے کتاب الرد علی الجیمیہ میں کہا:

”حدثنا محمد بن فضل بن موسى قال: حدثنا نوح بن حبيب القومسي قال سمعت مؤملاً ابن إسماعيل يقول: سمعت سفیان الثوري يقول: سمعت حماد بن أبي سليمان يقول قل للفلان الكافر: لا يقرب مجلسي فإنه يقول: القرآن مخلوق.“^②

یعنی امام سفیان ثوری نے کہا کہ میں نے حماد کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ فلاں کافر سے کہہ دو کہ وہ میری مجلس کے قریب بھی نہ آئے، کیونکہ یہ کافر شخص قرآن کو مخلوق کہتا ہے۔

17

حماد کی زبان سے قول مذکور کو سننے والے امام سفیان ثوری ۹۷ھ میں پیدا ہوئے تھے، جن کی عمر وفات حماد کے وقت بائیس تیس سال تھی، اور یہ بہت واضح بات ہے کہ حماد سے قول مذکور امام ثوری نے وفات حماد سے پہلے یعنی ۱۲۰ھ سے پہلے ہی سنا ہے، البتہ یہ معلوم ہے کہ حماد آخری عمر میں اختلاط و آسیب و مرگی کے شکار ہو گئے تھے اور ان سے امام ثوری کا سماع

① المجروحین لابن حبان (۱/۳۲۵) ولسان المیزان (۳/۲۷، ۲۸) و دیوان الضعفاء والمتروکین (ص: ۱۲۰)

② کتاب السنة لهبة الله الطبري اللالكائي، مخطوطه (۱/۶۱، ۶۲)

اختلاط سے پہلے کا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ۱۲۰ھ میں اپنی وفات سے کتنا پہلے حماد اختلاط کے شکار ہوئے تھے، اس لیے متعین طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ۱۲۰ھ سے پہلے کس زمانے میں حماد سے امام ثوری نے مذکورہ بالا بات سنی تھی۔ حماد سے قول مذکور کے ناقل امام سفیان ثوری نہایت بلند پایہ ثقہ امام ہیں اور ان سے روایت مذکورہ کے ناقل مؤمل بن اسماعیل عدوی بصری (متوفی ۲۰۵ھ یا ۲۰۶ھ) صدوق وثقہ ہیں۔ امام ابن معین، ابن راہویہ، ابن سعد، دارقطنی وغیرہم نے موصوف کو ثقہ کہا ہے، البتہ بعض نے موصوف کو کثیر الخطا والوہم کہا ہے، بنا بریں غیر مظان خطاء میں نیز متابع ملنے کی صورت میں موصوف کی روایت صحیح و معتبر قرار پائے گی ورنہ نہیں^① اور عنقریب یہ بتلایا جائے گا کہ امام ثوری سے روایت مذکورہ کی نقل میں مؤمل کی متابعت موجود ہے۔ مؤمل سے روایت مذکورہ کے ناقل نوح بن حبیب ابو محمد قوسی بدشی (متوفی ۲۲۲ھ) ثقہ ہیں^② اور نوح سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن فضل بن موسیٰ ابوبکر رازی قسطنطینی صدوق ہیں^③۔ اس سے معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ اپنے متابع سے مل کر صحیح ہے۔ روایت مذکورہ کی متابعت ذیل میں درج کی جاتی ہے:

”قال الإمام البخاري: وقال أحمد بن الحسن نا أبو نعيم ثنا سليمان القاري قال: سمعت سفیان الثوري يقول: قال لي حماد: أبلغ أبا فلان المشرك أني برئ من دينه، وكان يقول: القرآن مخلوق.“^④

یعنی سلیمان قاری نے کہا کہ میں نے سفیان ثوری کو کہتے سنا کہ حماد نے مجھ سے کہا کہ فلاں مشرک سے کہہ دو کہ میں اس کے دین سے بیزار ہوں، شخص مذکور قرآن کو مخلوق کہتا تھا۔

امام ثوری سے روایت مذکورہ کے ناقل سلیمان القاری ہیں جن کا ترجمہ ہم کو نہیں مل سکا۔ کتاب الإبانة (ص: ۲۹، للاشمري مطبوعه مصر ۱۳۲۸ھ) میں مندرجہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیمان موصوف کے باپ کا نام عیسیٰ تھا مگر ہم کو سلیمان بن عیسیٰ قاری کا حال بھی کتب رجال میں نہیں مل سکا، البتہ موصوف کی روایت مذکورہ کو امام بخاری نے خلق أفعال العباد میں نقل کیا ہے اور مصنف التلکلیل علامہ معلیٰ یمانی نے یہ تحقیق پیش کی ہے کہ امام بخاری صرف انھیں رواۃ کی روایات کو نقل کرتے ہیں جو فی نفسہ صدوق ہوں اور ان کی بیان کردہ روایات کا معتبر ہونا ظاہر ہو۔^⑤ اس اعتبار سے سلیمان قاری معتبر راوی قرار پاتے ہیں۔ اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ کو سفیان ثوری سے نقل کرنے میں سلیمان قاری نے مؤمل کی متابعت کر رکھی ہے۔

ہمارے نزدیک روایت مذکورہ کی سند میں واقع شدہ سلیمان بن عیسیٰ قاری دراصل سلیم بن عیسیٰ قاری ہیں، مگر تعقیف اور نسخ کی غلطی سے سلیم کا لفظ سلیمان بن گیا ہے، کیونکہ روایت مذکورہ کو حافظ عقیلی نے کتاب الضعفاء میں بسند قوی نقل کیا ہے، جس میں یہ تصریح موجود ہے کہ امام سفیان ثوری سے اس کے ناقل سلیم القاری (سلیم بن عیسیٰ مقبری) ہیں۔^⑥

① التلکلیل (۱/ ۴۸۵، ۴۸۶) ② تقریب التہذیب۔ ③ خطیب (۲/ ۱۵۲)

④ خلق أفعال العباد للبخاري (ص: ۷، مطبوعه مکرّمہ ۱۳۹۰ھ)

⑤ التلکلیل (۱/ ۱۲۲ تا ۱۲۵، ترجمه أحمد بن عبد اللہ) و (۱/ ۲۷۸، ۲۷۹، ترجمه ضرار بن صرد)

⑥ نیز امام بخاری بیحد ہی کی کتاب خلق أفعال العباد کی طبع جدید (۲/ ۷) میں اس راوی کا نام ”سلیم القاری“ ہی لکھا ہوا ہے، واضح رہے کہ طبع جدید کی ایک سے زائد مخطوطات کو سامنے رکھ کر تصحیح کی گئی ہے۔ (ناشر)

عقیدہ خلق قرآن کے سبب امام صاحب پر حماد کی خفگی:

حافظ عقیلی نے کتاب الضعفاء میں کہا:

”حدثنا سليمان بن داود القطان حدثنا أحمد بن الحسن الترمذي قال: حدثنا أبو نعيم ضرار بن سرد قال: حدثنا سليم القارئ قال: سمعت الثوري يقول: قال لنا حماد: أفیکم من يأتي أبا حنيفة؟ بلغوا عني أبا حنيفة أني برئ منه، وكان يقول: القرآن مخلوق.“¹

یعنی سلیم بن عیسیٰ قاری نے کہا کہ میں نے امام ثوری کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم سے حماد نے کہا کہ تم میں سے کوئی ابو حنیفہ کے پاس جا کر میری طرف سے کہہ دے کہ میں موصوف ابو حنیفہ سے بیزار ہوں، بات یہ تھی کہ ابو حنیفہ قرآن کو مخلوق کہتے تھے۔

حافظ خطیب ناقل ہیں:

”أخبرنا محمد بن عبيد الله الحنائي والحسن بن أبي بكر و محمد بن عمر القرشي قالوا: أخبرنا محمد بن عبد الله الشافعي حدثنا محمد بن يونس قال: حدثنا ضرار بن سرد قال حدثني سليم المقرئ حدثنا سفيان الثوري قال: قال لي حماد بن أبي سليمان: أبلغ عني أبا حنيفة المشرك أني برئ منه حتى يرجع عن قوله في القرآن أخبرنا الحسين بن شجاع أخبرنا عمر بن جعفر بن سلم حدثنا أحمد بن علي الأبار حدثنا عبد الأعلى بن واصل حدثنا أبو نعيم ضرار بن سرد قال: سمعت سليم بن عيسى المقرئ قال: سمعت سفيان بن سعيد الثوري يقول: سمعت حمادا يقول: أبلغوا أبا حنيفة المشرك أني من دينه برئ إلى أن يتوب، قال سليم: كان يزعم أن القرآن مخلوق.“²

یعنی سلیم بن عیسیٰ قاری نے کہا کہ ہم سے سفيان ثوری نے بیان کیا کہ حماد نے ہم سے کہا کہ ابو حنیفہ کو میری طرف سے یہ بات بتلا دو کہ جب تک وہ اپنے عقیدہ خلق قرآن سے رجوع نہیں کر لیتے ہیں، تب تک میں ان سے بیزار رہوں گا۔

اپنی کتاب خلق افعال العباد میں روایت مذکورہ کے ناقل امام بخاری اپنی دوسری کتاب تاریخ کبیر ترجمہ سلیم بن عیسیٰ قاری میں لکھتے ہیں:

”قال لي ضرار بن سرد: حدثنا سليم سمع سفيان قال لي حماد: أبلغ أبا حنيفة المشرك أني برئ منه، قال: وكان يقول: القرآن مخلوق.“³

یعنی سلیم بن عیسیٰ قاری نے سفيان کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ مجھ سے حماد نے کہا کہ معتقد خلق قرآن ہو جانے والے ابو حنیفہ سے کہہ دو کہ میں ان سے بیزار ہوں۔

② خطیب (۱۳/۳۸۰، ۳۸۱)

① الضعفاء للعقيلي (۳/۴۳۳)

③ تاریخ کبیر للبخاري (۲/۱۲۷)، قسم ثانی، مطبوعہ حیدرآباد

مذکورہ بالا روایت کی مختلف سندوں سے متعین ہو جاتا ہے کہ سلیمان قاری سے مراد سلیم بن عیسیٰ بن سلیم بن عامر بن غالب ابو عیسیٰ ابو محمد حنفی کوئی قاری ہیں، جو ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۸ھ یا ۱۸۹ھ میں فوت ہوئے۔ موصوف سلیم حمزہ زیات کے سب سے زیادہ خصوصی شاگرد و جانشین اور فنِ قراءت کے ماہر تھے۔
امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نقل ہیں:

”حتى أن رفقاه في القراءة على حمزة قرأوا عليه لا تقفانه.“^①

یعنی سلیم کے اتقان (پختگی) کے سبب رفقائے سلیم بھی سلیم سے فنِ قراءت پڑھا کرتے تھے۔

عبارت مذکورہ میں سلیم کو اتقان کے وصف سے متصف بتلایا گیا ہے جو بلند درجہ کی توثیق ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سلیم قاری پختہ کار ثقہ راوی تھے۔ اس لیے موصوف سلیم قاری کو کوثری کا ضعیف قرار دینا بے معنی ہے۔^② امام ثوری سے روایت مذکورہ کی نقل میں مؤمل نے سلیم کی متابعت کر رکھی ہے جو معتبر و قوی متابعت ہے، اس لیے روایت مذکورہ صحیح قرار پاتی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مؤمل اور سلیمان قاری کی روایت میں جس معتقد خلقِ قرآن کا نام لیے بغیر کہا گیا ہے کہ اس پر عقیدہ خلقِ قرآن کے سبب حاد برہم تھے، اس سے مراد امام ابو حنیفہ ہیں، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ایک ہی مضمون کی مختلف روایات میں سے بعض میں اگر اجمال سے کام لیا گیا ہے اور بعض میں تفصیل سے تو تفصیل کو اجمال پر محمول کیا جائے گا، مگر کوثری نے اجمال و تفصیل کے اس فرق کو بھی حسبِ عادت روایات مذکورہ پر کلام کا ذریعہ بنا لیا۔^③ سلیم قاری سے روایت مذکورہ کے ناقل ابو نعیم ضرار بن سردہ لجان (متوفی ۲۳۹ھ) ہیں، جن کی بابت تقریب التجذیب میں ہے کہ:

”صدوق له أوهام وخطأ، ورمي بالشييع وكان عارفاً بالفرائض.“

یعنی موصوف صدوق تھے، انھیں کچھ اوهام و اغلاط لاحق ہوئے۔

علامہ معلی نے بھی اپنی یہ تحقیقی پیش کی ہے کہ ابو نعیم ضرار فی نفسہ صدوق تھے اور امام بخاری نے موصوف کی روایت مذکورہ کو اس لیے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک روایت مذکورہ کا معتبر ہونا ظاہر ہے۔^④ نیز ہم کہتے ہیں کہ روایت ضرار کی معنوی متابعت مؤمل والی گزشتہ روایت سے ہوتی ہے جس سے مل کر روایت مذکورہ صحیح قرار پاتی ہے۔ ضرار سے روایت مذکورہ امام بخاری، احمد بن حسن ترمذی، عبد الاعلیٰ بن واصل اور محمد بن یونس نے نقل کر رکھی ہے، جن میں سے اول الذکر تین حضرات ثقہ ہیں اور محمد بن یونس بطور متابع و شاہد ہیں۔ نیز روایت مذکورہ کی مندرجہ بالا دونوں سندوں کی متابعت ایک تیسری سند سے بھی ہوتی ہے، جس کو امام ابو الحسن اشعری اور حافظ خطیب نے نقل کیا ہے۔ حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرنا إبراهيم بن عمر البرمكي أخبرنا محمد بن عبد الله بن خلف الدقاق حدثنا عمر بن

محمد بن عيسى الجوهري قال حدثنا أبو بكر الأثرم قال حدثني هارون بن إسحاق قال

① معرفة القراء الكبار للذهبي (۱/ ۱۱۵، ۱۱۶) و طبقات القراء للجزري (۱/ ۳۱۸، ۳۱۹)

② تأييب الخطيب (ص: ۶۰) نیز ملاحظہ ہو: طليعة التنكيل (ص: ۸۳ تا ۸۶)

③ تأييب (ص: ۶۰) و تعليق الكوثري على الإختلاف في اللفظ (ص: ۵۹، ۶۰) ④ التنكيل (۱/ ۲۷۸، ۲۷۹)

سمعت إسماعيل بن أبي الحكم يذكر عن عمر بن عبيد الطنافسي عن أبيه أن حماد بن أبي سليمان بعث إلى أبي حنيفة أني بريء مما تقول إلا أن تتوب، قال: وكان عنده ابن أبي غنبة فقال: أخبرني جار لي أن أبا حنيفة دعا إلى ما استتيب منه بعد ما استتيب منه.^① یعنی عبید بن ابی امیہ حنفی ایادی طنافسی اللھام نے کہا کہ حماد نے ابو حنیفہ کو یہ کہلا بھیجا کہ جب تک آپ اپنی اس بات سے رجوع نہ کر لیں میں بیزار رہوں گا۔ ابن ابی غنیمہ (عبدالملک بن حمید بن ابی غنیمہ الخزاعی الکوفی) اور بعض نسخوں کے مطابق امام سفیان بن عیینہ نے کہا کہ مجھ سے میرے ایک پڑوسی نے کہا کہ امام صاحب کو جس عقیدہ (عقیدہ خلق قرآن) سے رجوع کرنے کے لیے کہا گیا تھا، اس عقیدہ کی طرف درخواست مذکورہ کے باوجود بھی امام صاحب دعوت دیتے رہے تھے۔

روایت مذکورہ کو امام ابو الحسن اشعری (مولود ۲۵۸ھ متوفی ۳۲۳ھ) نے ہارون بن اسحاق ہمدانی (متوفی ۲۵۸ھ) سے 22 نقل کیا ہے۔^② جس کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ روایت مذکورہ کو امام اشعری نے ہارون بن اسحاق کی کسی کتاب سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح عبارت خطیب کے مطابق روایت مذکورہ کو عمر بن محمد جوہری نے ابوبکر الاثرم سے نقل کیا ہے، اس کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ روایت مذکورہ ابوبکر اثرم کی کتاب سے نقل کی گئی ہے۔^③ لہذا ہارون بن اسحاق یا ابوبکر اثرم سے نیچے اس روایت کی سند کے کسی راوی کے ضعیف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دونوں حضرات یعنی ہارون یا ابوبکر اثرم کی طرف روایت مذکورہ کا انتساب غیر صحیح ہے، اس لیے کوثری نے دونوں سے نیچے اس روایت کی سند کے بعض رواۃ پر کلام کے ذریعہ روایت مذکورہ کو ساقط الاعتبار قرار دینے کی جو کوشش کی ہے۔^④ وہ بے معنی ہے اور ہارون بن اسحاق بذات خود ثقہ ہیں۔^⑤ اور ہارون نے جس اسماعیل بن ابی الحکم ثقفی سے روایت مذکورہ نقل کی ہے ان کو اگرچہ کوثری نے مجہول کہا ہے۔^⑥ مگر انھیں امام مزنی نے شیوخ ہارون میں شمار کیا ہے اور ان سے امام ابو زرعة روایت حدیث کرتے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ امام ابو زرعة ثقہ ہی سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لسان المیزان (۲/۳۱۶) داود بن حماد بن فرافضہ ثقفی کے ترجمہ میں صراحت کر دی ہے کہ "فمن عادة أبي زرعة أن لا يحدث إلا عن ثقة"^⑦ نیز امام ابن ابی حاتم نے ترجمہ اسماعیل بن ابی الحکم میں کہا ہے:

"روى عنه أبو زرعة، سئل أبي عنه فقال: شيخ."^⑧

یعنی اسماعیل سے ابو زرعة روایت کرتے ہیں۔ میں نے اپنے باپ ابو حاتم محمد بن ادریس سے اسماعیل کی بابت پوچھا تو کہا کہ موصوف "شیخ" ہیں۔

یہ معلوم ہے کہ کلمہ شیخ کلمات توثیق سے ہے، جس کا حاصل یہ نکلا کہ اسماعیل بن ابی الحکم ثقہ ہیں اور انھوں نے روایت

مذکورہ عمر بن عبید طنافسی سے اور عمر نے اسے اپنے باپ عبید بن ابی امیہ طنافسی سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں ثقہ ہیں۔^⑨

① خطیب (۳۸۰/۱۳) والإبانة عن أصول الديانة (ص: ۲۹) ② الإبانة عن أصول الديانة (ص: ۲۹)

③ التثكيل (۳۷۳/۱) ④ تأنيب (ص: ۵۸) ⑤ تقريب التهذيب. ⑥ تأنيب (ص: ۵۸)

⑦ نیز ملاحظہ ہو: التثكيل (۱/۲۰۸، ترجمہ إسماعيل بن أبي الحكم) و (۱/۲۷۸، ترجمة ضرار بن صرد)

⑧ الجرح والتعديل (۱/۱۲۵، ق: ۱) ⑨ التثكيل

23 اس سے معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ باعتبار سند معتبر و قوی ہے، جو اپنے سے پہلے مذکورہ دونوں قوی سندوں کے ساتھ مل کر صحیح قرار پاتی ہے۔ حماد کی طرف منسوب مذکورہ بالا روایت کی معنوی متابعت دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے جن کا ذکر آگے آ رہا ہے۔ کوثری نے کہا کہ عقیدہ مذکورہ شرک نہیں ہے۔^① لیکن حماد کا عقیدہ مذکورہ کو شرک کہنا ثابت ہے، اس لیے خواہ عقیدہ مذکورہ شرک ہو یا نہ ہو، اسے شرک کہنے والے حماد اپنی بات کے ذمہ دار ہیں۔

اس روایت سے واضح طور پر مستفاد ہوتا ہے کہ حماد چاہتے تھے کہ امام صاحب عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیں تو حسب سابق ان سے ربط و تعلق قائم رہے، بنا بریں انھوں نے امام صاحب کے پاس یہ پیغام بھجوایا کہ عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیں، تاکہ حسب سابق تعلق قائم رہ سکے، لفظ دیگر حماد نے امام صاحب سے عقیدہ مذکورہ سے مطالبہ رجوع کیا، مگر عید بن ابی امیہ والی روایت میں عبد الملک بن حمید بن ابی غنیمہ یا امام سفیان بن عیینہ کے بیان ”أخبرني جاري أن أبا حنيفة دعا إلى ما استتيب منه بعد ما استتيب منه“ سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب نے حماد کے مطالبہ رجوع کو نظر انداز کر دیا اور اپنے عقیدہ مذکورہ پر قائم رہے، نتیجہ یہ ہوا کہ امام صاحب پر حماد کی خفگی برقرار رہی۔ کوثری نے ہمسایہ ابن ابی غنیمہ کے بیان مذکور کو اگرچہ یہ کہہ کر ساقط الاعتبار قرار دیا ہے کہ ”ابن ابی غنیمہ نے اپنے جس پڑوسی سے قول مذکور نقل کیا ہے وہ مجہول ہے۔“^② لیکن آنے والی تفصیل سے معلوم ہو جائے گا کہ ہمسایہ ابن ابی غنیمہ کے بیان کی تائید متعدد روایات معتبرہ سے ہوتی ہے، باعتراف کوثری بعض نسخوں میں ابن ابی غنیمہ کے بجائے امام سفیان بن عیینہ کا نام بھی نقل ہوا ہے۔^③

حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرني عبد الباقي بن عبد الكريم قال: أخبرنا عبد الرحمن بن عمر الخلال حدثنا محمد بن أحمد بن يعقوب حدثني جدي حدثني علي بن ياسر حدثني عبد الرحمن بن الحكم بن بشير بن سلمان عن أبيه أو غيره وأكبر ظني أنه عن غير أبيه قال: كنت عند حماد إذ أقبل أبو حنيفة، فلما رآه حماد قال: لا مرحبا ولا أهلا، إن سلم فلا تردوا عليه، وإن جلس فلا توسعوا له، قال: فجاء أبو حنيفة فجلس فتكلم حماد بشيء، فرده أبو حنيفة، فأخذ حماد كفا من حصي فرمى به.“^④

24 یعنی میں حماد کے پاس تھا کہ امام ابو حنیفہ آئے حماد نے انھیں دیکھا تو اظہار ناخوشگوار کرتے ہوئے اپنے تلامذہ کو خطاب کر کے فرمایا کہ ان کے سلام کا جواب دو نہ ان کے لیے اپنی مجلس میں جگہ دو، مگر امام صاحب آ کر مجلس حماد میں بیٹھ گئے، حماد نے کوئی بات کہی تو امام صاحب نے اس کی تردید کر دی، اس پر حماد نے مٹھی بھر کنکری امام صاحب کے اوپر پھینک ماری۔

مندرجہ بالا روایت میں امام صاحب کے ساتھ حماد کے پیش آمدہ جس واقعہ کا ذکر ہے اس کے چشم دید راوی کی تعیین نہیں کی جا سکی، البتہ علی بن یاسر کا ایک خیال اور بیان یہ ہے کہ روایت مذکورہ عبد الرحمن نے اپنے باپ حکم بن بشیر بن سلیمان ابو محمد

① تانیب (ص: ۶۱) وتعلیق الكوثري على الاختلاف في اللفظ (ص: ۶۰)

② تانیب (ص: ۵۸)

③ تانیب الخطیب (ص: ۵۸) ④ خطیب (۳۸۱/۱۳) تانیب الخطیب (ص: ۶۱) والتكيد (۳۱۶/۱)

کندی نہدی سے سنی ہے اور عبدالرحمن مذکور کے والد حکم بن بشیر بن سلمان ثقہ ہیں¹۔ مگر حکم کے صاحبزادے عبدالرحمن نے اس معاملہ میں اظہار شک کر دیا ہے کہ انھوں نے روایت مذکورہ غالباً اپنے باپ کے علاوہ کسی اور سے سنی ہے، لہذا اس شک کی بنا پر روایت مذکورہ منفرداً حجت نہیں ہو سکتی البتہ متابعت کا کام دے سکتی ہے۔ غیر متعین راوی سے روایت مذکورہ کے ناقل عبدالرحمن بن حکم بن بشیر بن سلمان نہدی کندی بھی بذات خود ثقہ و صدوق ہیں²۔

عبدالرحمن سے روایت مذکورہ کے ناقل علی بن یاسر ہیں اور ان سے روایت مذکورہ کے ناقل مشہور ثقہ محدث یعقوب بن شبیبہ سدوسی (متوفی ۲۶۲ھ) ہیں³۔ یعقوب سے روایت مذکورہ ان کے ثقہ پوتے محمد بن احمد بن یعقوب نے نقل کی ہے۔⁴ محمد مذکورہ سے یہ روایت عبدالرحمن بن عمر الخلال المعروف بابن حمزہ (متوفی ۳۹۶ھ یا ۳۹۷ھ) نے نقل کی جو ثقہ ہیں⁵۔ خلیل سے روایت مذکورہ کے ناقل عبدالباقی بن عبدالکریم ابو بکر ہمدانی (متوفی ۴۹۲ھ) ثقہ ہیں⁶ اور عبدالباقی سے روایت مذکورہ کے ناقل حافظ خطیب ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ باعتبار سند روایت مذکورہ میں صرف ایک علت یہ ہے کہ عبدالرحمن کے استاد متعین نہ ہونے کے سبب وہ بمنزلہ مجہول ہیں، مگر اس روایت سے پہلے ہماری ذکر کردہ چاروں روایات کے مجموعہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ حماد عقیدہ مذکورہ کے سبب امام صاحب پر بہت خفا تھے۔ اس لیے یہ چاروں روایات زیر نظر پانچویں روایت کی مؤید و متابع ہیں اور یہ 25 بالکل واضح بات ہے کہ جب عقیدہ مذکورہ کے سبب حماد امام صاحب پر خفا تھے اور ان سے مطالبہ رجوع کرتے ہوئے کہتے تھے کہ رجوع نہ کرنے کی صورت میں میں آپ سے بیزار رہوں گا اور متعدد روایات معتبرہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ حماد کے مطالبہ رجوع کے باوجود امام صاحب نے رجوع نہیں کیا تھا، تو لازمی بات ہے کہ امام صاحب پر حماد کی خفگی بہت بڑھ گئی ہوگی، اس لیے قرآن عبدالرحمن والی روایت کے مضمون کی پوری تائید کرتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ حماد عقیدہ مذکورہ کے سبب امام صاحب پر اس قدر برہم تھے کہ موصوف سے سلام و کلام کے بھی روادار نہ تھے۔

قدرت کی کرشمہ سازی دیکھیے کہ امام نخعی نے اپنے تلامذہ کو اگرچہ مرجی مذہب سے دور رہنے اور مرجی المذہب لوگوں سے قطع تعلق کی تاکید کی تھی، مگر جانشین نخعی ہونے کے باوجود وفات نخعی کے بعد حماد نے مذہب نخعی سے منحرف ہو کر مرجی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ امام نخعی حماد کے اس طرز عمل کا مشاہدہ نہیں کر سکے تھے کہ انہیں حماد کے اس طرز عمل سے بیزار ہونے کی نوبت آئے، البتہ وصیت نخعی کے مطابق عام تلامذہ نخعی حماد کے اس طرز عمل پر بہت بیزار ہو گئے تھے۔ (کما مر) مگر حماد کو اپنی زندگی ہی میں وہ دن دیکھنے پڑے کہ عقیدہ خلق قرآن کے معاملہ میں امام صاحب حماد کے موقف و مذہب سے منحرف ہو گئے اور حماد کے چاہنے کے باوجود بھی انھوں نے عقیدہ مذکورہ سے رجوع نہیں کیا، نتیجہ یہ ہوا کہ مندرجہ ذیل روایت کے مطابق حماد نے چند گواہوں کے ساتھ امام صاحب کے خلاف سرکاری عدالت میں جا کر شکایت کر دی۔ چنانچہ کوثری ناقل ہیں:

1 تقریب التہذیب و عام کتب رجال۔ 2 التذکرہ (۱/۳۱۶)۔

3 خطیب (۱۴/۲۸۱، ۲۸۲) و تذکرہ الحفاظ (۱/۵۷۷، ۵۷۸)۔

4 خطیب (۱/۳۷۳، ۳۷۴)۔ 5 خطیب (۱۰/۳۰۱، ۳۰۲)۔

6 خطیب (۱۱/۹۱)۔

”روی ہبۃ اللہ الطبري في شرح السنة عن محمد بن أحمد بن سهل عن محمد بن أحمد بن الحسن أبي علي الصواف عن محمد بن عثمان عن محمد بن عمران بن أبي ليلى قال: حدثنا أبي قال: لما قدم ذلك الرجل يعني أبا حنيفة إلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، شهد عليه حماد بن أبي سليمان وغيره، إنه قال: القرآن مخلوق، وشهد عليه قوم بمثل قول حماد بن أبي سليمان، فحدثني خالد بن نافع قال: كتب ابن أبي ليلى إلى أبي جعفر، وهو بالمدينة بما قاله ذلك الرجل، وشهادتهم عليه، وإقراره، فكتب إليه أبو جعفر إن هو رجع وإلا فاضرب رقبتك، وأحرقه بالنار.“¹

26

یعنی عمران بن ابی لیلی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ قاضی محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی عدالت میں جب پیش کیے گئے تو امام صاحب کے خلاف حماد وغیرہ نے یہ شہادت دی کہ موصوف امام صاحب خلق قرآن کے قائل ہیں۔ حماد کی تائید میں بہت سارے لوگوں نے امام صاحب کے خلاف شہادت دی۔ پس مجھ (محمد بن عمران بن ابی لیلی) سے خالد بن نافع اشعری نے بیان کیا کہ قاضی ابن ابی لیلی نے اس معاملہ کے متعلق مدینہ منورہ ابو جعفر کو لکھا، جس کا جواب ابو جعفر نے یہ دیا کہ امام صاحب اگر اپنے اس عقیدہ سے رجوع نہ کریں تو انھیں قتل کر کے نذر آتش کر دیا جائے۔

مندرجہ بالا روایت میں مذکورہ واقعہ کے چشم دید گواہ عمران بن عبدالرحمن بن ابی لیلی انصاری کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔² توثیق ابن حبان کے خلاف عمران پر کسی بھی شخص کی کسی ترجمہ کا کوئی ذکر نہیں ملتا، حاصل یہ کہ موصوف مطلقاً ثقہ ہیں۔ موصوف کی روایت کے معتبر قرار دیے جانے کے لیے متابع کی بھی ضرورت نہیں، حالانکہ روایت مذکورہ ہی میں یہ تصریح موجود ہے کہ موصوف عمران کے بیان کی معنوی متابعت خالد بن نافع اشعری نے بھی کی ہے جو معتبر ہے۔³ اور ان دونوں حضرات یعنی عمران و خالد اشعری سے روایت مذکورہ محمد بن عمران بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی نے نقل کی ہے جو ثقہ ہیں۔⁴ اور محمد بن عمران سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن عثمان بن ابی شیبہ عجمی ہیں جو مشہور ثقہ محدث ہیں۔ رجال و حدیث پر موصوف کی مختلف کتابیں ہیں۔⁵

اور ظن غالب ہے کہ ان کی کسی کتاب سے روایت مذکورہ نقل کی گئی ہے۔ شرح السنۃ میں روایت مذکورہ کو محمد بن عثمان سے نقل کرنے والے امام محمد بن احمد بن حسن ابو علی صواف (مولود ۲۷۰ھ و متوفی ۳۵۹ھ) ثقہ ہیں۔⁶ اور ابو علی صواف سے روایت مذکورہ کے ناقل امام محمد بن احمد بن فارس بن سہل ابو الفتح ابن ابی الفوارس (مولود ۳۳۸ھ و متوفی ۴۱۴ھ) ثقہ ہیں، موصوف صاحب تصانیف بھی ہیں۔⁷ ان سے روایت مذکورہ کو حافظ لاکھانی نے اپنی کتاب شرح السنۃ میں نقل کیا ہے۔ اس 27 تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ باعتبار سند صحیح ہے اور اس کے بعض رواۃ پر کوثری کا کلام بے معنی ہے۔⁸

① تانیب الخطیب (ص: ۶۳) و طلیعة التنکیل (ص: ۳۱) و التنکیل (۱/ ۴۶۲، ترجمہ محمد بن عثمان)

② خلاصۃ تہذیب الکمال (۲/ ۳۰۲) و الثقات لابن حبان ترجمہ عمران.

③ لسان المیزان (۲/ ۳۸۸) ④ تہذیب التہذیب. ⑤ تذکرۃ الحفاظ و لسان المیزان.

⑥ خطیب (۱/ ۲۸۹) ⑦ خطیب (۱/ ۳۵۲، ۳۵۳)

⑧ تانیب (ص: ۶۳) و طلیعة التنکیل (ص: ۳۱) و التنکیل (۱/ ۴۶۲)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ روایت مذکورہ میں منقول اس مضمون کے بیان کرنے میں عمران اور خالد دونوں متفق ہیں کہ امام صاحب کے خلاف حماد اور ان کے ساتھیوں نے ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں یہ شکایت کی کہ امام صاحب خلق قرآن کے معتمد ہیں، مگر روایت مذکورہ میں منقول اس بات کو بیان کرنے میں خالد منفرد ہیں کہ امام صاحب کے اس معاملہ کی اطلاع بذریعہ خط قاضی ابن ابی لیلیٰ نے ابو جعفر کو مدینہ منورہ میں دی، کوثری نے یہ سمجھ لیا کہ روایت مذکورہ میں جس ابو جعفر کے پاس ابن ابی لیلیٰ کے خط لکھے کا تذکرہ ہے، اس سے مراد خلیفہ ابو جعفر منصور عباسی ہے جو ۱۳۶ھ کے اواخر میں تخت خلافت پر بیٹھا، لہذا کوثری نے اس روایت کو یہ کہتے ہوئے ساقط الاعتبار قرار دے دیا کہ جس زمانہ میں ابو جعفر منصور خلیفہ ہوا ہے، اس سے بہت پہلے ۱۲۰ھ میں حماد کا انتقال ہو گیا تھا، یعنی یہ روایت غیر ممکن الوقوع مضمون کی حامل ہے، لہذا ساقط ہے^۱ حالانکہ روایت مذکورہ میں یہ صراحت نہیں کہ ابو جعفر سے مراد خلیفہ منصور ہے، بلکہ اس میں مطلقاً ابو جعفر کا ذکر ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابو جعفر مذکور اس زمانہ میں کوئی ایسے ذمہ دار شخص تھے جن کی طرف اس قسم کے اہم معاملات میں سرکاری طور پر رجوع کیا جاسکتا تھا۔

روایت مذکورہ کے صحیح قرار دیے جانے کے لیے ابو جعفر کی تعیین ضروری نہیں، پھر بھی اگر خالد کے بیان مذکور کو ساقط الاعتبار مان لیا جائے تو روایت کا باقی مضمون چونکہ عمران کا بیان کردہ ہے اور اس کی معنوی تائید خالد نے بھی کر رکھی ہے اور عمران سے روایت مذکورہ جس سند کے ساتھ منقول ہے وہ معتبر ہے، اس لیے اہل انصاف کو یہ مانے بغیر چارہ نہیں کہ حماد نے فی الواقع امام صاحب کے عقیدہ خلق قرآن کے خلاف ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں شکایت کی تھی نیز خالد بن نافع بقول راجح معتبر راوی ہیں۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے حماد کے مطالبہ رجوع کو نظر انداز کر دیا تھا، اس لیے حماد نے ان کے خلاف شکایت کی تھی۔ بیان مذکور کی تائید مندرجہ ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے:

”قال ابن حبان في كتابه المجروحين: أخبرنا الحسين بن إدريس الأنصاري قال: حدثنا سفیان بن وكيع قال حدثنا عمر بن حماد بن أبي حنيفة قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: القرآن مخلوق، قال: فكتب إليه ابن أبي لیلی: إمام أن ترجع وإلا لأفعلن بك، فقال: قد رجعت، فلما رجعت إلى بيته، قلت: يا أبا أليس هذا رأيك؟ قال: نعم، يا بني، وهو اليوم أيضا رأيي ولكن أعطيتهم التقيّة.“^۲

یعنی حماد بن ابی حنیفہ نے کہا کہ میں نے اپنے والد ابو حنیفہ کو سنا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہتے تھے، بنا بریں انھیں قاضی ابن ابی لیلیٰ نے لکھا کہ آپ اپنے اس عقیدہ سے رجوع کر لیں، ورنہ آپ کے خلاف میں کارروائی کروں گا، اس پر امام صاحب نے کہہ دیا کہ میں نے اس عقیدہ سے رجوع کر لیا، جب امام صاحب گھر آئے تو میں نے کہا کہ کیا آپ خلق قرآن کے معتمد نہیں رہ گئے ہیں؟ امام صاحب نے کہا کہ میں اب بھی خلق قرآن کا معتمد ہوں، مگر میں نے قاضی کے ساتھ تقيہ کے طور پر اس سے بظاہر رجوع کر لیا ہے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مذکورہ بالا روایت کا مضمون عمران اور خالد والی روایت کی پوری پوری تائید کر رہا ہے۔

② المجروحين (۳/۶۵، مطبوعه بيروت)

① تائيب (ص: ۶۳)

اس روایت کے ناقل امام صاحب کے لڑکے حماد ہیں، جن کو مصنف انوار چہل رکنی مجلس تدوین کارکن اور ثقہ کہتے ہیں۔ حماد سے روایت مذکورہ کے ناقل حماد کے صاحب زادے عمر ہیں، جہلا انھیں مصنف انوار کیوں غیر ثقہ کہہ سکتے ہیں؟ عمر سے روایت مذکورہ کے ناقل سفیان بن وکیع ہیں جو فی نفسہ صدوق ہیں مگر ان کی کتابوں میں ان کے کسی وراق نے الحاق کر دیا تھا، اس لیے غیر مظان الحاق میں موصوف کی روایت معتبر ہے۔^①

روایت مذکورہ کو حافظ ابن حبان نے بیک واسطہ سفیان بن وکیع سے نقل کیا ہے، یعنی سفیان اور ابن حبان کے مابین حسین بن ادریس کا واسطہ ہے۔ حسین بن ادریس انصاری ہروی المعروف بابن خرم (متوفی ۳۵۱ھ) کو امام ابن حبان و دارقطنی نے ثقہ کہا ہے اور موصوف پر ہونے والی تخریج مدفوع ہے۔ موصوف نے امام بخاری کی تاریخ کبیر کے طرز پر ایک کتاب لکھی ہے۔^②

ظن غالب ہے کہ زیر بحث روایت موصوف حسین ہروی کی کتاب مذکور میں منقول ہوگی۔ سفیان بن وکیع سے روایت مذکورہ کی نقل میں حسین انصاری کی متابعت امام احمد بن علی ابار نے کر رکھی ہے۔^③ اور امام ابار ثقہ ہیں، انھوں نے بھی امام صاحب کے احوال پر ایک کتاب لکھی ہے۔^④ ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ ابار کی کتاب میں موجود ہوگی۔ ہمارے نزدیک روایت مذکورہ انفرادی طور پر اس لیے ضعیف ہے کہ اس کی سند میں حماد بن ابی حنیفہ غیر ثقہ اور عمر بن حماد مجہول اور صدوق ہونے کے باوجود سفیان بن وکیع کی روایات منکوک ہیں، لیکن چونکہ روایت مذکورہ کے بنیادی و مرکزی مضمون کی تائید دوسری روایات معتبرہ سے ہوتی ہے، اس لیے اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، بلکہ معتبر متابع کے ساتھ اسے قبول کیا جائے گا۔

جس قاضی ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں حماد نے امام صاحب کے عقیدہ خلق قرآن کے خلاف شکایت کی تھی ان کی بابت امام ابن خلکان نے تصریح کی ہے:

”وأقام حاکماً ثلاثاً و ثلاثین سنة، ولي لبني أمية، ثم لبني العباس.“^⑤

یعنی موصوف ابن ابی لیلیٰ اموی اور عباسی دور خلافت میں تینتیس سال قاضی و حاکم رہے۔

یہ معلوم ہے کہ امام ابن ابی لیلیٰ ۱۳۸ھ میں فوت ہوئے، اس لیے امام ابن خلکان کے فرمان مذکور کا مفاد یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰ ۱۱۵ھ میں قاضی بنا دیے گئے تھے، ظاہر ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں حماد نے امام صاحب کے خلاف شکایت مذکورہ ۱۱۵ھ کے بعد ہی کی ہوگی۔

مذکورہ بالا ساتوں روایات میں سے مؤخر الذکر دو روایات یعنی روایت ۶ و ۷ کے مجموعہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ حماد کی شکایت پر قاضی ابن ابی لیلیٰ نے امام صاحب کے ساتھ یہ کارروائی کی:

اولاً: عقیدہ مذکورہ سے امام صاحب کو رجوع کرنے کے لیے کہا، حماد بھی یہی چاہتے تھے کہ امام صاحب عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیں تو معاملہ رفع و دفع ہو جائے۔ موصوف حماد اس معاملہ کو عدالت میں لانے سے پہلے امام صاحب سے یہ مطالبہ کر چکے

① التتکیل ترجمة سفیان بن وکیع.

② لسان المیزان (۲/۲۷۲، ۲۷۳) و التتکیل (۱/۲۳۸، ۲۳۹)

③ خطیب (۱۳/۳۷۹) نیز ملاحظہ ہو: الإبانة للاشعري (ص: ۲۹)

④ التتکیل ترجمة أحمد بن علی ابار.

⑤ وفيات الأعيان (۴/۱۷۹)

تھے، لیکن مطالبہ مذکورہ پورا نہ ہونے کی صورت میں حماد نے امام صاحب کے خلاف عدالت میں شکایت مذکورہ کی تھی۔
ثانیاً: قاضی ابن ابی لیلیٰ نے یہ دھمکی بھی دی تھی کہ اگر امام صاحب نے مطالبہ رجوع کو نہ مانا تو ان کے خلاف دوسری کارروائی
ہوگی، قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اقدام مذکور ابو جعفر کے تحریری فرمان کے مطابق کیا تھا جس کی صراحت خالد بن نافع کی
روایت میں موجود ہے۔

30 اس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ امام صاحب سے دو مرتبہ عقیدہ مذکورہ سے مطالبہ رجوع کیا گیا تھا، پہلی مرتبہ عدالت
میں معاملہ مذکورہ کو لے جانے سے پہلے حماد نے بواسطہ سفیان ثوری کیا تھا، دوسری مرتبہ مطالبہ حماد کو نظر انداز کرنے کی صورت
میں قاضی وقت سے شکایت حماد کے بعد قاضی موصوف نے کیا تھا۔
اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سفیان ثوری نے کہا:

”استتیب أبو حنیفة... مرتین.“¹ ”امام صاحب سے دو مرتبہ مطالبہ رجوع کیا گیا۔“

مندرجہ بالا روایت سفیان ثوری سے کئی اسانید کے ساتھ مروی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ سفیان سے روایت مذکورہ
امام یحییٰ بن سعید قطان، معاذ بن معاذ، مؤمل بن اسماعیل، ثعلبہ بن سہیل تمیمی نے نقل کی جن میں سے ہر ایک سے مختلف لوگوں
نے اسے نقل کیا ہے اور سفیان ثوری کے اس بیان کی تائید قاضی شریک، سفیان بن عیینہ، یحییٰ بن حمزہ، سعید بن عبدالعزیز، یزید
بن زریج، عبداللہ بن ادریس، اسد بن موسیٰ، محمد بن یونس، سلیمان بن فضیح، عبدالملک بن حمید بن ابی غنیہ نے کی ہے۔²

اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ معنوی طور پر درجہ تو اترا تک پہنچتی ہے اور اس تو اترا روایت سے ہمسایہ ابن
ابی غنیہ یا ہمسایہ سفیان بن عیینہ کے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ عقیدہ مذکورہ سے ایک بار مطالبہ رجوع کیے جانے کے بعد بھی
امام صاحب عقیدہ مذکورہ پر قائم رہے، لہذا ہمسایہ ابن ابی غنیہ کو مجہول قرار دے کر کوثری کا روایت مذکورہ کو ساقط تھلا نا غیر صحیح
اقدام ہے، بعض روایات صحیحہ میں سفیان بن عیینہ سے مروی ہے کہ دو مرتبہ سے بھی زیادہ امام صاحب سے مطالبہ رجوع کیا گیا
تھا۔³ دونوں حضرات کی یہ بات بھی اپنی جگہ پر صحیح ہے، کیونکہ دو مرتبہ سے زیادہ اس بات کا ثبوت موجود ہے۔ (کما سیأتی)

یہ واضح بات ہے کہ امام صاحب کے خلق قرآن کا معتقد ہونے کا جو دعویٰ حماد اور ان کے ساتھ لوگوں نے ابن ابی لیلیٰ
کی عدالت میں کیا تھا، اس دعویٰ کے صحیح ہونے پر کافی شواہد و دلائل ملنے کے بعد ہی قاضی ابن ابی لیلیٰ نے دعویٰ مذکورہ کو صحیح

31 تسلیم کر کے امام صاحب کے خلاف عدالتی فیصلہ کیا تھا، اور خالد بن نافع کے مذکورہ بالا بیان میں اس بات کی صراحت موجود
ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کے سامنے خود امام صاحب نے اپنے خلق قرآن کا معتقد ہونے کا اقرار کیا تھا، نیز آنے والی بعض دوسری
روایات میں بھی یہ صراحت ہے کہ امام صاحب نے قاضی ابن ابی لیلیٰ کے سامنے قرآن کو مخلوق کہا تھا، بنا بریں ابن ابی لیلیٰ کو
یقین حاصل ہو چکا تھا کہ امام صاحب خلق قرآن کے معتقد ہیں اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خلق قرآن کا معتقد ہونے کی بنا پر امام
صاحب کو حماد نے اپنے نقطہ نظر سے مطعون کیا تھا اور یہ بھی معلوم ہے کہ کوئی صاحب علم جب کسی دوسرے صاحب علم کو کسی

① خطیب (۱۳/۳۸۲، ۳۸۳) والانتقاء (ص: ۱۴۹، ۱۵۰، بحوالہ الضعفاء للبخاری و کتاب العلل للساجی)

② خطیب (۱۳/۳۸۱ تا ۳۸۳) و کتاب العلل للإمام زکریا الساجی. ③ خطیب (۱۳/۳۸۲، ۳۸۳)

عقیدہ کے سبب برا بھلا کہتا ہے تو وہ اپنے علم و نظریہ کے مطابق کہتا ہے جبکہ جس عقیدہ کے سبب مذکورہ صاحب علم پر مطعون ہونے کا فتویٰ عائد کیا جاتا ہے، وہ اپنے علم و نظریہ کے مطابق عقیدہ مذکورہ کو برا کہنے کے بجائے صحیح اور حق سمجھتا ہے، مثلاً علماء کا ایک گروہ آج قبر پرستی کو شرک و کفر سے تعبیر کرتا ہے، مگر اس قبر پرستی کو بریلوی علماء حق و صواب قرار دیتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ جس زمانہ میں امام صاحب نے قرآن کو مخلوق کہا تھا، اس زمانہ میں اپنے علم و تحقیق کے مطابق موصوف اسی کو حق و درست سمجھتے تھے، جبکہ اسے حماد اور ان کے ہم خیال کفر و شرک سے تعبیر کرتے تھے۔ امام صاحب کو جس مرجعی مذہب کا پیرو قرار دے کر ان کے مخالفین مطعون کرتے ہیں، اس مرجعی مذہب کو کوثری خالص سنی مذہب قرار دیتے ہیں¹۔ حالانکہ جس ابراہیم نخعی کو مصنف انوار نے حنفی مذہب کا مورث کہا ہے، انھوں نے مرجعی مذہب کو سراسر ضلالت اور اس کے قبیحین کو یہود و نصاریٰ سے زیادہ معیوب بتلایا ہے۔ (کما مر) اور وصیت کی ہے کہ مرجعیہ سے سلام و کلام بھی نہ کرو۔ یہ بھی عجیب کرشمہ قدرت ہے کہ جس عقیدہ خلق قرآن کو حماد اور ان کے ہم خیال لوگوں نے شرک و کفر سے تعبیر کیا تھا، اسے ایک صدی بعد ۲۱۸ھ میں جہمی حکومت اور اس کے ہم مذہب ارکان حکومت اور علماء و قضاة نے خالص توحید و ایمان قرار دے لیا اور نظریہ عدم خلق قرآن کو شرک و کفر کہنا شروع کر دیا۔²

جس مرجعی مذہب کو امام نخعی نے ضلالت قرار دیا تھا اور جس عقیدہ خلق قرآن کو حماد نے شرک و کفر کہا تھا، اس مرجعی مذہب اور عقیدہ خلق قرآن کے قبیحین پر اگر قاضی ابن ابی لیلیٰ بھی خفا رہے ہوں اور انھیں کافر و مشرک کہا کرتے ہوں تو کچھ بھی مستبعد نہیں، چنانچہ مختلف روایات اور حکایات کے مجموعہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ امام صاحب سے برہم و ہرافروختہ رہا کرتے تھے اور مختلف طریقہ پر موصوف امام صاحب کو مطعون کیا کرتے تھے۔ اگرچہ اس مفہوم کی روایات بہت زیادہ ہیں، مگر ہم ان کے ذکر سے اعراض کر رہے ہیں، احناف بھی اس قدر معترف ہیں کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ، قاضی ابن شبرمہ، قاضی شریک، سفیان ثوری اور پوری ایک جماعت کے لوگ امام صاحب کے مخالف تھے اور یہ لوگ امام صاحب کو مطعون کرتے رہتے اور انھیں برا بھلا کہتے رہتے تھے۔³

حتیٰ کہ امام صاحب کا ایک قول یہ مقول ہے:

”قاضی ابن ابی لیلیٰ میرے ساتھ وہ خراب برتاؤ اور سلوک کیا کرتے ہیں جو میں کسی جانور بلکہ ابن ابی لیلیٰ کی بیلی کے ساتھ بھی روا نہیں رکھتا۔“⁴

امام صاحب کے خلاف شکایت حماد پر ابن ابی لیلیٰ نے جو عدالتی کارروائی کی تھی، اس کی حیثیت صرف عدالتی فیصلے کی تھی اور یہ معلوم ہے کہ قاضی کے عدالتی فیصلوں پر عمل درآمد دوسرے سرکاری حکام کرتے ہیں، اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل روایت کو ملاحظہ کیا جائے:

”قال الخطیب: أخبرنا ابن الفضل أخبرنا ابن درستويه حدثنا يعقوب بن سفیان حدثني

① تانیب (ص: ۷ و ۴۴)

② عام کتب تاریخ

③ مناقب أبي حنيفة للصميري (ص: ۷/۸) و عام کتب مناقب. ④ خطیب (۱۳/۳۸۰) و عام کتب مناقب.

الوليد قال: حدثني أبو مسهر حدثني محمد بن فليح المدني عن أخيه سليمان بن فليح وكان علامة بالناس، إن الذي استتاب أبا حنيفة خالد القسري، قال: فلما رأى ذلك أخذ في الرأي ليعمي به^①.

یعنی سلیمان بن فلیح نے کہا کہ جس شخص نے امام صاحب سے رجوع کر لیا وہ خالد قسری ہے۔ امام صاحب نے اس صورت حال سے دوچار ہونے کے بعد ”رائے“ (یعنی فقہ اہل الراي) کو مشغلہ زندگی بنایا۔

33

روایت مذکورہ سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب کے خلاف حماد کے دائر کردہ مقدمہ مذکورہ کے سلسلے میں قاضی ابن ابی لیلیٰ کے فیصلہ کو عملی جامہ خالد قسری نے پہنایا تھا، خالد بن عبداللہ قسری حماد کے زمانہ میں گورنر کوفہ تھا اور جس سال حماد کا انتقال ہوا ہے، اسی سال یعنی ۱۲۰ھ میں خالد قسری بھی کوفہ کی گورنری سے ہمیشہ کے لیے معزول کر دیا گیا تھا اور اس کے چند سالوں بعد قتل کر دیا گیا^②۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۲۰ھ سے پہلے خالد قسری نے فیصلہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کو عملی جامہ پہناتے ہوئے امام صاحب کو عقیدہ مذکورہ سے رجوع کرایا تھا۔ ظاہر ہے کہ خالد قسری کی یہ کارروائی حماد کی شکایت پر ہوئی تھی، اس لیے امام صاحب کے خلاف حماد کی شکایت مذکورہ کے سلسلے کی ساری روایات خالد قسری والی روایت کی تائید کنندہ ہیں۔ (کما لا یخفی) مگر روایت قسری پر کوثری نے یہ کلام کیا ہے کہ واقعہ مذکورہ کے ناقل سلیمان بن فلیح برادر محمد بن فلیح مجہول ہیں، ان سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے بھائی محمد بن فلیح بقول ابن معین غیر ثقہ ہیں اور اس کی سند کے راوی عبداللہ بن جعفر بن درستویہ مجروح ہیں^③۔

ہم کہتے ہیں کہ سلیمان کے بھائی محمد بن فلیح نے روایت مذکورہ میں سلیمان کو ”علامة بالناس“ یعنی احوال الناس سے بہت باخبر کہا ہے، پھر موصوف مجہول کیسے ہوئے؟ البتہ کسی امام فن سے موصوف کی توثیق منقول نہیں اگرچہ ”علامة بالناس“ ایک اچھا وصف ہے، اس لیے موصوف سلیمان کو غیر موثق کہا جا سکتا ہے اور ان سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن فلیح صحیح بخاری کے راوی ہیں^④ اور مصنف انوار معترف ہیں کہ صحیح بخاری کا راوی ثقہ ہے^⑤ اور عبداللہ بن جعفر ثقہ ہیں۔ ان پر کوثری کا کلام بے معنی ہے^⑥ اس سند کے باقی رواۃ بھی ثقہ ہیں، صرف سلیمان غیر موثق ہیں جن کی معنوی متابعت موجود ہے، خصوصاً مندرجہ ذیل روایت سلیمان والی روایت کی قوی متابع ہے:

34

”قال الحافظ أبو نعیم الأصبهانی: حدثنا سلیمان بن أحمد الطبرانی حدثنا طالب بن قرة الأذنی حدثنا محمد بن عیسی بن الطباع حدثني أخي إسحاق قال: كنا عند حماد بن زيد... فذكر حديثاً طويلاً وفيه: ثم أقبل علينا حماد بن زيد فقال: أتدرون ما كان أبو حنيفة؟ إنما كان يخاصم في الإرجاء، فلما تخوف على مهجه تكلم في الرأي... الخ^⑦“

① خطیب (۱۳/۳۸۱) ② تاریخ طبری و البدایة و النہایة، واقعات: ۵۱۳۰.

③ تانیب (ص: ۶۲) ④ ملاحظہ ہو: التتکیل (۱/۲۶۸، ۲۶۹)

⑤ تہذیب التہذیب و التتکیل (۱/۴۶۶، ۴۶۷) ⑥ اللمحات (۱/۲۴ تا ۲۸)

⑦ التتکیل (۱/۲۸۵ تا ۲۹۰) ⑧ حلیۃ الأولیاء، (۶/۲۵۸، ۲۵۹)

یعنی امام حماد بن زید نے کہا کہ امام صاحب مرجی علم کلام کے مطابق جدال و مناظرہ کیا کرتے تھے، مگر جب اپنے اس طرز عمل سے انھیں خطرہ جان لاحق ہو گیا تو وہ رائے (یعنی فقہ اہل الراۃ) پر بحث کرنے لگے۔

روایت مذکورہ سے صاف ظاہر ہے کہ مرجیہ کے علم کلام کے مطابق جدال کے باعث خطرہ جان لاحق ہو جانے کے سبب امام صاحب نے اپنا طریق کار بدل کر رائے یعنی فقہ اہل الراۃ یا بلقظ دیگر مرجی فقہ کو اپنا اصل مشغلہ بنایا اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ متعدد روایات کا مفاد یہ ہے کہ متکلمین مرجیہ کے بعض امتیازی عقائد یعنی عقیدہ خلق قرآن کے باعث امام صاحب کو خطرہ جان حماد کی عمر کے اواخر میں لاحق ہوا تھا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ مرجی علم کلام کی سرگرم حمایت چھوڑ کر فقہ اہل الراۃ سے امام صاحب کا اشتغال حماد کی زندگی کے بالکل آخری زمانہ میں ۱۱۹ھ یا ۱۲۰ھ میں شروع ہوا۔ گزشتہ صفحات میں ہمارے پیش کردہ مباحث سے مستفاد ہوتا ہے کہ کتب مناقب ابی حنیفہ میں وارد شدہ تعدد روایات کا حاصل یہ ہے کہ حماد کے مرجی بن جانے کے بعد حماد سے امام صاحب نے اپنا مشغلہ علم کلام ترک کر کے فقہ اہل الراۃ کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی۔¹

یہ معلوم ہے کہ فقہ اہل الراۃ اور فقہ مرجی بنیادی طور پر ایک ہی چیز ہے، مگر مرجی علم کلام فقہ مرجی یا فقہ اہل الراۃ سے مختلف چیز ہے۔ جس زمانے میں امام صاحب متکلمین مرجیہ کے طریق پر مناظرہ کرتے تھے، اس زمانہ میں ظاہر ہے کہ موصوف فقہ مرجی یا فقہ اہل الراۃ سے بالکل بے تعلق نہیں رہ سکتے تھے، خواہ یہ تعلق برائے نام ہی رہا ہو، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ فقہ مرجی یا فقہ اہل الراۃ کے طریق پر انجام دیتے ہوں، البتہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق حماد کی زندگی کے اواخر میں پیش آمدہ واقعہ کے بعد مرجیہ کے طریق جدال کو بالکل ترک کر کے صرف فقہ مرجی یا فقہ اہل الراۃ کو امام صاحب نے مشغلہ زندگی بنایا۔ کتب مناقب کی بعض روایات سے اگرچہ مستفاد ہوتا ہے کہ ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ کے لگ بھگ امام صاحب علم کلام کے ساتھ اشتغال ختم 35 کر کے درسگاہ حماد میں داخل ہو کر فقہ اہل الراۃ یا فقہ مرجی پڑھنے لگے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس معنی و مفہوم کی کوئی روایت معتبر نہیں، لیکن حماد کی زندگی کے اواخر تک علم کلام کے ساتھ سرگرم اشتغال سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام صاحب کبھی بکھار حماد سے یا کسی بھی دوسرے عالم سے فقہی باتیں اور بعض روایات (آحادیث و آثار) نہ سن لیا کرتے ہوں، حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرنا علي بن طلحة المقرئ والحسن بن علي الجوهري قالوا: أخبرنا عبد العزيز بن جعفر الخرقى حدثنا علي بن إسحاق بن زاطيا حدثنا أبو معمر القطيعي حدثنا حجاج الأعمور عن قيس بن الربيع قال: رأيت يوسف بن عمر أمير الكوفة أقام أبا حنيفة علي المصطبة يستتبه... الخ.“²

یعنی قیس بن ربیع نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ امیر کوفہ یوسف بن عمر امام صاحب کو ان کے عقیدہ سے رجوع کرنے کو کہہ رہا تھا۔

مندرجہ بالا روایت کی سند کے متعدد رواۃ مثلاً قیس بن ربیع، حجاج العمور، ابو معمر اسماعیل بن ابراہیم ہرودی، علی بن اسحاق بن زاطیا کو کوثری نے مجروح قرار دے کر روایت مذکورہ کو ساقط الاعتبار بتلایا ہے۔³ کوثری کی یہ بات قابل نظر ہے، پھر بھی

1 اللمحات (۱/ ۴۵۳ تا ۴۵۵ و ۴۸۸ تا ۴۸۹) 2 خطیب (۱۳/ ۳۸۱)

3 تانیب (ص: ۲۲، ۲۳)

چونکہ قیس بن ربیع کو اہل فن نے صدوق کہنے کے باوجود ساقط الاعتبار بتلایا ہے۔^① اس لیے ہم کو روایت مذکورہ کی صحت پر اصرار نہیں، البتہ اسے صحیح فرض کر کے کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب کے خلاف شکایتِ حماد پر قاضی ابن ابی لیلیٰ کے فیصلے کے مطابق عقیدہ مذکورہ سے امام صاحب کو رجوع کرانے کا جو کام خالد قسری نے شروع کیا تھا، اس کا روائی مکمل کرنے سے پہلے خالد معزول ہو گیا تھا جس کے بعد اس کی جگہ پر یوسف ثقفی کی تقرری ہوئی تھی، اس لیے یوسف موصوف نے خالد کے ادھورے کام کو پایہ تکمیل تک پہنچایا تھا، دریں صورت روایت مذکورہ بھی اپنی سابقہ روایات کے ساتھ مل کر قوی بن جاتی ہے۔

36 مذکورہ بالا ساری روایات کے مجموعہ سے مستخرج ہوتا ہے کہ عقیدہ مذکورہ کے سبب امام صاحب عتابِ حماد سے دو چار ہوئے تھے، ان روایات میں سے اول الذکر چار روایات کا مفاد یہ ہے کہ حماد نے سفیان ثوری کے ذریعہ امام صاحب کو یہ خبر کرائی تھی کہ عقیدہ مذکورہ سے رجوع کیے بغیر میں آپ سے راضی نہیں ہو سکتا بلکہ ناراض رہوں گا۔ باوجودیکہ امام ابن المبارک، اصحاب ابن المبارک اور محمد بن جابر یمامی کے اس قول کہ ”امام صاحب نے حماد سے کتبِ حماد نہیں پڑھیں۔“ سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا حماد سے کوئی خاص رشتہ تلمذ نہیں تھا، پھر بھی یہ قول اس بات کے منافی نہیں کہ کچھ مسائل اور معاملات میں حماد سے امام صاحب کا ربط و تعلق رہا ہو اور حماد کے پاس کبھی کبھار امام صاحب کی آمد و رفت رہا کرتی ہو، اس کے باوجود حماد نے امام صاحب کے عقیدہ مذکورہ پر امام صاحب سے براہ راست اظہارِ بیزاری کے بجائے جو بواسطہ ثوری اظہارِ بیزاری کیا، اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقیدہ مذکورہ کی وجہ سے حماد کو اتنا زیادہ غم و غصہ تھا کہ وہ اس معاملہ میں براہ راست امام صاحب سے بات نہیں کرنی چاہتے تھے۔

دریں صورت بعض روایات سے استدلال کرتے ہوئے کوثری نے جو یہ کہا ہے کہ امام صاحب خدمتِ حماد میں بالالتزام رہا کرتے تھے، پھر امام صاحب سے براہ راست بات کرنے کے بجائے معاملہ مذکورہ میں بذریعہ ثوری پیغامِ رسانی کی کیا حاجت تھی؟^② وہ بے معنی ہے، کیونکہ بالفرض یہ ثابت ہو کہ فی الواقع امام صاحب حماد کے پاس بالالتزام رہا کرتے تھے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حماد کی زندگی کے آخری زمانے میں مزاجِ حماد کے خلاف موقف مذکور اختیار کرنے کے سبب امام صاحب سے حماد خفا نہ ہو گئے ہوں، ہم دیکھتے ہیں کہ کتنے اساتذہ و تلامذہ کے مابین ایک طویل زمانہ تک گہرے خوشگوار تعلقات کے بعد کسی معاملہ میں سخت تفرق پیدا ہو جایا کرتا ہے۔

الغرض مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ حماد کی زندگی میں یعنی ۱۲۰ھ سے پہلے امام صاحب نے خلقِ قرآن کا اظہار کیا تھا۔ یہ چیز اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حماد کی زندگی میں عقیدہ خلقِ قرآن پایا جانے لگا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حبان نے فرمایا:

”وكان مرجئاً، وكان لا يقول بخلق القرآن، وينكر على من يقوله.“^③

یعنی حماد مرجی ہونے کے باوجود خلقِ قرآن کے قائل نہیں تھے، بلکہ خلقِ قرآن کے معتقد پر نکیر کیا کرتے تھے۔

① تہذیب التہذیب و میزان الاعتدال۔ ② تعلیق الکوثری علی الاختلاف فی اللفظ (ص: ۶۰، ۶۱)

③ تہذیب التہذیب (۱۷/۳) والنفقات لابن حبان (۱۶۰/۴)

37 کوثری کا دعویٰ ہے کہ حماد کی زندگی میں عقیدہ خلق قرآن کا ظہور نہیں ہوا تھا اور جو یہ مشہور ہے کہ عقیدہ خلق قرآن کے سبب خالد قسری نے جعد بن درہم کو ۱۲۰ھ سے پہلے قتل کیا تھا، وہ غیر صحیح ہے، بلکہ جعد کا قتل با اتفاق اہل علم ۱۲۰ھ کے چند سالوں کے بعد ہوا تھا۔^۱ ہم کہتے ہیں کہ بالفرض قتل جعد ۱۲۰ھ کے بعد ہوا ہو تو تفصیل مذکور سے کوثری کے اس دعویٰ کی تکذیب ہوتی ہے کہ حماد کی زندگی میں عقیدہ خلق قرآن کا وجود نہیں تھا۔

بعض روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ کوفہ میں عقیدہ خلق قرآن کا اظہار سب سے پہلے امام ابوحنیفہ نے کیا تھا۔ حافظ ابن

حبان نے فرمایا:

”أخبرنا أحمد بن يحيى بن زهير بتستر قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم البغوي قال حدثنا الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف قال: أول من قال: القرآن مخلوق أبو حنيفة، يريد بالكوفة.“^۲

یعنی امام ابو یوسف نے کہا کہ کوفہ میں سب سے پہلے عقیدہ خلق قرآن کے قائل امام ابوحنیفہ ہوئے تھے۔

روایت مذکورہ کے راوی امام ابو یوسف کو مصنف انوار نے ثقہ اور امام صاحب کی چہل رکنی مجلس تدوین کا رکن کہا ہے۔^۳ اہل علم کے مابین امام ابو یوسف مختلف فیہ ہیں، حافظ ابن حبان اور بعض دیگر اہل علم نے موصوف کو ثقہ و صدوق کہا ہے، مگر امام ابوحنیفہ وابن المبارک وغیرہم نے موصوف کو کذاب اور متعدد اہل علم نے متروک کہا ہے۔ (کما سیاتی)

ہمارے نزدیک امام ابو یوسف کے بارے میں امام صاحب اور ابن المبارک کی بات فیصلہ کن ہے، لیکن ابو یوسف سے روایت مذکورہ صحیح سندوں کے ساتھ منقول ہے اور ابو یوسف بذات خود اگرچہ ساقط الاعتبار ہیں، مگر بسند صحیح مروی ہے کہ ابو یوسف جیسی بات قاضی سلمہ بن عمرو دمشقی نے برسر منبر کہی تھی۔ (کما سیاتی) امام ابو یوسف سے روایت مذکورہ کے ناقل حسن بن ابی مالک (متوفی ۲۰۳ھ) ثقہ ہیں۔^۴ اور حسن بن ابی مالک سے روایت مذکورہ کے ناقل امام اسحاق بن ابراہیم بن

38 عبدالرحمن بن منيع ابو يعقوب بغوي لقب به لؤلؤ (متوفی ۲۵۹ھ) ثقہ ہیں۔^۵ ان سے امام بخاری نے صحیح میں روایت کی ہے اور مصنف انوار معترف ہیں کہ صحیح بخاری کا راوی ثقہ ہوتا ہے۔^۶ موصوف اسحاق بغوی سے روایت مذکورہ کے ناقل احمد بن یحییٰ بن زہیر (متوفی ۳۱۰ھ) ثقہ و حجت اور امام جرح و تعدیل ہیں۔^۷ اور احمد مذکورہ سے یہ روایت حافظ ابن حبان نے کتاب المجرحین میں نقل کی ہے، حاصل یہ کہ ابو یوسف تک روایت مذکورہ کی سند صحیح ہے۔ حافظ خطیب نے یہ روایت ایک دوسری سند سے بھی نقل کی ہے۔^۸ جس کے ایک راوی اسحاق بن عبدالرحمن کو مجہول قرار دے کر کوثری نے روایت مذکورہ کو ساقط الاعتبار کہا ہے۔^۹ حالانکہ جب روایت مذکورہ کی ایک سند کتاب المجرحین کے مطابق صحیح ہے تو اس کی دوسری سندوں کے ضعیف ہونے سے کوئی ضرر نہیں ہوتا، بلکہ یہ ضعیف سندیں روایت صحیحہ کی تائید و تقویت کا باعث ہوتی ہیں۔

① تانیب (ص: ۶۲ و ۵۸) و تعليق الكوثري على الاختلاف اللفظ (ص: ۵۶، ۵۷)

② المعجروحين (۳/ ۶۴، ۶۵، مطبوعه بيروت)

③ مقدمه انوار (۱/ ۱۷۳ تا ۱۹۰)

④ جواهر المضیة (۱/ ۲۰۴) و فوائد البهیة (ص: ۶۰) و أخبار أبي حنيفة للصميري (ص: ۱۵۵)

⑤ تقریب التہذیب.

⑥ أنوار الباری (۷/ ۴۵، ۴۶) واللّمحات (۱/ ۲۵ تا ۲۸)

⑦ تذکرة الحفاظ (۲/ ۷۵۷، ۷۵۸) ⑧ خطیب (۱۳/ ۳۷۸) ⑨ تانیب (ص: ۵۲)

حافظ ابو زرعة نے کہا:

”أخبرني محمد بن الوليد قال سمعت أبا مسهر يقول: قال سلمة بن عمرو القاضي علي المنبر: لا رحم الله أبا حنيفة فإنه أول من زعم أن القرآن مخلوق.“¹

یعنی قاضی سلمہ بن عمرو نے منبر پر کہا کہ امام صاحب سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہنے والے ہیں۔

روایت مذکورہ کے مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ برسر منبر خطبہ کے دوران قاضی سلمہ بن عمرو نے یہ کہا تھا کہ سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہنے والے امام صاحب ہیں، جس پر کسی نے نکیر نہیں کی تھی، قاضی سلمہ کے خطبہ مذکورہ کے چشم دید راوی ابو مسهر عبدالاعلیٰ بن مسهر دمشقی (مولود ۱۳۰ھ و متوفی ۲۱۸ھ) ثقہ ہیں۔² اور ابو مسهر سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن ولید ابو ہبیرہ ہاشمی دمشقی (متوفی ۲۸۶ھ) صدوق وثقہ ہیں۔³ اور ہاشمی موصوف سے روایت مذکورہ حافظ ابو زرعة نے اپنی تاریخ میں نقل کی ہے، لہذا یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بقول کوثری روایت مذکورہ تاریخ ابن عساکر میں ہے، جس میں ابو حنیفہ کے صریح نام کے بجائے ابو فلاں کا لفظ ہے۔⁴ ہم بتلا چکے ہیں کہ ایک مضمون کی مختلف روایات میں اگر بعض میں اجمال اور بعض میں تفصیل ہو تو تفصیل پر اجمال کو محمول کیا جائے گا، اس لیے ابو فلاں سے مراد ابو حنیفہ متعین ہے۔ کوثری نے کہا کہ باجماع اہل علم سب سے پہلا معتقد خلق قرآن جعد بن درہم ہے، جو وفات حماد ۱۲۰ھ کے کچھ زمانہ بعد قتل ہوا، اور جعد کے بعد عقیدہ مذکورہ کا سب سے پہلا اظہار کنندہ جهم بن صفوان ہے، جو ۱۲۸ھ میں قتل ہوا پھر سب سے پہلے معتقد خلق قرآن امام صاحب کو بتلانا کیونکر صحیح ہے؟⁵ لیکن ہماری پیش کردہ تفصیل سے کوثری کے دعویٰ اجماع کی تکذیب ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ ۱۲۰ھ سے پہلے وفات حماد کے پیشتر امام صاحب نے عقیدہ مذکورہ ظاہر کیا تھا۔ نیز عام اہل علم یہ بیان کرنے پر متفق نظر آتے ہیں کہ عقیدہ مذکورہ کے سبب جعد کو خالد قسری نے ۱۲۰ھ سے پہلے قتل کیا تھا، پھر کوثری کا یہ دعویٰ کیا معنی رکھتا ہے کہ عقیدہ مذکورہ کا سب سے پہلا ظاہر کنندہ جعد ۱۲۰ھ کے زمانہ بعد قتل ہوا؟ بالفرض اگر بعض حضرات نے کہا ہو کہ عقیدہ مذکورہ کا سب سے پہلا ظاہر کنندہ جعد تھا تو انھوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہی ہے۔ اسی طرح جن لوگوں نے عقیدہ مذکورہ کا پہلا اظہار کنندہ امام صاحب کو کہا انھوں نے اپنی یہ بات اپنے علم کے مطابق کہی، لہذا یہ صورت حال موجب رد و قدح نہیں ہے۔

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حماد کی طرف کتب مناقب میں ایک بیان یہ منسوب ہے کہ ایک زمانہ تک امام ابو حنیفہ ہماری درس گاہ میں سنجیدگی اور وقار کے ساتھ بیٹھ کر پڑھا کرتے تھے، مگر بعد میں موصوف ت دقیق سوال سے کام لینے لگے، جس سے مجھے موصوف پر خطرہ محسوس ہونے لگا۔ مذکورہ بات کتب مناقب ابی حنیفہ میں مندرج ایک روایت طویلہ سے ماخوذ ہے جس کے بعض اجزاء کو کتر بیونت کے ساتھ مصنف انوار نے بھی نقل کر رکھا ہے، اس پر مفصل گفتگو آئندہ صفحات میں آرہی

② تقریب التہذیب.

① تاریخ اُبی زرعة (۱/۵۰۶) و تاریخ خطیب (۱۳/۳۷۸)

④ تانیب (ص: ۵۳)

③ خلاصہ تہذیب الکمال و تقریب التہذیب.

⑤ تانیب (ص: ۵۳) و تعلق الکوثری علی الاختلاف اللفظ (ص: ۵۶، ۵۷) ⑥ اللمحات (۱/۴۳۱ تا ۴۳۴)

ہے، روایت مذکورہ اگرچہ مذکورہ ہے مگر ”الکذوب قد یصدق“ (جھوٹا بھی بعض اوقات سچ بول دیتا ہے) کی شکل کے مطابق اس روایت میں امام صاحب کی جس ”تدقیق“ کا ذکر ہے اس سے مراد غالباً اہل کلام کی وہ کلامی بحثیں ہیں، جو خلق قرآن کے اثبات کے لیے بطور تمہید بیان کی جاتی ہیں۔ امام صاحب کی اس طرح کی کلامی بحثوں کو دیکھ کر حماد کو امام صاحب پر خطرہ محسوس ہونے لگا تھا۔ روایت مذکورہ میں اگرچہ یہ صراحت نہیں کہ حماد کو امام صاحب پر کس قسم کا خطرہ محسوس ہونے لگا تھا، مگر مذکورہ بالا تفصیل سے مستفاد ہوتا ہے کہ حماد کا محسوس کردہ خطرہ امام صاحب کے اظہار عقیدہ خلق قرآن کی شکل میں ظاہر ہوا تھا، جس کے سبب امام صاحب سے خود حماد بد دل ہو گئے اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ امام صاحب کے خلاف سرکاری عدالت میں شکایت کی گئی، پھر امام صاحب کو عقیدہ مذکورہ سے رجوع کرنے کے لیے بھی کہا گیا۔

بعض روایات کے مطابق امام محمد بن سیرین کی زندگی میں یعنی ۱۱۰ھ سے پہلے امام صاحب نے ایک خواب دیکھا تھا 40 جس کا مطلب امام صاحب نے یہ سمجھا تھا کہ مجھے مرتد ہو جانے کا خطرہ لاحق ہے۔ حافظ ذہبی ناقل ہیں:

”قال علي بن عاصم: سمعت أبا حنيفة يقول: رأيت كأنني نبيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم فجذعت وخفت أن يكون ردة عن الإسلام فجهرزت رجلاً إلى البصرة فقص علي ابن سيرين الرؤيا فقال: إن صدقت رؤيا هذا الرجل فيأنه يرث علم نبي.“⁴¹

یعنی علی بن عاصم نے کہا کہ میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے سنا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ قبر نبوی اکھاڑ رہا ہوں، جس سے میں خوف زدہ ہو گیا اور میں یہ خطرہ محسوس کرنے لگا کہ اسلام سے پھر کر مرتد ہو جاؤں گا، میں نے گھبرا کر ایک آدمی کو لہرہ بھیجا کہ ابن سیرین کے سامنے خواب مذکور بیان کر کے تعبیر معلوم کرے، چنانچہ ابن سیرین نے یہ تعبیر بتلائی کہ اگر یہ خواب سچا ہے تو خواب دیکھنے والا کسی نبی کے علم کا وارث ہوگا۔“

روایت مذکورہ متعدد سندوں کے ساتھ مختلف الفاظ میں منقول ہے، بعض میں ہے کہ خواب مذکور دیکھ کر امام صاحب بہت زیادہ خوف زدہ ہو کر اپنے سارے مشاغل چھوڑ کر خانہ نشین ہو گئے تھے اور سمجھتے تھے کہ اس خواب کی تعبیر میرے حق میں بہت خطرناک ہے۔ بعض میں ہے کہ امام صاحب نے یہ دیکھا تھا کہ قبر نبوی اکھاڑ کر استخوان نبوی کو نکال رہے ہیں اور پھر دوبارہ اسے قبر نبوی میں رکھ بھی دیا کرتے ہیں، جس سے موصوف خوف زدہ ہو گئے۔

اس روایت کے مختلف طرق پر آئندہ بحث آئے گی، مگر یہاں ہم کو یہ کہنا ہے کہ خواب مذکور والی روایت اگر صحیح ہے تو اس کی وہ تعبیر زیادہ درست ہے جو امام صاحب نے خود سمجھی تھی اور اس سے مراد یہ ہے کہ خواب مذکور کے ذریعہ امام صاحب کو آگاہ کر دیا گیا تھا کہ آپ ایک ایسا نظریہ و موقف اختیار اور ایسا عقیدہ ظاہر کرنے والے ہیں جو عام لوگوں کی نظر میں ارتداد کا ہم معنی ہے۔ چنانچہ امام صاحب کے عقیدہ مذکورہ کے اظہار کو بعض روایات کے مطابق حماد نے شرک و کفر اور بعض دوسروں نے بھی اسی کے ہم معنی لفظ سے تعبیر کیا تھا، مطلب یہ ہے کہ خواب میں قبر نبوی کھود کر اس سے استخوان نبوی نکالنے کی تعبیر یہ 41 ہے کہ خواب دیکھنے والے سے کوئی بھاری غلطی صادر ہونے والی ہے، مگر چونکہ بعض روایات میں ہے کہ استخوان نبوی کو قبر سے

نکالنے کے بعد امام صاحب نے اسے دوبارہ قبر میں واپس کر دیا تھا، جس کا مطلب یہ ہے کہ خواب دیکھنے والا جس بھاری غلطی کا مرتکب ہوگا اس سے وہ بعد میں رجوع کر لے گا، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض روایات کے مطابق امام صاحب نے عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیا تھا، بعض کے مطابق اگرچہ امام صاحب نے عقیدہ مذکورہ سے بطور تقیہ رجوع کیا تھا، مگر بعد میں اہل علم کے ساتھ مناظرہ و تبادلہ خیال کے نتیجہ میں موصوف نے انشراح صدر سے رجوع کر لیا تھا۔

عقیدہ خلق قرآن سے امام صاحب کا تیسری بار رجوع:

یہ بتلایا جا چکا ہے کہ بعض روایات کے مطابق امام صاحب کو عقیدہ مذکورہ سے دد سے زیادہ مرتبہ رجوع کرنے کے لیے کہا گیا، پہلی مرتبہ موصوف کے استاد حماد بن ابی سلیمان نے مطالبہ رجوع کیا، دوسری بار قاضی ابن ابی لیلیٰ کے فیصلہ کے مطابق خالد قسری نے یہ مطالبہ شروع کیا، جسے یوسف ثقفی نے پایہ تکمیل تک پہنچایا، تیسری بار عباسی دور کے عراقی گورنر عیسیٰ بن موسیٰ عباسی نے ۱۳۲ھ کے بعد کسی زمانہ میں مطالبہ مذکورہ کیا۔

چنانچہ حافظ خطیب ناقل ہیں:

”أخبرني الخلال حدثنا أحمد بن إبراهيم حدثنا عمر بن الحسن القاضي حدثنا عباس بن عبد العظيم حدثنا أحمد بن يونس قال: كان أبو حنيفة في مجلس عيسى بن موسى فقال: القرآن مخلوق. فقال عيسى: أخرجه فإن تاب وإلا فاضربوا عنقه.^①“

یعنی احمد بن یونس نے کہا کہ گورنر کوفہ عیسیٰ بن موسیٰ کی مجلس میں امام صاحب نے قرآن کو مخلوق کہہ دیا تو عیسیٰ نے کہا کہ امام صاحب کو اس خیال سے رجوع کرنے کو کہو، اگر رجوع کر لیں تو ٹھیک ہے ورنہ ان کی گردن اڑا دو۔

42

واقعہ مذکورہ کے ناقل امام احمد بن یونس اپنے دادا کی طرف منسوب کر کے احمد بن یونس کہتے جاتے ہیں، ورنہ موصوف

دراصل امام احمد بن عبد اللہ بن یونس یرویعی (مولود ۱۳۳ھ و متوفی ۲۲۷ھ) ہیں جو ثقہ امام ہیں۔^② امام احمد بن یونس سے روایت مذکورہ

کے ناقل امام عباس بن عبد العظیم غزیری (متوفی ۲۴۰ھ) ثقہ ہیں۔^③ اور عباس غزیری سے روایت مذکورہ کے ناقل قاضی عمر بن حسن

اشثانی (متوفی ۳۳۷ھ) کو کوثری نے اگرچہ ساقط الاعتبار کہا ہے۔^④ مگر علامہ مغللی نے قاضی عمر اشثانی پر ہونے والی جرح کو غیر

ثابت و مدفوع قرار دے کر کہا ہے کہ موصوف قوی راوی ہیں۔^⑤

ہم کہتے ہیں کہ موصوف اشثانی کی متابعت قوی سند کے ساتھ موجود ہے۔ (کما سیأتی) اس لیے روایت اشثانی

اپنے معتبر متابع کے ساتھ مل کر قوی اور صحیح قرار پاتی ہے۔ اشثانی سے روایت مذکورہ کے ناقل امام احمد بن یونس بن ابراہیم بن حسن

الہرار ثقہ ہیں۔^⑥ اور الہزار موصوف سے روایت مذکورہ کے ناقل حسن بن محمد خللال ثقہ ہیں۔^⑦ اور خللال سے روایت مذکورہ حافظ

خطیب نے اپنی تاریخ میں نقل کی ہے۔

① خطیب (۱۳/۳۷۹)

② تقریب التہذیب ترجمہ أحمد بن یونس و أحمد بن عبد اللہ بن یونس والتکبیل ترجمہ أحمد بن عبد اللہ بن یونس۔

③ تقریب التہذیب۔ ④ تانیب (ص: ۵۴) ⑤ التکبیل (۱/۳۶۷ تا ۳۷۲)

⑥ خطیب (۴/۱۸، ۱۹) ⑦ خطیب (۷/۴۲۵)

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ کی سند کے سبھی رواۃ ثقہ ہیں اور ان میں سے صرف ایک راوی عمر اشنانی پر کوثری کو کلام ہے، جس کو علامہ مغلی نے مردود قرار دیا ہے، لیکن درحقیقت عمر موصوف کی معنوی متابعت موجود ہے، کوثری کی تطبیق و تحقیق کے ساتھ شائع ہونے والی کتاب الانتقاء لابن عبدالبر رحمہ اللہ میں منقول ہے:

”ذکر الساجی قال: نا أبو حاتم الرازي قال: حدثنا العباس بن عبد العظيم عن محمد بن يونس قال: إنما استتيب أبو حنيفة لأنه قال: القرآن مخلوق، واستتابه عيسى بن موسى.“¹
یعنی امام صاحب کو عقیدہ خلق قرآن سے رجوع کرنے کے لیے گورنر کوفہ عیسیٰ بن موسیٰ نے کہا تھا۔

روایت مذکورہ حافظ ابن عبدالبر نے حافظ ساجی (ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ بن عبدالرحمن نضی بصری (مولود ۲۱۳ھ یا ۲۱۵ھ و 43 متوفی ۳۰۷ھ) سے نقل کی ہے، جن کی بابت حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

”وله مؤلفات حسان في الرجال، واختلاف العلماء، وأحكام القرآن، وحدث عنه أبو الحسن الأشعري، وأخذ عنه مذهب أهل الحديث.“²
یعنی فن رجال و اختلاف العلماء و احکام القرآن میں حافظ ساجی کی عمدہ سی کئی کتابیں ہیں، انھیں ساجی سے امام ابو الحسن اشعری نے مذہب اہل حدیث حاصل کیا۔

یعنی ساجی کی صحبت و شاگردی کی برکت سے امام اشعری مذہب اہل حدیث کے پیرو بنے ورنہ اشعری پہلے معتزلی تھے۔
حافظ ذہبی نے فرمایا:

”وللساجي كتاب جليل في علل الحديث، يدل على تبخره في هذا الفن.“³
یعنی علل حدیث کے موضوع پر حافظ ساجی کی ایک جلیل القدر کتاب ہے، جو فن علل حدیث میں موصوف کے علمی تبخر پر دلالت کرتی ہے۔

اپنی مذکورہ بالا کتاب علل الحدیث میں حافظ ساجی نے ایک باب بنام ”باب أبي حنيفة أنه استتيب في خلق القرآن فتاب“ منعقد کیا ہے، جس میں روایات نقل کی ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب کو عقیدہ خلق قرآن سے رجوع کرنے کے لیے کہا گیا۔⁴

ظاہر ہے کہ حافظ ساجی کی کتاب مذکور کے باب مذکور ہی سے حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے مندرجہ بالا روایت نقل کی ہے، ساجی مشہور و معروف ثقہ امام ہیں۔⁵ اور ساجی نے روایت مذکورہ حافظ ابو حاتم رازی محمد بن ادریس بن منذر حنظلی (مولود ۲۰۵ھ و متوفی ۲۷۷ھ) سے نقل کی ہے، جو بقول مصنف انوار فن جرح و تعدیل کے بڑے امام اور حدیث میں امام بخاری کے درجہ کے محدث ہیں۔⁶

حافظ ابو حاتم کے صاحبزادے عبدالرحمن بن ابی حاتم نے ”الرد على الجهمية“ کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے،

② لسان الميزان (۲/ ۴۸۸)

④ الانتقاء (ص: ۱۵۰)

⑥ مقدمه انوار (۲/ ۸۱)

① الانتقاء، مطبوع قاہرہ: ۱۳۵۰ھ

③ تذكرة الحفاظ (۲/ ۷۱۰، ۷۰۹)

⑤ التنكيل ترجمة زكريا ساجي.

44 ظاہر یہ ہے کہ روایت مذکورہ کو حافظ ابن ابی حاتم نے اپنے باپ ابو حاتم کے حوالہ سے کتاب مذکور میں نقل کیا ہوگا۔ حافظ ابو حاتم رازی نے روایت مذکورہ حافظ عباس غزیری سے نقل کی ہے، جن کی بابت عرض کیا گیا کہ موصوف مشہور ثقہ امام ہیں، نیز یہ بھی عرض کیا گیا کہ معنوی طور پر روایت مذکورہ کو حافظ عباس غزیری سے عمر بن حسن اشانی نے بھی نقل کیا ہے۔

اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ حافظ عباس غزیری سے روایت مذکورہ کی نقل میں حافظ ابو حاتم رازی نے عمر اشانی کی متابعت کی ہے اور یہ معلوم ہے کہ حافظ ابو حاتم بلند درجہ کے ثقہ ہیں، اگر وہ کسی روایت کی نقل میں منقر وہ بھی ہوں تو ان کی نقل کردہ روایت حجت ہے، چہ جائیکہ عباس غزیری سے اسے نقل کرنے میں عمر اشانی ابو حاتم رازی کے متابع ہیں۔ مزید برآں یہ کہ روایت مذکورہ کی بعض دوسری قوی سندیں بھی موجود ہیں، جن کے ساتھ مل کر روایت مذکورہ صحیح قرار پاتی ہے۔ (کما سیاتی)

الانقاء کے جس مطبوعہ ایڈیشن سے ہم نے روایت مذکورہ کو نقل کیا ہے، اس میں کہا گیا ہے کہ عباس غزیری نے روایت مذکورہ ”محمد بن یونس“ سے نقل کی ہے، حالانکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ عباس غزیری نے روایت مذکورہ حافظ احمد بن یونس ربوعی سے نقل کی ہے، ہمارے پاس الانقاء کے دوسرے نسخے نہیں ہیں، نہ کتاب ”العلل للساجی“ ہے، نہ کتاب ”الرد علی الجھمیہ لابن ابی حاتم“ ہے، جن کی طرف مراجعت کر کے دیکھ سکیں کہ ان کتابوں میں عباس غزیری نے روایت مذکورہ فی الواقع کس سے نقل کی ہے، احمد بن یونس سے یا محمد بن یونس سے مگر عمر اشانی کی گزشتہ روایت سے واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ غزیری نے روایت مذکورہ حافظ احمد بن یونس سے نقل کی ہے محمد بن یونس سے نہیں۔ نیز اس کے علاوہ ایک دوسری قوی سند سے بھی اس کی تعیین ہوتی ہے کہ غزیری نے روایت مذکورہ احمد بن یونس سے نقل کی ہے۔ (کما سیاتی) نیز محمد بن یونس نام کا کوئی راوی ایسا نظر نہیں آتا جس کی بابت کہا جاسکے کہ سند مذکور میں وہی واقع ہے اس لیے شواہد مذکورہ کی بنیاد پر ہم سمجھتے ہیں کہ ساجی کی ذکر کردہ سند میں واقع شدہ راوی احمد بن یونس ہیں، جن کو کوثری نے اپنی مصلحت سے بذریعہ تحیف و تحریف محمد بن یونس بنا دیا ہے، بالفرض ساجی کی سند میں واقع شدہ راوی مذکور محمد بن یونس ہوں تو موصوف حافظ احمد بن یونس کے متابع قرار پاتے ہیں، اس لیے روایت مذکورہ بہر حال صحیح قرار پاتی ہے۔ ایک دوسرے کی متابعت کرنے والی مذکورہ بالا دو سندوں سے مروی اس روایت کی متابعت و تائید مندرجہ ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے:

45 ”قال المحافظ الخطيب: أخبرنا ابن رزق أخبرنا أحمد بن إسحاق بن وهب البندار حدثنا محمد بن عباس المؤدب حدثنا أبو محمد شيخ له أخبرني أحمد بن يونس قال: اجتمع ابن أبي ليلى و أبو حنيفة عند عيسى بن موسى فتكلما عنده، فقال أبو حنيفة: القرآن مخلوق، فقال عيسى لابن أبي ليلى: اخرج فاستبه فإن تاب وإلا فاضرب عنقه.“¹

یعنی حافظ احمد بن یونس نے کہا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ اور ابو حنیفہ گورز کوفہ عیسیٰ بن موسیٰ عباسی کے پاس جمع ہوئے اور باہم گفتگو کرنے لگے، دوران گفتگو امام صاحب نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے، اس پر عیسیٰ نے ابن ابی لیلیٰ سے کہا کہ امام صاحب کو اس عقیدہ سے رجوع کرنے کو کہو اگر رجوع کر لیں تو ٹھیک ہے، ورنہ ان کی گردن اڑا دو۔“

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مندرجہ بالا روایت کو حافظ احمد بن یونس سے ”ابو محمد“ نامی شیخ نے نقل کر رکھا ہے، جن کو کوثری نے مجہول قرار دیا ہے۔¹ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ہمارے پاس اس موضوع پر متقدمین کی تحریر کردہ کتابوں کے نہ ہونے سے اگرچہ ہم ”شیخ ابو محمد“ کی تعیین و تعریف سے قاصر ہیں، مگر ہمارا ظن غالب ہے کہ ان کتابوں کی طرف مراجعت ممکن ہونے کی صورت میں موصوف شیخ ابو محمد کی تعیین ہو سکتی ہے، غالباً شیخ ابو محمد سے مراد حجاج بن یوسف ثقفی المعروف بابن الشاعر (متوفی ۲۵۹ھ) ہیں، جو معروف و مشہور ثقہ امام ہیں۔² حجاج موصوف کو تہذیب التہذیب (۱/۵۰) اور تہذیب الکمال میں احمد بن یونس کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے۔

بالفرض ابو محمد سے مراد حجاج ثقفی نہ ہوں تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق موصوف عباس بن عبد العظیم کے متابع قرار پاتے ہیں، لہذا روایت مذکورہ صحیح ہوگی۔ ابو محمد سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن عباس ابو عبد اللہ مؤدب (متوفی ۲۹۰ھ) ثقہ ہیں اور معنوی طور پر ان کے قوی متابع بھی موجود ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے اور آنے والی تفصیل سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، محمد بن عباس مؤدب سے روایت مذکورہ کے ناقل احمد بن اسحاق بن دہب البندار ابو بکر (متوفی ۳۰۵ھ) ثقہ³ ہیں۔ بندار موصوف سے روایت مذکورہ کے ناقل ابن رزق محمد بن احمد بن احمد بن رزق ابو الحسن البندار المعروف بابن رزقویہ (متوفی ۴۱۲ھ) ثقہ ہیں۔⁴ ابن رزق سے روایت مذکورہ حافظ خطیب نے اپنی تاریخ میں نقل کی ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ روایت مذکورہ اپنی متابع روایات کے ساتھ مل کر صحیح ہے۔

اس روایت صحیحہ میں امام صاحب کے ساتھ پیش آمدہ واقعہ مذکورہ کے راوی حافظ احمد بن عبد اللہ بن یونس ۱۳۳ھ میں پیدا ہوئے تھے اور یہ معلوم ہے کہ پانچ چھ سال کے بچے بھی بحث و نظر کی مجلسوں میں حاضر ہوا کرتے ہیں اور اس طرح کی مجالس میں ہونے والی کارروائیوں کو یاد رکھتے اور بیان کرتے ہیں، اگر فرض کیا جائے کہ حافظ احمد بن یونس نے اپنی عمر کے دسویں گیارہویں سال واقعہ مذکورہ کا مشاہدہ کیا تو لازم آئے گا کہ امام صاحب کے ساتھ واقعہ مذکورہ ۱۴۳ھ یا ۱۴۴ھ میں پیش آیا تھا۔ مندرجہ بالا روایت کی معنوی متابعت لاکھائی کی نقل کردہ اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ:

”ذکر عبد الرحمن بن أبي حاتم قال: حدثنا أحمد بن سنان الواسطي لما امتحن أبو نعيم الفضل بن دكين وأحمد بن يونس وأصحابه ثبت أبو نعيم، وقال لقيت سبع مائة شيخ الأعمش وسفيان وجماعتهم ما سمعت أحداً منهم قال ذا القول، يعني بخلق القرآن إلا رجل واحد.“⁵

یعنی حافظ ابو نعیم فضل بن دکین و احمد بن یونس نیز ان کے اصحاب سے جب ۲۱۸ھ میں عقیدہ خلق قرآن کے متعلق امتحان لیا گیا تو حافظ ابو نعیم فضل بن دکین قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے موقف پر قائم رہے اور بولے کہ میں اعمش و سفیان ثوری اور ان کے طبقہ کے سات سو اساتذہ سے ملا ہوں، میرے ان سات سو اساتذہ میں سے ایک

① تانیب (ص: ۵۶، ۵۷) نیز ملاحظہ ہو: التکبیل (۱/۵۱۱)

② خطیب (۱۴/۳۶)

③ تہذیب التہذیب (۲/۲۰۹)

④ خطیب (۱/۳۵۲، ۳۵۱) و التکبیل (۱/۳۹۰) ⑤ السنة للالکھائی (۱/۶۲)

کے علاوہ کسی نے بھی قرآن کو مخلوق نہیں کہا۔

روایت مذکورہ کے ناقل احمد بن سنان بن اسد ابو جعفر القطن واسطی (متوفی ۲۵۸ھ یا ۲۵۹ھ) ثقہ ہیں۔^۱ موصوف احمد بن سنان صحیحین کے راوی ہیں اور مصنف انوار صحیحین کے راوی کو ثقہ کہتے ہیں۔^۲ احمد سے روایت مذکورہ حافظ ابن ابی حاتم نے نقل کی ہے، ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ کو حافظ لاکائی نے ابن ابی حاتم کی کتاب ”الرد علی الجهمیة“ سے نقل کیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ باعتبار سند روایت مذکورہ صحیح ہے۔

روایت مذکورہ میں حافظ ابو نعیم فضل بن دکین (مولود ۱۳۰ھ و متوفی ۲۱۹ھ) کا یہ قول منقول ہے کہ میں نے اپنے سات سو مشائخ (اساتذہ) میں سے صرف ایک کو یہ کہتے سنا ہے کہ قرآن مجید مخلوق ہے اور یہ معلوم ہے کہ ابو نعیم فضل بن دکین کے ان سات سو اساتذہ میں امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں۔^۳ ظاہر ہے کہ حافظ ابو نعیم نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں اپنے سات سو اساتذہ میں سے جس ایک استاذ کو یہ کہتے سنا کہ قرآن مخلوق ہے، موصوف کے وہ استاذ امام صاحب ہی ہیں، جن کی دلیل مندرجہ ذیل دو روایات ہیں۔

حافظ خطیب نے کہا:

”قرأت علی البرقاني عن أبي إسحاق المزكي قال: أخبرنا محمد بن إسحاق الثقفي قال: سمعت محمد بن يونس قال: لما أدخل أبو نعيم علي الوالي ليمتحنه وثم ابن أبي حنيفة وأحمد بن يونس وأبو غسان وعداد، فأول من امتحن ابن أبي حنيفة فأجاب، ثم عطف علي أبي نعيم، فقال: قد أجاب هذا، ما تقول؟ فقال: واللّه ما زلت أنهم جدّه بالزندقة، ولقد أخبرني يونس بن بكير أنه سمع جد هذا يقول: لا بأس أن ترمي الجمرة بالقوارير، أدركت الكوفة، وبها أكثر من سبع مائة شيخ، الأعمش فمن دونه، يقولون: القرآن كلام الله، وعنقي أهون عندي من زري هذا فقام إليه أحمد بن يونس فقبل رأسه وكان بينهما شحنا، وقال: جزاك الله من شيخ خيراً.“

”أخبرنا محمد بن أحمد بن أبي طاهر الدقاق أخبرنا أبو بكر أحمد بن سلمان النجاد حدثنا الكديمي محمد بن يونس قال: سمعت أبا بكر بن أبي شيبة يقول: لما جاءت المحنة إلى الكوفة، قال لي أحمد بن يونس: ألق أبا نعيم، فقل له، فلقيت أبا نعيم فقلت له، فقال: إنما هو ضرب الأسياط، قال ابن أبي شيبة: فقلت له ذهب حديثنا عن هذا الشيخ، فقيل لأبي نعيم، فقال: أدركت ثلاث مائة شيخ، كلهم يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وإنما قال هذا قوم من أهل البدع، كانوا يقولون لا بأس أن ترمي الجمار بالزجاج، ثم أخذ زرّه فقطعه، ثم قال: رأسي أهون علي من زري.“^۴

① تهذيب التهذيب (۱/ ۳۴، ۳۵) ② مقدمه انوار (۷/ ۴۵، ۴۶)

③ مقدمه أنوار الباري (۱/ ۴۳۰ و ۲۳۱) و عام كتب رجال.

④ خطيب (۲/ ۳۴۹، ترجمة فضل بن دكين) و تهذيب التهذيب (۸/ ۲۷۵)

”ان دونوں روایات کا حاصل معنی یہ ہے کہ امام صاحب فرمایا کرتے تھے کہ کالج (شخصے کے ٹکڑوں) سے حج کے موقع پر رمی جمار کرنے میں کوئی حرج نہیں اور امام صاحب نیز امام صاحب کے اس موقف کے حامی کچھ لوگ قرآن مجید کو مخلوق کہتے تھے۔“

مذکورہ بالا دونوں روایات کے مجموعہ سے مستخرج ہوتا ہے کہ امام ابو نعیم نے کہا کہ امام صاحب معتقد خلق قرآن تھے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ روایت احمد بن سنان میں مبہم طور پر نام لیے بغیر ابو نعیم کا جو یہ قول منقول ہے کہ اپنے اساتذہ میں میں نے صرف ایک شخص کو سنا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہتے تھے، اس سے مراد امام صاحب ہیں۔

یہ معلوم ہے کہ امام ابو نعیم کے معاصرین میں ایک سے زیادہ افراد معتقد خلق قرآن تھے، جو بالصرحت قرآن مجید کو مخلوق کہتے تھے، مگر امام ابو نعیم نے اپنے معاصرین میں اپنے اساتذہ میں سے صرف ایک صاحب کو یہ کہتے سنا کہ قرآن مخلوق ہے۔ امام ابو نعیم ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے تھے، قرآن کو مخلوق کہنے والے جعد اور جہم ان کی ولادت سے پہلے فوت ہو چکے تھے، اس لیے تفصیل مذکورہ بالا لازمی مطلب ہے کہ امام ابو نعیم نے امام صاحب سے قول مذکور ۱۳۰ھ کے بعد سنا اور روایت احمد بن یونس کا بھی واضح مفاد یہی ہے کہ احمد بن یونس نے امام صاحب سے قول مذکور ۱۳۰ھ کے بعد عیسیٰ بن موسیٰ اور ابن ابی لیلیٰ کی مجلس میں سنا تھا۔ جس کا ایک تخمینی اندازہ یہ ہے کہ امام صاحب کی یہ بات ۱۴۳ھ یا ۱۴۴ھ میں صادر ہوئی تھی، مذکورہ بالا 49 دونوں روایتوں میں سے پہلی روایت میں یہ صراحت ہے کہ عقیدہ مذکورہ کے سلسلے میں بوقت امتحان ۲۱۸ھ میں سرکاری حکام کے سامنے ابن ابی حنیفہ یعنی امام صاحب کے ایک پوتے سے بھی یہ کہا گیا تھا کہ قرآن کو مخلوق کہو، جس کی تعمیل فوری طور پر امام صاحب کے پوتے نے کر ڈالی۔

یہ معلوم ہے کہ امام صاحب کے مشہور پوتے اسماعیل بن حماد بذات خود خلق قرآن کے معتقد تھے، مگر وہ فتنہ خلق قرآن کے موقعہ پر جبر و اکراہ کا زمانہ شروع ہونے سے کئی سال پہلے ۲۱۲ھ میں فوت ہو چکے تھے، اس لیے روایت مذکورہ میں امام صاحب کے پوتے سے مراد اسماعیل کے علاوہ امام صاحب کے کوئی دوسرے پوتے ہیں۔

روایت مذکورہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے مذکورہ پوتے معتقد خلق قرآن تھے، جنہوں نے سرکاری مطالبہ کے مطابق فوراً بلا توقف قرآن کے مخلوق ہونے کا اعلان کر دیا، سب سے پہلے امام صاحب کے پوتے مذکور سے یہ اقرار کرانے کا مقصد غالباً یہ تھا کہ نفسیاتی طور پر حاضرین مجلس کو مرعوب و متاثر بنا کر خلق قرآن کا اقرار کرایا جائے، مگر حکومت کو اس مقصد میں کامیابی نہیں ہوئی۔ امام ابو نعیم نے پوری جرأت ایمانی سے کام لے کر صاف طور پر کہہ دیا کہ میں اس معاملہ میں امام صاحب کے پوتے کی بات سے مرعوب نہیں ہو سکتا، میرے نزدیک میری جان میرے کرتے میں لگے ہوئے بٹن سے بھی زیادہ کم حیثیت رکھتی ہے، زیادہ سے زیادہ مجھے قتل کیا جا سکتا ہے، میں قتل ہونا گوارا کر سکتا ہوں مگر قرآن مجید کو مخلوق نہیں کہہ سکتا۔

ناظرین کرام کو معلوم ہو چکا ہے کہ مذکورہ بالا دو سندوں سے منقول مندرجہ بالا روایت طویلہ کا اصل مضمون احمد بن سنان سے مختصر و تلخیص طور پر بسند صحیح مروی ہے، حافظ ابو نعیم سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن یونس کدی ہیں، جنہوں نے اس کے بعض حصوں کو بحوالہ ابن ابی شیبہ نقل کیا ہے۔ معلوم ہے کہ ابن ابی شیبہ مشہور و معروف ثقہ امام ہیں، باعتراف مصنف انوار ابن ابی شیبہ

نے امام صاحب کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے، احناف کی طرف سے ابن ابی شیبہ کی اس کتاب کے متعدد جوابات مختلف زمانوں میں لکھے گئے ہیں، ان میں سے ایک جواب کوثری نے بھی لکھا ہے، جو مصنف انوار کی نظر میں سب سے زیادہ کامیاب اور فیصلہ کن ہے۔¹ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم ابن ابی شیبہ کے جواب میں احناف کی لکھی ہوئی کتابوں کا تحقیقی جائزہ لیں گے۔

50 حافظ ابو نعیم اور ابن ابی شیبہ سے روایت مذکورہ کے ناقل ابوالعباس محمد بن یونس بن موسیٰ کدیمی ساری قرشی بحری (مولود ۱۸۳ھ و متوفی ۲۸۶ھ) کو کچھ ائمہ جرح و تعدیل نے صدوق وثقہ اور کچھ نے غیر ثقہ و مجرد کہا ہے، خطیب نے موصوف کا ثقہ ہونا راجح قرار دیا ہے۔² لیکن یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کدیمی کے معنوی متابع و شاہد موجود ہیں، کدیمی تک پہنچنے والی دونوں سندیں معتبر ہیں۔ بعض روایات میں کسی زمانہ کی قید کے بغیر امام صاحب کو مطلقاً معتقد خلق قرآن کہا گیا ہے، ان روایات کو گزشتہ روایات میں سے ہر ایک کی شاہد و متابع قرار دے سکتے ہیں، مثلاً حافظ خطیب بغدادی نے کہا ہے:

”أخبرنا العتيقي أخبرنا جعفر بن محمد بن علي الطاهري حدثنا أبو القاسم البغوي حدثنا زياد بن أيوب حدثني حسن بن أبي مالك، وكان من خيار عباد الله قال: قلت لأبي يوسف القاضي: ما كان أبو حنيفة يقول في القرآن، قال: فقال: كان يقول: القرآن مخلوق، قال: فقلت: فأنت يا أبا يوسف؟ فقال: لا، قال أبو القاسم: فحدثت بهذا الحديث القاضي البرتي، فقال لي: وأي حسن كان وأي حسن كان؟ يعني الحسن بن أبي مالك قال أبو القاسم: فقلت للبرتي: هذا قول أبي حنيفة؟ قال: نعم، المشتم، قال جعل يقول: أحدث بخلفي.³“

یعنی حسن بن ابی مالک نے کہا کہ میں نے قاضی ابو یوسف سے پوچھا کہ امام ابو حنیفہ قرآن کے بارے میں کیا کہتے تھے؟ قاضی ابو یوسف نے فرمایا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہا کرتے تھے، میں نے (حسن بن ابی مالک نے) امام ابو یوسف سے کہا کہ اس سلسلے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ امام ابو یوسف نے فرمایا کہ میں قرآن مجید کو مخلوق نہیں کہتا۔ ابو القاسم بغوی نے کہا کہ میں نے ابو یوسف سے مروی روایت مذکورہ کو قاضی برتی (ابوالعباس احمد بن محمد بن عیسیٰ بن ازہر متوفی ۲۸۰ھ) کے سامنے بیان کر کے پوچھا کہ کیا واقعی امام صاحب معتقد خلق قرآن تھے؟ تو قاضی برتی نے کہا کہ ہاں اور منحوس بات یہ ہے کہ موصوف امام صاحب فرماتے تھے کہ میری مخلوقیت سے بھی زیادہ قرآن مخلوق ہے۔

51 روایت مذکورہ کے بیان کنندہ امام ابو یوسف کو مصنف انوار اور عام احناف ثقہ مانتے ہیں۔ (کما سبق و سیاتی) ان سے روایت مذکورہ کے ناقل حسن بن ابی مالک بھی حنفی المسلمک اور ثقہ ہیں۔ (کما تقدم) حسن سے روایت مذکورہ کے راوی زیاد بن ایوب بن زیاد ابوالقاسم بغدادی طوسی دلوہیہ (مولود ۱۶۶ھ و متوفی ۲۵۶ھ) ثقہ ہیں۔⁴ زیاد سے روایت مذکورہ کے ناقل

1 مقدمہ انوار (۱/ ۲۳۴ تا ۲۳۷)

2 خطیب (۳/ ۴۳۵ تا ۴۴۵) و تہذیب التہذیب (۹/ ۵۳۹ تا ۵۴۴)

3 خطیب (۱۳/ ۳۷۸) 4 تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

امام ابو القاسم بغوی (عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز بن مرزبان بن شاہور مولود ۲۱۳ھ و متوفی ۳۱۷ھ) ثقہ ہیں۔^① ابو القاسم بغوی سے روایت مذکورہ کے ناقل جعفر بن محمد بن علی طاہری (متوفی ۳۸۲ھ) ثقہ ہیں۔^② طاہری سے روایت مذکورہ کے ناقل عتقی (احمد بن محمد بن احمد بن محمد ابو الحسن مجہر رویانی مولود ۳۶۷ھ و متوفی ۴۴۱ھ) ثقہ ہیں۔^③ اور عتقی سے روایت مذکورہ حافظ خطیب نے اپنی تاریخ میں نقل کی ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف تک روایت مذکورہ کی سند صحیح ہے۔ امام ابو یوسف اگرچہ بقول راجح غیر ثقہ ہیں۔ (کما سیاتی) مگر امام ابو یوسف کے اس بیان کے متابع و شواہد موجود ہیں۔ (کما لا یخفی) امام ابو یوسف کے اس بیان کی تصدیق قاضی برقی نے بھی کی ہے، قاضی برقی نے اگرچہ امام صاحب کا زمانہ نہیں پایا مگر موصوف امام صاحب کے بعض ایسے تلامذہ کے شاگرد ہیں جنہوں نے امام صاحب کو معتقد خلق قرآن بتلایا ہے، مثلاً حافظ ابو نعیم فضل بن دکن، احمد بن یونس وغیرہ۔^④ ظاہر ہے کہ اپنے انہیں اساتذہ سے قاضی برقی نے سن کر امام ابو یوسف کے بیان کی تصدیق کی ہے، اس لیے قاضی ابو یوسف کے غیر ثقہ ہونے کے باوجود روایت مذکورہ کا مضمون اپنی جگہ پر ثابت ہے۔

نیز حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرني محمد بن علي المقرئ أخبرنا محمد بن عبد الله النيسابوري الحافظ قال:
سمعت محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت مسدد بن قطن يقول: سمعت أبي
يقول: سمعت يحيى بن عبد الحميد الحماني يقول: سمعت عشرة كلهم ثقات يقولون:
سمعنا أبا حنيفة يقول: القرآن مخلوق.“^⑤

یعنی یحییٰ بن عبدالحمید حمانی نے کہا کہ میں نے دس ثقہ حضرات کو یہ کہتے سنا کہ امام صاحب قرآن کو مخلوق کہتے ہیں۔
روایت مذکورہ کا مفاد یہ ہے کہ دس ثقہ افراد نے امام صاحب کو یہ کہتے سنا کہ قرآن مجید مخلوق ہے اور گزشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ معاصرین امام صاحب میں سے مندرجہ ذیل حضرات نے کہا ہے کہ امام صاحب نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے:

(۱) حماد بن ابی سلیمان، (۲) قاضی سلمہ بن عمرو، (۳) سفیان ثوری، (۴) سفیان بن عیینہ، (۵) سلیم المقرئ،
(۶) عبدالملک بن حمید بن ابی غنیه، (۷) قاضی ابن ابی لیلیٰ، (۸) خالد بن نافع، (۹) عمران بن ابی لیلیٰ، (۱۰) حماد بن ابی حنیفہ، (۱۱) سلیمان بن فلیح، (۱۲) قیس بن ربیع، (۱۳) ابو یوسف، (۱۴) احمد بن عبداللہ بن یونس، (۱۵) عیسیٰ بن موسیٰ امیر کوفہ، (۱۶) ابو نعیم فضل بن دکن، (۱۷) قاضی شریک، (۱۸) یحییٰ بن حمزہ، (۱۹) سعید بن عبدالعزیز، (۲۰) یزید بن زریج، (۲۱) عبداللہ بن ادریس۔

ان اکس کے علاوہ بھی یہ بات متعدد لوگوں سے مروی ہے، مثلاً سعید بن سلم باہلی کا قول ہے کہ اہل خراسان کہتے ہیں کہ امام

صاحب معتقد خلق قرآن تھے۔ (کما سیاتی)

① أنساب للسمعاني (۲/ ۲۷۴، ۲۷۵) والتنكيل (۱/ ۳۱۳، ۳۱۴) و خطیب و تذكرة الحفاظ.

② خطیب (۷/ ۲۳۲، ۲۳۳) ③ خطیب (۴/ ۳۷۹) و أنساب للسمعاني (۹/ ۲۳۳) ④ خطیب (۵/ ۶۱، ۶۲)

⑤ خطیب (۱۳/ ۳۷۹)

قول سعید باہلی کا مفاد یہ ہے کہ خراسانیوں کی پوری ایک جماعت ہی کہتی تھی کہ امام صاحب معتقد خلق قرآن ہیں۔ سعید باہلی امام صاحب کے معاصر ہیں، اہل خراسان کے جن متعدد افراد سے انھوں نے قول مذکور سنا وہ ظاہر ہے کہ امام صاحب کے معاصر تھے، اسی طرح قاضی شریک کا کہنا ہے کہ پردہ نشین خواتین تک کو یہ علم ہے کہ عقیدہ خلق قرآن رکھنے کے سبب امام صاحب سے کہا گیا کہ اس خیال سے رجوع کیجیے۔

دریں صورت اگر یحییٰ بن عبد الحمید حمانی نے دس ثقہ اشخاص کو یہ کہتے سنا ہے کہ امام صاحب کو ہم نے یہ کہتے سنا کہ قرآن مخلوق ہے تو کچھ بھی مستبعد نہیں بلکہ قریب قیاس ہے یحییٰ بن عبد الحمید کو اگرچہ عام اہل علم نے غیر معتبر و مجروح کہا ہے، مگر ابن معین، ابن نمیر، محمد بن ابراہیم بوشقی، ابن عدی وغیرہ نے موصوف کی توثیق کی ہے حتیٰ کہ صحیح مسلم میں بھی ان کی حدیث موجود ہے^① اور موصوف کے متابع و شاہد بھی ہیں ان تک پہنچنے والی سند کے روائے بھی قوی ہیں^② اس لیے اپنے متابع سے مل کر یہ روایت معتبر ہے۔

بعض روایات سے التزامی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کسی زمانہ میں جہمی المذہب تھے اور یہ چیز اس امر کو مستزم ہے کہ امام صاحب کسی زمانہ میں عقیدہ خلق قرآن کے معتقد تھے، ہم ان روایات پر تفصیلی بحث مختلف وجہ سے نامناسب سمجھتے ہیں، حالانکہ مصنف انوار کے استاذ کوثری نے اپنی عادت کے مطابق جس انداز میں ان روایات پر رد و قدح کیا ہے، اس کا تقاضا تھا کہ اس موضوع پر مفصل تحقیق کے ذریعہ حقیقت کو واضح کر کے کوثری کی ”صدق مقالی“ ظاہر کر دی جاتی مگر اس جگہ ہم صرف اس اجمال پر اکتفاء کر رہے ہیں کہ اس معنی و مفہوم میں وارد شدہ متعدد روایات میں سے بعض کی سندیں اصول روایت و درایت کے مطابق معتبر و صحیح ہیں، اس لیے ان روایات کو کوثری کا مطلقاً ساقط الاعتبار قرار دے دینا قطعاً نامناسب ہے، مثلاً کوثری نے حافظ خطیب کی نقل کردہ مندرجہ ذیل روایت کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے:

”أخبرنا محمد بن الحسين بن الفضل القطان أخيرنا عبد الله بن جعفر بن درستويه حدثنا يعقوب بن سفيان حدثني علي بن عثمان بن نفيل حدثنا أبو مسهر حدثنا يحيى بن حمزة وسعيد بن عبدالعزيز يسمع... الخ“^③

مذکورہ بالا روایت کا حاصل یہ ہے کہ درجہ شرک کو پہنچی ہوئی ایک معصیت کی بابت امام صاحب نے فرمایا کہ اس کے ارتکاب سے ایمان کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا کوثری نے حسب عادت روایت مذکورہ کے کئی روائے کو مجروح و ساقط الاعتبار قرار دے کر کہا ہے کہ روایت مذکورہ مردود و باطل ہے۔ ہم تفصیل میں پڑے بغیر عرض کر رہے ہیں کہ حافظ ابن حبان نے مذکورہ بالا روایت درج ذیل سند کے ساتھ نقل کی ہے:

أخبرنا الثقفى قال: حدثنا أحمد بن الوليد الكرخي قال: حدثنا الحسن بن الصباح قال حدثنا محفوظ بن أبي توبة قال: حدثنا أبو مسهر قال: حدثنا يحيى بن حمزة وسعيد بن عبد العزيز قالوا: سمعنا أبا حنيفة يقول... الخ“^④

54

② التنكيل.

① تہذیب التہذیب و میزان.

④ المجروحین لابن حبان (۳/۷۳، مطبوعہ بیروت)

③ خطیب (۱۳/۳۷۲) وتأییب الخطیب (ص: ۳۹، ۴۰)

نیز حافظ خطیب نے روایت مذکورہ مندرجہ ذیل تیسری سند سے بھی نقل کی ہے:

”أخبرنا ابن زرق أخبرنا أحمد بن جعفر بن سلم حدثنا أحمد بن علي الأبار حدثنا عبد الأعلیٰ بن واصل حدثنا أبي حدثنا محمد بن فضيل عن القاسم بن حبيب قال... الخ.¹“
اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب سے قول مذکور تین حضرات نے سن کر نقل کیا ہے، ایک قاضی یحییٰ بن حمزہ بن داؤد حضرمی دمشقی (مولود ۱۰۲۰ھ یا ۱۰۳۱ھ و متوفی ۱۰۸۳ھ) دوسرے قاضی سعید بن عبدالعزیز ابو محمد تنوخی دمشقی (مولود ۹۰۰ھ و متوفی ۱۰۶۷ھ یا ۱۰۶۸ھ) تیسرے قاسم بن حبيب التمام الکوفی، ان تینوں میں سے اول الذکر یحییٰ بن حمزہ صحیح بخاری و مسلم اور سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں۔² اور مصنف الوار نیز ان کے شیخ انور شاہ معترف ہیں کہ صحیح بخاری کے رواۃ ثقہ ہیں۔³ صرف اتنی سی بات کوثری کے اس دعویٰ کی تکذیب کے لیے کافی ہے کہ یحییٰ بن حمزہ ساقط الاعتبار ہیں۔⁴ پھر روایت مذکورہ کی نقل میں یحییٰ موصوف منفرد بھی نہیں ہیں، بلکہ ان کی متابعت دو حضرات سعید بن عبدالعزیز اور قاسم بن حبيب نے کی ہے، ان دونوں میں سے سعید صحیح مسلم اور سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں، موصوف سعید پختہ کار ثقہ ہیں، ان دونوں ثقہ حضرات کی متابعت کرنے والے قاسم بن حبيب تمام بقول رابع ثقہ ہیں۔⁵

اس سلسلے میں امام صاحب کے شاگرد خاص ابو یوسف کے بیانات عجیب ہیں، موصوف سے یہ بھی مروی ہے کہ امام صاحب سب سے پہلے عقیدہ خلق قرآن کا اظہار کرنے والے ہیں، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اپنی موت کے دن بھی امام صاحب اس عقیدہ کے معتقد اور جمعی المذہب تھے۔ (کما سیأتی) ان سے مطلقاً مروی ہے کہ امام صاحب کا مذہب ہی یہی تھا اور موصوف سے یہ بھی مروی ہے کہ:

55

”ناظرت أبا حنیفة شهريں حتى رجع عن خلق القرآن.“⁶

”میں نے دو ماہ امام صاحب سے اس موضوع پر مناظرہ کیا، حتیٰ کہ امام صاحب نے عقیدہ خلق قرآن سے رجوع کر لیا۔“
نیز موصوف ابو یوسف سے یہ بھی مروی ہے:

”ناظرت أبا حنیفة ستة أشهر حتى قال: من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر.“⁷

”میں نے چھ ماہ امام صاحب سے اس موضوع پر مناظرہ کیا حتیٰ کہ امام صاحب نے کہہ دیا کہ جو قرآن مجید کو مخلوق کہے وہ کافر ہے۔“

بعض روایات میں ہے کہ امام صاحب جہم کو بھی کافر کہنے لگے تھے، صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب نے آخر کار عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیا تھا، حکم بن بشیر نے کہا:

”سمعت سفیان الثوري والنعمان بن ثابت يقولان: القرآن كلام الله غير مخلوق.“⁸

1 خطیب (۱۳/۳۷۳) 2 تقریب التہذیب و تہذیب التہذیب و عام کتب رجال.

3 أنوار الباري (۷/۴۵، ۴۶) للصحاح (۱/۲۵ تا ۲۸ و ۵۹)

4 تانیب (ص: ۳۸) و التَّنْكِيل (۱/۵۰۶، ۵۰۷)

5 التَّنْكِيل (۱/۳۷۶ تا ۳۷۸) 6 الإبانة للأشعري (ص: ۲۹، ۳۰) 7 خطیب (۱۳/۳۷۷) 8 خطیب (۱۳/۳۷۷)

”میں نے سفیان ثوری و نعمان بن ثابت (امام ابوحنیفہ) کو کہتے سنا کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔“

کوثری نے ”الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة“ کی تعلق اور تانیب میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام صاحب قرآن مجید کو مطلقاً مخلوق نہیں کہتے تھے، بلکہ کلام اللہ کی حیثیت سے اسے غیر مخلوق اور بندوں کے ذریعہ تلاوت و سماع اور تحریر شدہ قرآن کو مخلوق کہتے تھے، یہی عقیدہ امام داؤد ظاہری، حسین بن علی کراچی، امام بخاری، مسلم وغیرہ کا بھی ہے۔^① لیکن کوثری نے یہ بات بلا دلیل کہی ہے، صحیح یہ ہے کہ امام صاحب نے اپنے اس خیال سے رجوع کر لیا تھا۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ اپنی زندگی کے مختلف مراحل میں امام صاحب کبھی عقیدہ مذکورہ کے معتقد ہوتے اور کبھی منکر ہوتے رہتے، یہ معلوم ہے کہ عقیدہ مذکورہ چہی مذہب کے بنیادی و امتیازی عقائد میں سے ہے، اس لیے امام صاحب کے عقیدہ مذکورہ کے لحاظ سے انھیں بعض لوگوں نے چہی المذہب بھی کہہ دیا ہے۔^② یہ تفصیل عنقریب آ رہی ہے کہ بعض روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں جہم اور زوجہ جہم سے امام صاحب کے خوشگوار تعلقات تھے اور امام صاحب زوجہ جہم کی بہت تعظیم و تکریم کرتے تھے، مگر بعد میں اس سے متنفر ہو گئے۔

56 عقیدہ مذکورہ سے امام صاحب کے رجوع کے واقعہ کے غیر صحیح ہونے پر کوثری نے مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے:

”أخرج ابن أبي العوام عن محمد بن أحمد بن حماد أبي بشر حدثني محمد بن المبارك حدثني محمد بن سليمان حدثنا خالد بن يزيد الزيات قال: كان أبو حنيفة لا يحلف بالله صادقا، ولو نشر... الخ.

یعنی امام صاحب اللہ کی قسم سچی بات پر بھی کبھی نہیں کھاتے تھے، خواہ آ رہے سے چیر دیے جائیں۔

امام صاحب کے خلاف بعض حکام کو نہ کے پاس شکایت کی گئی کہ امام صاحب معتقد خلق قرآن ہیں، انھیں قسم کھلا کر اندازہ کر لیجیے، کیونکہ شکایت کرنے والوں کو معلوم تھا کہ سچی بات پر بھی امام صاحب قسم نہیں کھاتے، حاکم نے امام صاحب کو پکڑ کر لوگوں کو جمع کیا اور امام صاحب سے کہا یہ لوگ کہتے ہیں کہ آپ معتقد خلق قرآن ہیں، امام صاحب نے کہا کہ میں نے کسی کو ایسا کہتے نہیں سنا، نہ میں نے کسی کو اس معاملہ میں جدال کرتے سنا ہے، اس بات سے تو دل تنگ ہوتا ہے، حاکم نے کہا قسم کھا کر آپ کہیے کہ معتقد خلق قرآن نہیں ہوں، امام صاحب نے اس سے انکار کیا تو حاکم نے کہا کہ اگر حلف نہ اٹھائیں گے تو سزا دوں گا، امام صاحب نے کہا خواہ سزا دو میں حلف نہ اٹھاؤں گا، حاکم نے امام صاحب کی جسمانی حالت کو دیکھ کر کہا کہ آپ تو بے کیجیے، امام صاحب نے کہا کہ میں عقیدہ مذکورہ کا قائل ہی نہیں پھر تو بے کیسی؟ حاکم نے پھر تو بے کرنے پر اصرار کیا تو امام صاحب نے کہا دیا کہ ”اللهم تب علينا“ اس سے لوگوں میں مشہور ہو گیا کہ امام صاحب سے توبہ کرائی گئی۔

”وأخرج أيضاً عن أبي بشر سئل عبد السلام بن حرب الملائي عن أبي حنيفة هل

① تعليق الكوثري على الاختلاف في اللفظ (ص: ٥٠ تا ٥٥) و تانیب (ص: ٥٣)

② خطیب (١٣/٣٧٥ و ٣/٣٨٦ و ٢/١٧٩)

استسبب؟ فقال: يغفر الله لك يا أخي من صنع هذا عليه؟“
یعنی عبدالسلام بن حرب ملائی سے پوچھا گیا کہ کیا امام صاحب کو توبہ کرائی گئی ہے؟ تو موصوف نے کہا کہ اللہ تمہیں بخشے یہ عیب بھلا ان پر کس نے لگایا ہے؟

57

”قال ابن عبد البر بسنده عن محمد بن يونس الكديمي سمعت عبد الله بن داود الخريبي يوماً...“ الخ¹

”یعنی محمد بن یونس کدیمی نے کہا عبداللہ بن داود خریبی سے کہا گیا کہ معاذ غبری سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں کہ امام صاحب سے دو مرتبہ توبہ کرائی گئی تو خریبی نے کہا یہ جھوٹی بات ہے، علی بن صالح و حسن بن صالح کی موجودگی میں امام صاحب فتویٰ دیا کرتے تھے، اگر توبہ کرانے والی بات صحیح ہوتی تو ان کی موجودگی میں امام صاحب فتویٰ نہیں دے سکتے تھے۔

ہم کہتے ہیں کہ پہلی روایت ابن ابی العوام نے نقل کی ہے، جو ساقط الاعتبار ہے۔ (کما مر) نیز موصوف ابن ابی العوام نے روایت مذکورہ ابو بشر دولاہی سے نقل کی ہے، وہ بھی ساقط الاعتبار ہے۔ (کما مر) نیز اس کی سند میں محمد بن سلیمان غیر متعین ہونے کے سبب بمنزلہ مجہول ہے اور خالد بن یزید زیات کا حال بھی معلوم نہیں۔ یعنی روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے اور کتب مناقب کی بہت ساری روایات میں کہا گیا ہے کہ امام صاحب متعدد معمولی باتوں پر قسم کھایا کرتے تھے۔ (کما لا یخفی) دوسری روایت کا دارودار بھی ابن ابی العوام و ابو بشر دولاہی پر ہے، نیز اس کی سند میں بھی محمد بن سلیمان غیر متعین مجہول ہے اور تیسری روایت کی سند میں محمد بن یونس کدیمی بقول کوثری کذاب ہے۔

ان روایات میں سے کسی ایک سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ امام صاحب اپنی زندگی کے کسی مرحلہ میں معتقد خلق قرآن نہیں تھے، نہ یہ لازم آتا ہے کہ عقیدہ مذکورہ سے کبھی امام صاحب نے رجوع نہیں کیا۔ روایات مذکورہ کے بعد کوثری نے امام صاحب کے منکر خلق قرآن ہونے پر دلالت کرنے والی بعض روایات کا ذکر کر کے یہ استدلال کیا ہے کہ امام صاحب کبھی معتقد خلق قرآن نہیں تھے، حالانکہ امام صاحب کے معتقد خلق قرآن اور منکر خلق قرآن پر دلالت کرنے والی روایات مختلفہ کا تعلق مختلف زمانوں سے ہے، ان میں سے کوئی روایت کسی کے معارض نہیں ہے۔

خلق قرآن کی بابت امام صاحب کا مذہب:

روایات کے ذخیرہ پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اگرچہ اپنی زندگی کے مختلف مراحل میں کبھی معتقد خلق قرآن ہو جاتے پھر اس سے رجوع کر لیتے تھے مگر جس موقف کو موصوف نے آخری زندگی میں اختیار کیا اور اسی پر فوت ہوئے وہ عدم خلق قرآن کا عقیدہ ہے، اور یہ معلوم ہے کہ آدی کے اختیار کردہ اس موقف کو اس کا مذہب کہا جاتا ہے جو اس کا آخری مرتبہ موقف ہوتا ہے، اس لیے امام صاحب کے پوتے اسماعیل کی یہ بات صحیح نہیں کہ خلق قرآن امام صاحب کا دین و مذہب تھا، اسی وجہ سے بشر بن ولید نے اسماعیل کے دعوائے مذکورہ کو مکذوب قرار دیا تھا۔² اور امام ابو یوسف کا یہ بیان بھی صحیح نہیں کہ

② اللمحات (۱/۷۲)

① تعلیق الکوثری علی اختلاف اللفظ (ص: ۵۸، ۵۹)

عقیدہ مذکورہ اور چھٹی مذہب پر امام صاحب کی وفات ہوئی کیونکہ امام ابو یوسف بذات خود ساقط الاعتبار ہیں۔ (کما سیاتی)

امام صاحب کی آخری زندگی کے اختیار کردہ موقف کا اعتبار کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل نے کہا:

”لم یصح عندنا أن أبا حنیفة کان یقول القرآن مخلوق.“^①

یعنی ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں کہ عقیدہ مذکورہ امام صاحب کا مذہب تھا۔

حماد سے امام صاحب کا طریق استفادہ:

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حماد اپنی آخری زندگی میں یعنی ۱۱۵ھ کے بعد امام صاحب کے اظہار عقیدہ مذکورہ کے سبب امام صاحب سے اس قدر ناراض ہو گئے تھے کہ ان سے بولنا بھی گوارا نہیں کرتے تھے، حتیٰ کہ موصوف نے امام صاحب کے خلاف عدالت میں شکایت بھی کر دی تھی، اس سے اگرچہ یہ لازم نہیں آتا کہ اظہار عقیدہ مذکورہ سے پہلے حماد سے امام صاحب کا طویل المدت رشتہ تلمذ قائم رہا، مگر ابن المبارک اور محمد بن یحییٰ کے اس بیان کہ ”امام صاحب نے حماد سے کتب حماد نہیں پڑھی“ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حماد سے طویل مدت تک امام صاحب کے تلمذ کی داستان غیر صحیح ہے، البتہ اظہار عقیدہ مذکورہ سے پہلے خدمت حماد میں کبھی کبھار امام صاحب کا آتے جاتے رہنا مستبعد نہیں ہے۔

حافظ ذہبی نے کہا:

”تفقہ أبو حنیفة بحمد ابن أبي سليمان صاحب إبراہیم النخعی، وقال: اختلفت إلى حماد خمس عشرة سنة، وفي رواية أخرى: قال: صحبته عشرة أعوام، أحفظ قوله وأسمع مسأله.“^②

یعنی امام صاحب نے شاگرد خفی حماد وغیرہ سے فقہ پڑھی اور کہا میں خدمت حماد میں پندرہ سال اور دوسری روایت کے مطابق دس سال آتا جاتا رہا، میں ان کے بیان کردہ اقوال و مسائل سنتا اور یاد کیا کرتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حماد کے پاس امام صاحب دس یا پندرہ سال تک تعلیم فقہ کے لیے آتے جاتے رہے۔ اگر قول مذکور کو صحیح فرض کر کے یہ بھی فرض کیا جائے کہ خدمت حماد میں امام صاحب ان کی زندگی کے بالکل آخری زمانے تک تعلیم فقہ کے لیے آتے جاتے رہے اور عقیدہ خلق قرآن سے دونوں کے درمیان انقطاع تعلق حماد کی آخری زندگی یعنی ۱۱۹ھ یا ۱۲۰ھ میں ہوا تو لازم آتا ہے کہ تعلیم فقہ کے لیے خدمت حماد میں امام صاحب نے ۱۰۹ھ یا ۱۱۰ھ میں یا ۱۰۴ھ یا ۱۰۵ھ میں آنا جانا شرع کیا تھا۔ ابن المبارک، اصحاب ابن المبارک اور یحییٰ کے اس قول کہ ”امام صاحب نے حماد سے کتب حماد نہیں پڑھی“ کے پیش نظر امام صاحب کے قول ”اختلفت إلى حماد“ کے لفظ کا یہ مطلب نکلتا ہے کہ مدت مذکورہ میں یعنی دس یا پندرہ سال کی مدت میں امام صاحب خدمت حماد میں تعلیم فقہ کے لیے اپنے گھر سے کبھی کبھار آیا جایا کرتے تھے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ موصوف اپنا گھر اور اپنے گھر یلو مشاغل کو چھوڑ کر خدمت حماد میں بالالتزام رہا کرتے نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ موصوف اپنے گھر سے بالالتزام روزانہ خدمت حماد میں آیا کرتے تھے۔

نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مدت مذکورہ میں امام صاحب حماد کے یہاں کبھی کبھار آ کر حماد کے بیان کردہ اقوال

① خطیب (۱۳/۲۷۸) ② مناقب أبي حنیفة (ص: ۱۱)

و مسائل سننے اور یاد کرتے تھے اور حماد کے اقوال و مسائل سے مراد حماد کے اختیار کردہ مرجی مذہب سے متعلق اقوال و مسائل ہیں، کیونکہ مرجی مذہب اختیار کر لینے کے بعد حماد مرجی مذہب سے متعلق اقوال و مسائل کی تعلیم دیا کرتے تھے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔¹ چونکہ ابن المبارک، اصحاب ابن المبارک اور یمامی کے قول مذکور کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب مرجی مذہب سے متعلق اقوال و مسائل پر مشتمل کتب حماد بھی نہیں پڑھ سکے تھے۔ اس لیے حافظ ذہبی کے نقل کردہ قول مذکور کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب زبانی طور پر حماد کے بیان کردہ اقوال و مسائل کو سننے اور یاد کرتے تھے، موصوف اقوال و مسائل حماد پر مشتمل کتب حماد سے نہیں پڑھ سکے تھے، یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ حماد آخری عمر میں اختلاط و آسیب اور مرگی کے شکار ہو کر ساقط الاعتبار قرار پائے تھے اور یہ تمیز نہیں ہو سکی کہ حماد کے کتنے علوم امام صاحب نے قبل از اختلاط پڑھے اور کتنے بعد از اختلاط۔²

60 اور سچ پوچھئے تو حافظ ذہبی کا نقل کردہ یہ قول کہ دس یا پندرہ سال تک تعلیم فقہ کے لیے خدمت حماد میں امام صاحب آتے جاتے رہے تھے کسی معتبر سند سے ثابت نہیں اور قول مذکور ابن المبارک و اصحاب ابن المبارک و یمامی کے اس بیان کے خلاف بھی معلوم ہوتا ہے کہ حماد سے امام صاحب نے کتب حماد نہیں پڑھی۔ البتہ طویل و قصیر مدت کی تحدید کے بغیر یہ ثابت ہے کہ حماد کے یہاں امام صاحب نے تھوڑا بہت ضرور پڑھا ہے مگر حماد کی کتابوں کو نہیں زبانی طور پر ان کے بیان کردہ مسائل کو پڑھا ہے۔ حافظ ذہبی کے نقل کردہ قول مذکور سے بظاہر ایک طرح کی موافقت کرتے ہوئے ایک جگہ فرمایا کہ ”امام صاحب نے دس سال خدمت حماد میں تحصیل فقہ کی اور دوسروں سے بھی پڑھا۔ اس کے بعد یعنی دس سال حماد اور دوسروں سے فقہ پڑھنے کے بعد امام صاحب حدیث کی طرف متوجہ ہوئے اور کوفہ کے ہر محدث سے موصوف نے حدیث پڑھی۔“ مگر مصنف انوار نے یہ نہیں بتلایا کہ حماد اور دوسروں سے یہ دس سالہ تعلیم فقہ امام صاحب نے کب سے کب تک پائی؟ البتہ حسب عادت تضاد بیانی کرتے ہوئے اپنے اس بیان کے خلاف مصنف انوار نے یہ بھی فرمایا کہ حماد سے امام صاحب کی کل مدت تعلیم اٹھارہ سال ہے، جو وفات حماد تک جاری رہی، یعنی امام صاحب ۱۰۲ھ تا ۱۲۰ھ درگاہ حماد میں پڑھتے رہے تھے۔³

مصنف انوار کے دونوں تضاد دعاوی میں سے کسی پر بھی معتبر ثبوت نہیں، مگر کوثری نے مصنف انوار سے بھی آگے بڑھ کر حافظ ذہبی کے قول مذکور پر تعلق کرتے ہوئے کہا:

”کلاهما وهم ظاهر، ففي تاريخ الخطيب بسنده (۱۳/ ۳۳۳) مامعناه أنه صحبه عشر سنين، ثم ظن استغناءه عنه أياماً لكنه عاد إليه عما قليل، فلأزمه إلى أن مات، ثم صرح أنه لأزمه إلى موته ثماني عشرة سنة، بل الصواب أنه اتصل به في عهد النخعي فلأزمه إلى وفاته سنة ۱۲۰هـ، كما يظهر من اعتناؤه عند وفاة النخعي بمن يخلفه على ما ذكره العقيلي⁴“

یعنی یہ قول کہ دس یا پندرہ سال خدمت حماد میں امام صاحب تعلیم فقہ کے لیے آتے جاتے رہے وہم پر قائم ہے،

61 کیونکہ تاریخ خطیب کی ایک روایت کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب اٹھارہ سال وفات حماد تک صحبت حماد میں

① اللمحات (۱/ ۴۵۳، ۴۵۴ و ۴۸۴ تا ۴۸۸) ② اللمحات (۱/ ۴۵۴ تا ۴۵۹) ③ اللمحات (۱/ ۳۹۶)

④ تعليق الكوثري على مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۱۱) نیز ملاحظہ ہو: تائب (ص: ۵۸) و تعليق الكوثري على اختلاف

اللفظ (ص: ۶۰)

رہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب امام ابراہیم نخعی کی زندگی ہی میں یعنی ۹۵ھ یا ۹۶ھ سے پہلے ہی صحبت حماد سے منسلک ہوئے اور وفات حماد تک بالالتزام خدمت حماد میں رہے، یعنی چوبیس بچیس سال سے بھی زیادہ امام صاحب خدمت حماد میں بالالتزام رہے، جیسا کہ جانشین نخعی یعنی حماد کے ساتھ وفات نخعی کے بعد امام صاحب کی توجہ و اعتناء سے یہ معاملہ واضح ہوتا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تاریخ خطیب سے کوثری کی نقل کردہ روایت کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں صحبت حماد میں کل اٹھارہ سال رہا، مگر معلوم نہیں کیوں کوثری نے امام صاحب کی طرف منسوب قول مذکور کی مخالفت کر کے یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ امام صاحب صحبت حماد میں چوبیس بچیس سال سے بھی زیادہ رہے۔ روایت خطیب کا مفاد یہ ہے کہ درسگاہ حماد سے امام صاحب ۱۰۲ھ میں منسلک ہوئے اور اس سے پہلے موصوف علم کلام سے اشتغال رکھتے تھے، لیکن روایت خطیب کی سند میں حسن بن زیاد لؤلؤی کذاب ہے۔ (کما سیأتی) اس لیے روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف انوار کی دلیل بنائی ہوئی یہ روایت مکذوبہ ہے، جس سے مصنف انوار کے اس دعویٰ کی تکذیب ہوتی ہے کہ ”ہم نے خالص علمی و تحقیقی اور دینی نقطہ نظر سے صرف صحیح باتیں ہی انوار الباری میں لکھی ہیں۔“ نیز احمد بن عبد اللہ العجلی (متوفی ۲۶۱ھ) سے بھی اسی مفہوم کی روایت منقول ہے۔^۱ مگر موصوفی عجل وفات امام صاحب کے تیس سال بعد ۱۸۲ھ میں پیدا ہوئے، اس لیے ان کی طرف منسوب قول مذکور بھی ناقابل اعتبار ہے۔

ان دونوں روایتوں سے انحراف کرتے ہوئے کوثری نے جو یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ امام نخعی کی زندگی ہی میں امام صاحب صحبت حماد سے منسلک ہو گئے تھے، جیسا کہ عقلی کی ذکر کردہ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے، جس میں وفات نخعی کے بعد حماد کے ساتھ امام صاحب کا اعتناء مذکور ہے، اس دعویٰ کی حقیقت واضح کی جا چکی ہے کیونکہ عقلی کی نقل کردہ روایت مذکورہ میں کہا گیا ہے کہ وفات نخعی کے بعد امام صاحب نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ مل کر چالیس ہزار درہم کے عوض حماد کو مر جی بنالیا تھا، یہ روایت سنداً ساقط الاعتبار ہے۔^۲

پھر بھی اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ امام صاحب حیات نخعی میں صحبت حماد سے منسلک ہو گئے تھے، بلکہ اس سے یہ بھی

نہیں ثابت ہوتا کہ وفات نخعی کے بعد کسی زمانہ میں موصوف حماد سے منسلک ہوئے تھے، اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ 62 امام صاحب نے حماد کو مر جی بنالیا تھا اور کوثری نے جو یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ:

”وكان من أشد أصحابه ملازمة له، بحيث كان يقوم بخدمات بيته إلى أن مات، كما ورد بطرق صحاح، فكيف تجري بينهما الرسالات؟ راجع ما نقلناه في لفت اللحظ عن تاريخ أصبهان لأبي الشيخ.“^۳

یعنی امام صاحب صحبت حماد میں سب سے زیادہ التزام کے ساتھ رہنے والے تھے، حماد کی گھریلو خدمات بھی وفات حماد تک امام صاحب انجام دیتے رہے، جیسا کہ ”طرق صحاح“ سے مروی ہے، اس سلسلے میں تاریخ

③ تأیید (ص: ۵۸)

② اللمحات (۱/۴۲۶ تا ۴۲۰)

① خطیب (۱۳/۳۳۳)

اصہبان لابی شیخ سے ہم نے لغت اللحظ (تعلیق الکوثری علی اختلاف اللفظ) میں جو نقل کر رکھا ہے اسے ملاحظہ فرمائیں، دریں صورت حماد اور امام صاحب کے مابین بالواسطہ پیغام رسانی کیونکر ہوا کرتی؟“
تو کوثری کا یہ دعویٰ بے دلیل ہے۔ طرق صحاح (کئی صحیح سندیں) کیا معنی ایک بھی صحیح سند سے اس طرح کی کوئی روایت نہیں ملتی کہ امام صاحب صحبت حماد میں اتنے زیادہ التزام سے رہتے تھے کہ موصوف کی گھریلو خدمات بھی وفات حماد تک انجام دیتے رہے۔ کوثری نے اس سلسلے میں لغت اللحظ کی طرف مراجعت کا جو مشورہ دیا تو ہم نے لغت اللحظ میں تاریخ اصہبان سے موصوف کی نقل کردہ صرف ایک ساقط الاعتبار روایت کو دیکھا، جس میں مرقوم ہے کہ امام صاحب بالاتزام دروازہ حماد پر رہ کر خدمات حماد انجام دیا کرتے تھے، مگر اس ساقط الاعتبار روایت میں نہ یہ مذکور ہے کہ وفات حماد تک امام صاحب صحبت حماد میں رہ کر خدمات حماد انجام دیتے رہے اور نہ یہ مذکور ہے کہ خدمت حماد میں امام صاحب چوبیس بچپس، اٹھارہ، پندرہ، دس، پانچ، چار سال کی طویل مدت تک بالاتزام لگے رہے۔ اس روایت سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ صرف چار چھ مہینے امام صاحب خدمت حماد انجام دیتے رہے، چنانچہ کوثری ناقل ہیں:

”قد أخرج أبو الشيخ بن حبان في طبقات محدثي أصبهان عن عاتكة أخت حماد بسنده إليها كان النعمان ببابنا، يندف قطننا، ويشترى لبننا، ويقلنا، وما أشبه ذلك، فكان إذا جاء الرجل يسأله عن المسئلة، قال: ما مسلتك؟ قال: كذا وكذا، قال: الجواب فيها كذا، ثم يقول: علي رسلك، فيدخل إلى حماد، فيقول له: جاء رجل فسأل عن كذا فأجبت بكذا، فما تقول أنت؟ فقال: حدثوا بكذا، وقال أصحابنا بكذا، وقال إبراهيم كذا، فيقول: أفأروي عنك؟ فيقول: نعم، فيخرج، فيقول: قال حماد كذا.“¹

63

یعنی عاتکہ اخت حماد نے کہا کہ امام صاحب ہمارے دروازہ پر رہ کر ہماری روٹی دھنا کرتے تھے، ہمارے لیے دودھ و سبزی وغیرہ خرید کر لایا کرتے، جب کوئی شخص مسئلہ پوچھنے آتا تو اس کا مسئلہ معلوم کر کے از خود جواب دینے کے بعد فرماتے کہ ذرا ٹھہر جاؤ، پھر موصوف حماد کے پاس جا کر صورت واقعہ بیان کر کے حماد کا جواب طلب کرتے، حماد کہتے کہ اس سلسلے میں لوگوں نے ہم سے فلاں طرح کی احادیث بیان کی ہے اور ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے اور ابراہیم نخعی یہ فرماتے ہیں امام صاحب حماد سے کہتے کیا میں آپ کی پوری بات کی روایت کر سکتا ہوں؟ حماد کہتے کہ ہاں، چنانچہ امام صاحب باہر آ کر سائل سے حماد کی بات کہہ دیتے۔“

اولاً: کوثری نے روایت مذکورہ کے ناقل ابوالشیخ عبداللہ بن محمد بن جعفر بن حبان کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے² اور جس عاتکہ سے روایت مذکورہ مروی ہے وہ مجہولہ ہے اور دونوں کے مابین رواۃ کے نام ہم کو نہیں معلوم ہوسکے کہ ان کے مجروح وغیر مجروح ہونے کا پتہ لگے۔ اس لیے روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے، اس کے باوجود اسے کوثری کا دلیل بنالینا کیا معنی رکھتا ہے؟
ثانیاً: ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب حماد سے طویل مدت تک استفادہ کرتے رہے، بلکہ صرف چار چھ ماہ تک بھی امام صاحب کی خدمت حماد اس روایت سے مراد لی جاسکتی ہے۔

² تأییب (ص: ۶۹ و ۷۰ و ۱۴۱)

¹ لغت اللحظ یعنی تعلیق الکوثری علی اختلاف اللفظ (ص: ۶۰)

ثالثاً: اس روایت سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ اختلاط حماد کے بعد خدمت حماد سے امام صاحب منسلک ہوئے، نہ اس سے اس کی نفی ہوتی ہے کہ حماد کی آخری زندگی میں عقیدہ خلق قرآن ظاہر کرنے کے سبب امام صاحب عتاب حماد کے شکار ہوئے۔

دابعاً: روایت مذکورہ کے لفظ ”قال أصحابنا كذا وقال إبراهيم كذا“ سے مستفاد ہوتا ہے کہ اصحاب حماد اور ابراہیم نخعی کے مذاہب مختلف تھے، کیونکہ داؤد عموماً مغایرت کے لیے آتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ابراہیم نخعی مرجی مذہب کے سخت مخالف تھے، مگر حماد اور اصحاب حماد مرجی مذہب کے سرگرم پیرو تھے۔

خامساً: روایت مذکورہ کے بعض اجزاء کو حذف کر کے اور اس میں اپنی طرف سے بعض باتوں کو ملا کر مصنف انوار نے بھی انوار الباری میں نقل کر کے یہ تبصرہ کیا ہے:

”اللہ اکبر! یہ تھا امام اعظم کا ورع و تقویٰ اور احتیاط، کس کس طرح ایک ایک مسئلہ کی تحقیق اپنے شیخ سے کرتے اور روایت حدیث کی اجازت لیتے... ارح^۱“

لیکن ابن المبارک، اصحاب ابن المبارک اور یمامی کے اس بیان کہ ”امام صاحب حماد سے کتب حماد پڑھے بغیر حماد سے روایت کرتے تھے۔“ سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حماد سے پڑھے اور اجازت لیے بغیر امام صاحب کتب حماد کی روایت کرتے تھے۔ دریں صورت مصنف انوار کیا فرماتے ہیں؟

عائکہ کی روایت مذکورہ کو نقل کر کے کوثری نے کہا:

”هكذا كان شأنه معه ملازمة وخدمة متوارثتين، كما أخرج أيضا بسنده أنه وجه إبراهيم النخعي حماداً يوماً، يشتري له لحماً بدرهم في زبيل، فلقبه أبوه ركباً دابة، ويبد حماد الزبيل، فزجره ورمى به من يده، فلما مات إبراهيم، جاء أصحاب الحديث والخراسانية يدقون على باب أبي سليمان مسلم بن يزيد، فخرج إليهم في الليل بالشمع، فقالوا: لسنا نريدك؛ نريد ابنك حماداً، فدخل إليه، فقال: قم إلى هؤلاء، فقد علمت أن الزبيل أدى بك إلى هؤلاء.“^۲

یعنی حماد کی خدمت و ملازمت امام ابوحنیفہ کو حماد سے ورثہ میں ملی تھی، جیسا کہ ابو ایشیح ہی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام ابراہیم نخعی نے حماد کو ایک جھولی میں ایک درہم کا گوشت خریدنے کے لیے بھیجا، والد حماد نے اس حال میں حماد کو دیکھا تو غصہ سے جھولی کو حماد کے ہاتھ سے مار کر گرا دیا، جب ابراہیم فوت ہوئے تو اصحاب الحدیث اور خراسانیہ حماد کے والد کا دروازہ کھٹکھٹانے لگے، والد حماد رات میں شیخ لے کر نکلے تو اصحاب الحدیث نے کہا کہ ہم آپ سے نہیں آپ کے لڑکے حماد سے ملنا چاہتے ہیں، والد حماد نے اندر جا کر حماد سے کہا کہ جاؤ تم کو ابراہیم کی جھولی نے اس درجہ تک پہنچایا ہے!

۱ مقدمہ انوار (۱/۴۱، ۴۲) ۲ لفت اللحظ (ص: ۶۰، ۶۱)

اس روایت سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اصحابِ نخبی اہل حدیث تھے، جس کا مفاد یہ ہے کہ امامِ نخبی بھی اہل حدیث تھے اور وفاتِ نخبی تک خود حماد بھی اہل حدیث تھے، مگر وفاتِ نخبی کے کچھ دنوں بعد حماد مذہبِ نخبی سے منحرف ہو کر مرتجی ہو گئے۔ پھر روایتِ مذکورہ سے کوثری اور مصنفِ انوار کو کیا فائدہ پہنچ رہا ہے؟ مصنفِ انوار کے مذکورہ بالا بیان سے اگرچہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبِ حماد سے روایتِ حدیث کی اجازت لے کر روایتِ حدیث کرتے تھے، مگر اس کے خلاف موصوف دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ”امام صاحبِ تقویٰ و توذع کے سبب احادیث کی روایت و تحدیث سے بہت پرہیز کرتے تھے“^۱

یہ بتلایا جا چکا ہے کہ مصنفِ انوار نے اپنے دو متضاد دعادی میں سے ایک میں کہا کہ امام صاحب نے حماد سے دس سال فقہ پڑھنے کے بعد حدیث پڑھنی شروع کی اور دوسرے میں کہا کہ امام صاحب نے ۱۰۲ھ تا ۱۲۰ھ کل اٹھارہ سال درسگاہِ حماد میں پڑھا۔ پھر آگے چل کر مصنفِ انوار نے کہا:

”کوئذ کے بعد امام صاحب نے بصرہ کا رخ کیا اور وہاں قتادہ و شعبہ و عبدالکریم و عاصم بن سلیمان الاحول وغیرہ سے حدیث پڑھی اور بصرہ کے بعد امام صاحب نے تکمیل حدیث کے لیے مکہ معظمہ کے شیوخ حدیث عطاء بن ابی رباح و عکرمہ سے علم حدیث حاصل کیا اور مکہ معظمہ کے بعد امام صاحب نے مدینہ منورہ کی طرف رخ کیا اور وہاں کے شیوخ سلیمان مولیٰ میمونہ و سالم بن عبداللہ بن عمر سے پڑھا۔“^۲

مصنفِ انوار کے مذکورہ بالا بیان کا متقاضی یہ ہے کہ کوئذ میں اٹھارہ سال تک حماد سے فقہ پڑھنے کے بعد یعنی ۱۲۰ھ کے بعد امام صاحب نے بصرہ جا کر قتادہ و شعبہ و عبدالکریم و عاصم احول سے حدیث پڑھی، اس کے بعد مکہ جا کر عطاء و عکرمہ سے حدیث پڑھی، اس کے بعد مدینہ جا کر سلیمان مولیٰ میمونہ و سالم سے حدیث پڑھی، حالانکہ ۱۲۰ھ سے پہلے قتادہ ۱۱۷ھ میں، عطاء ابن ابی رباح ۱۱۵ھ میں، عکرمہ ۱۰۶ھ یا ۱۰۷ھ میں، سلیمان مولیٰ میمونہ ۱۰۷ھ میں، سالم ۱۰۶ھ یا ۱۰۷ھ میں فوت ہو چکے تھے۔^۳ پھر ۱۲۰ھ سے بہت پہلے فوت ہو جانے والے ان حضرات سے امام صاحب نے ۱۲۰ھ کے بعد اپنے وطن کوئذ سے جا کر ان کے شہروں میں کیسے تحصیل علم کیا؟ خصوصاً اس صورت میں کہ مصنفِ انوار کا دعویٰ ہے کہ وفاتِ حماد کے بعد ۱۲۰ھ میں امام صاحب جانشین حماد بن کر درس و تدوین فقہ کے کام میں مشغول ہوئے اور تیس سال تک یعنی ۱۲۰ھ تا ۱۵۰ھ امام صاحب درس و تدوین فقہ میں مصروف رہے۔ پھر موصوف امام صاحب نے ۱۲۰ھ کے بعد اساتذہ مذکورین سے ان کے شہروں میں جا کر کیسے پڑھا؟ اور مصنفِ انوار نے جو یہ کہہ رکھا ہے کہ حماد اور دوسروں سے دس سال فقہ پڑھنے کے بعد امام صاحب تحصیل حدیث کی طرف متوجہ ہوئے، اس کا کیا معنی و مطلب ہے؟ مصنفِ انوار کے اس بیان پر وارد ہونے والے اشکالات کا ذکر ہو چکا ہے۔^۴

یہ بیان ہو چکا ہے کہ متعدد روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ حماد کی زندگی کے اواخر یعنی ۱۱۹ھ یا ۱۲۰ھ تک امام صاحب کا اشتغال علم کلام سے تھا، فقہ کے ساتھ موصوف کا اشتغال اس کے بعد ہوا ہے۔^۵ پھر مصنفِ انوار یا کسی شخص کا یہ دعویٰ کیا معنی

② مقدمہ انوار (۱/۴۵، ۴۶)

① مقدمہ انوار (۱/۵۹)

⑤ للمحات (۲/۳۴)

④ للمحات (۱/۳۹۷، ۳۹۸)

③ عام کتب رجال.

رکھتا ہے کہ امام صاحب درسگاہ حماد میں دس، پندرہ یا اٹھارہ، چوبیس، پچیس سال فقہ پڑھتے رہے، جبکہ مذہب نغنی سے منحرف ہونے کے بعد حماد مرجی مذہب کے مسائل کی تعلیم دیا کرتے تھے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ کوثری نے کہا ہے:

”تضافرت الروایة علی أن أبا حنیفة قبل انصرافه إلی الفقه کان جدلیاً، یشغل بعلم الکلام، حتی هبط البصرة نحو عشرين مرةً لیناظر القدریة وغیرهم، ثم انصرف إلی الفقه.“^①

یعنی اس مضمون کی کئی روایات ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں کہ علم فقہ کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے امام صاحب مناظر تھے، علم کلام سے اشتغال رکھتے تھے، حتیٰ کہ قدریہ وغیرہ سے مناظرہ کے لیے کوئی بیس مرتبہ بصرہ گئے، اس کے بعد فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔^②

کوثری کی مندرجہ بالا بات کتب مناقب میں مروی بعض طویل روایات کا تلخیص ہے، جن کا حاصل یہ ہے:

”امام صاحب نے کہا کہ میں پہلے مناظر آدمی تھا، اس زمانہ میں بصرہ مناظروں کا اکھاڑہ تھا، میں بیس سے زیادہ مرتبہ برائے مناظرہ بصرہ گیا، کسی مرتبہ سال بھر کسی مرتبہ سال بھر سے کچھ زیادہ کسی مرتبہ سال بھر سے کم مصروف مناظرہ رہ کر خوارج و حشوئیہ سے مباحثہ کرتا رہا، کیونکہ مجھے اس کام سے اس لیے دلچسپی تھی کہ میں اسے افضل ترین عمل اور پنداری سمجھتے ہوئے تھا، مگر طویل تجربہ کے بعد میں نے سوچا کہ صحابہ و تابعین و تابعین مناظرہ و کلام پر قدرت کے باوجود یہ مشغلہ نہیں رکھتے تھے، وہ صرف احکام شرع و فقہ کی تعلیم میں مصروف رہے، نیز میں نے دیکھا کہ متکلمین میں صلاح و تقویٰ نہیں ہوتا یہ بے مروت اور سخت دل ہوتے ہیں، کتاب و سنت کی مخالفت کرتے ہیں، لہذا میں نے طریق متکلمین چھوڑ کر فقہ اور کتاب و سنت کی طرف توجہ کی۔“^③

67

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے امام صاحب مذہب متکلمین کا پیرو رہ کر بیس سے زیادہ مناظرے کے لیے صرف ایک شہر بصرہ گئے اور ہر مناظرہ میں موصوف نے کم و بیش سال بھر صرف کیے، نیز مروی ہے کہ امام صاحب نے پچیس حج کیے۔^④ اور پہلا حج ۹۶ھ میں کیا۔^⑤ جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے بعد ہر سال امام صاحب حج کرتے رہے، اگر ہر سال سفر حج اور تجارتی مشغولیت میں امام صاحب کے صرف تین ماہ مصروف مانے جائیں اور موصوف کے مناظرہ کی تعداد صرف بائیس عدد مانی جائے، جن میں سے ہر ایک میں اوسطاً سال بھر امام صاحب کے صرف ہوئے ہوں اور یہ مانا جائے کہ امام صاحب پندرہ سال کی عمر میں مناظرہ کرنے لگے تھے اور ہر مناظرہ نیز ہر سال حج و تجارتی مشغولیت میں صرف ہونے والی مجموعی مدت فقط پندرہ ماہ ہے، تو علم کلام کو چھوڑ کر فقہ کے ساتھ اشتغال کے وقت امام صاحب کی عمر بیالیس سال سے بھی زیادہ ماضی ہوگی اور چونکہ امام صاحب کا سال ولادت ۸۰ھ ہے، اس لیے لازم آئے گا کہ امام صاحب نے ۱۲۲ھ کے بعد یعنی وفات حماد کے بعد مذہب کلام چھوڑ کر فقہ کو مشغلہ زندگی بنایا۔ اس سے پہلے موصوف علم فقہ کے بجائے علم کلام سے اشتغال رکھتے تھے۔

① تأنیب الخطیب (ص: ۲۱) ② نیز ملاحظہ ہو: تانیب (ص: ۵۱)

③ موفق (۱/۵۹ تا ۶۱) و عقود الجمال (ص: ۱۶۱، ۱۶۲)

④ موفق (۱/۲۵۳) و کدری (۱/۲۵۰) ⑤ موفق وغیرہ.

ہماری پیش کردہ گزشتہ تفصیل سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ حماد کی زندگی کے اواخر تک امام صاحب علم کلام سے اشتغال رکھتے تھے، اس کے بعد فقہ سے اشتغال رکھنے لگے، بہت ممکن ہے کہ امام صاحب حماد سے فقہ کے بجائے مرجی مذہب کے کلامی مباحث کی جو تعلیم حاصل کرتے تھے، انھیں کلامی مباحث کو بعض لوگوں نے فقہ سے تعبیر کر دیا ہو، جس طرح کہ خالص کلامی مباحث پر مشتمل امام صاحب کی طرف منسوب کتاب فقہ اکبر کو فقہ اکبر کہا جاتا ہے، حالانکہ اس میں فقہی مسائل کے بجائے کلامی مباحث مندرج ہیں، امام صاحب کے داخل درس گاہ حماد ہو کر فقہ پڑھنے اور اس سے پہلے علم کلام سے اشتغال رکھنے کے 68 متعلق کتب مناقب میں متعدد روایات مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی معتبر نہیں، نہ ان کے مجموعہ سے کوئی قابل اعتبار چیز مستفاد ہوتی ہے نہ ان سے مصنف انوار ہی نے کوئی خاص تعرض کیا ہے، اس لیے انھیں ہم بھی نظر انداز کرتے ہیں اور ان پر تفصیلی گفتگو کے بجائے اشارات پر اکتفا کرتے ہیں۔

مصنف انوار نے نہ جانے کیوں اپنے استاذ کوثری کی یہ بات بطور حجت نقل نہیں کی کہ امام صاحب امام نخعی کی زندگی ہی میں حماد کی صحبت سے منسلک ہو کر وفات حماد تک یعنی چوبیس بچیس سال سے زیادہ مدت تک حماد سے پڑھتے رہے، بلکہ مصنف انوار نے اپنے استاذ کے خلاف یہ بے بنیاد متضاد دعویٰ کر رکھا ہے کہ امام صاحب دس یا اٹھارہ سال حماد سے پڑھتے رہے؟ مصنف انوار نے کہا:

”حضرت حماد کے صاحبزادے اسماعیل نے بیان کیا کہ ایک بار والد سفر میں گئے اور کچھ دن باہر رہے، واپسی پر میں نے پوچھا کہ آپ کو سب سے زیادہ کس کو دیکھنے کا شوق تھا؟ فرمایا کہ ابوحنیفہ کے دیکھنے کا، اگر یہ ہو سکتا کہ میں کبھی نگاہ ان کے چہرے سے نہ اٹھاؤں تو یہی کرتا۔“

ہم کہتے ہیں کہ مصنف انوار کی مذکورہ بالا عبارت احمد بن عطیہ المعروف بابن المغلس کی وضع کردہ ایک طویل روایت سے ماخوذ ہے۔ اسی طویل روایت کا ایک ٹکڑا مصنف انوار اپنی مندرجہ بالا عبارت کے صرف چار سطروں سے پہلے نقل کر آئے ہیں، یعنی ”حضرت حماد کے حلقہ درس میں امام صاحب کے سوا کوئی اور استاذ کے سامنے نہ بیٹھتا۔“ احمد بن عطیہ کذاب کی وضع کردہ یہ حکایت تاریخ خلیب (۳۳۳/۱۳) اور عام کتب مناقب میں منقول ہے، جس کا کوئی اعتبار اور وزن نہیں ہے۔ مصنف انوار نے کہا ہے:

”حماد نے خادم خاص رسول اکرم ﷺ حضرت انس اور کبار محدثین سے روایت کی، امام بخاری و مسلم نے بھی ان سے روایت کی اور سنن اربعہ میں تو بکثرت ان کی روایات موجود ہیں، حضرت ابراہیم کے تمام شاگردوں سے آفتہ تھے، تمام محدثین کا اتفاق ہے کہ ابراہیم کی حدیثوں کا ان سے زیادہ واقف کوئی نہ تھا، چنانچہ ابراہیم کے بعد ان کی مسند تعلیم پر وہی بٹھائے گئے۔“

ہم کہتے ہیں کہ حضرت انس سے حماد کا سماع ثابت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر نے حماد کو طبقہ خامسہ کا راوی کہا ہے جس کا 69 مطلب مقدمہ تقریب الجہدیب میں یہ بتلایا ہے کہ اس طبقہ کے رواۃ نے دو ایک صحابی کو صرف دیکھا ہے کسی سے ان کا سماع

ثابت نہیں ہے، پھر اگر حماد نے حضرت انس اور کبار محدثین سے روایت کر رکھی ہے تو چونکہ موصوف حضرت انس اور کبار محدثین کے مسلک سے منحرف ہو کر مرجی المذہب بن گئے تھے اور آخری عمر میں اختلاط و آسیب کا شکار ہو کر اپنے غیر کوئی اساتذہ تک کو کوفہ کے بچوں سے علم میں کمتر بتلاتے تھے، اس لیے کسی بھی شخص کے لیے خصوصاً موصوف کے اختلاط کے بعد موصوف کی شاگردی نفع بخش و مفید نہیں قرار پاسکتی۔

مصنف انوار نے جو یہ کہا ہے کہ حماد سے بخاری و مسلم نے بھی روایت کی تو بخاری و مسلم وفات حماد کے زمانہ بعد پیدا ہوئے، مصنف انوار کے کہنے کا مطلب یہ کہ دونوں کی کتابوں میں حماد کی روایت موجود ہے اور جب یہ بات مطلقاً کہی جاتی ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ دونوں کی صحیح میں راوی مذکور کی روایت موجود ہے، حالانکہ صحیح بخاری میں حماد کی کوئی روایت نہیں ہے اور صحیح مسلم میں بعض روایات ہیں، جو اختلاط حماد سے پہلے روایت کرنے والوں سے مروی ہیں۔

مصنف انوار کا علی الاطلاق یہ کہنا بھی خلاف تحقیق ہے کہ ”حماد امام نخی کے تمام شاگردوں میں اُفقہ ہیں“ کیونکہ یہ بات صرف عجلی نے اپنے علم کے مطابق کہی ہے، طریق نخی چھوڑ کر مرجی المذہب بننے کے سبب تمام وابستگان نخی کی نظر میں معتوب بن جانے والے حماد بھلا تمام شاگردان نخی میں اُفقہ کیسے ہو گئے؟ اسی طرح مصنف انوار کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ ”تمام محدثین کا اتفاق ہے کہ ابراہیم کی حدیثوں کا حماد سے زیادہ کوئی واقف نہ تھا“، مصنف انوار کو یہ بات کیسے معلوم ہوئی کہ تمام محدثین کا اس پر اتفاق ہے؟

واضح رہے کہ حماد فارسی الاصل تھے، ان کے باپ ابوسلیمان مسلم بن یزید فارس کے شہر اصہبان کے قریب رستاق برخوردار کے باشندہ تھے اور وہیں سے ۲۱ یا ۲۲ھ میں بعہد فاروقی جنگی قیدی ہو کر غلام بنائے گئے تھے، موصوف مسلم حضرت ابوموسیٰ اشعری کے حصہ میں آئے تھے، ابوموسیٰ بھی فارس کے فاتحین میں تھے۔¹

حافظ ابو نعیم نے یہ بھی کہا:

70 ”کان حماد سبیا من اصہبان من برخوردار، وأسلم أبوه علی یدی ابي موسى، وهو مولیٰ ابراهیم بن ابي موسى تابعی“²

یعنی حماد بھی برخوردار اصہبان سے قید ہو کر آئے تھے، ان کے باپ ابوموسیٰ اشعری کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے اور حماد ابراہیم بن ابی موسیٰ اشعری کے مولیٰ تابعی ہیں۔

معلوم نہیں کیوں مصنف انوار نے حماد پر حدیث نبوی: ”لَوْ كَانَ الدِّينُ مُعَلَّقًا بِالشَّرِيَا لَنَالَهُ رَجُلٌ مِنْ اَبْنَاءِ فَارَس“ کو منطبق کرنے کے بجائے امام صاحب پر منطبق کیا جبکہ امام صاحب کا فارسی الاصل ہونا ثابت نہیں۔ (کما سیاتی)

امام صاحب پر حماد کا ایک تبصرہ:

ہم عرض کر آئے ہیں کہ مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی دلیل بنائی ہوئی ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ امام صاحب در سگاہ حماد میں داخل ہو کر تحصیل علم فقہ میں ایک زمانہ تک مشغول رہنے کے بعد طریق متکلمین پر ”تدقیق“ سے کام لینے

1 تاریخ اصہبان للمحافظ ابي نعیم (۱/۱۹ تا ۳۰) 2 تاریخ اصہبان (۱/۲۸۸)

لگے، جسے امام ابراہیم نخعی سخت ناپسند کرتے تھے۔ یعنی اس روایت کے ذریعہ لوگوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ جس مذہب متکلمین کو چھوڑ کر امام صاحب درسگاہ حماد میں تحصیل علم فقہ کے لیے داخل ہوئے تھے، اس کی طرف امام صاحب دوبارہ لوٹ گئے، اس روایت کے صرف بعض جملے ترمیم کے ساتھ مصنف انوار نے اس طرح نقل کیے ہیں کہ ”امام شعبہ امام صاحب کو حسن الفہم اور جید الحفظ فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ جن لوگوں نے امام صاحب پر تشبیح کی ہے واللہ وہ خدا کے یہاں اس کا نتیجہ دیکھ لیں گے۔“¹ جس الخیرات الحسان کے حوالہ سے مصنف انوار نے روایت مذکورہ نقل کی ہے، اس میں درج شدہ روایات کی 71 سندیں حذف کر دی گئی ہیں، کیونکہ مصنف الخیرات الحسان نے تصریح کر دی ہے کہ کتاب مذکور عقود الجمان للعلامۃ الصالحی کی تخصیص ہے، جس میں روایت مذکورہ بحوالہ اخبار ابی حنیفہ للصری منقول ہے، جس کو ہم آگے چل کر زیر بحث لائیں گے۔“²

اپنی مذکورہ بالا عبارت میں اپنے کیے ہوئے وعدہ کے مطابق ہم زیر تذکرہ روایت کو پیش کر رہے ہیں، ناظرین کرام ملاحظہ فرمائیں۔ بحوالہ صبری موفقی ناقل ہیں:

”أخبرنا عمر أنا مكرم أنبا أحمد بن المغلس أنبا نصر بن علي سمعت خالد بن الحارث سمعت شعبة سمعت حماد بن أبي سليمان يقول: كان أبو حنيفة يجالسنا بالسمت والوقار والورع، وكنا نغذوه بالعلم حتى دقق السؤال، فخفضت عليه من ذلك، وكان والله حسن الفهم جيد الحفظ، حتى شنعوا عليه بما هو الله أعلم به منهم، فسيلقون غداً إليه، وأنا أعلم أن العلم جليس النعمان، كما أعلم أن النهار له ضوء، يجلو ظلمة الليل.“³

یعنی امام شعبہ نے کہا کہ میں نے حماد بن ابی سلیمان کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابو حنیفہ ہماری مجلس میں ایک زمانہ تک سلامت روی، وقار اور تقویٰ کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے اور ہم انھیں علمی غذا فراہم کرتے تھے، حتیٰ کہ وہ ”تدقیق سوال“ کرنے لگے، جس سے میں ان پر خوف محسوس کرنے لگا، بخدا وہ حسن الفہم اور جید الحفظ تھے، حتیٰ کہ لوگ انھیں ایسے عیوب سے مطعون کرنے لگے جن کا علم اللہ ہی کو بہتر ہے، وہ بروز قیامت اللہ سے ملیں گے اور میں یہ جانتا ہوں کہ علم ابو حنیفہ کا ہم نشین ہے، جیسا کہ یہ جانتا ہوں کہ سورج کی روشنی رات کی تاریکی دور کرتی ہے۔

اولاً: روایت مذکورہ کی سند میں احمد بن مغلس کذاب ہے جس سے روایت مذکورہ مکرم نے نقل کی ہے اور مکرم کی کتاب مناقب ابی حنیفہ بقول دارقطنی مجموعہ اکاذیب ہے۔

72 ثانیاً: الخیرات الحسان سے روایت مذکورہ کو نقل کرنے والے مصنف انوار کو یہ کیسے معلوم ہوسکا کہ روایت مذکورہ معتبر ہے جبکہ اس کی سندیں حذف کر دی گئی ہیں؟ پھر بھی مصنف انوار مدعی ہیں کہ ”ہم نے صرف صحیح و معتبر باتیں ہی لکھی ہیں۔“!!

ثالثاً: مصنف انوار کی متدل روایت میں یہ تصریح موجود ہے کہ امام شعبہ نے امام صاحب کی بابت حماد کو یہ کہتے سنا کہ ابو حنیفہ ہماری درس گاہ میں زمانہ تک سلامت روی اور وقار سے پڑھتے رہنے کے بعد ”تدقیق سوال“ سے کام لینے لگے۔ روایت موفقی میں ”دقق السؤال“ کا لفظ ہے اور حاشیہ عقود الجمان میں کہا گیا ہے کہ بعض نسخوں میں یہ لفظ

① مقدمہ انوار (۱/ ۱۰۰ و ۱۱۸) بحوالہ الخیرات الحسان (ص: ۳۴)

② اللمحات (۱/ ۴۳۲، ۴۳۳) کا ملخص ① موفقی (۱/ ۶۲، ۶۳)

”دقق العلم“ یا ”دقق علينا العلم“ ہے اور سب کا حاصل ایک ہے کہ حماد سے ایک عرصہ تک پڑھتے رہنے کے بعد امام صاحب طریق تدقیق پر گامزن ہو گئے، جسے دیکھ کر حماد کو امام صاحب پر خوف محسوس ہونے لگا اور بالآخر ہوا بھی وہی جس کا خوف امام صاحب پر تدقیق امام صاحب کے سبب حماد کو محسوس ہوا تھا، یعنی تدقیق کے سبب امام صاحب پر لوگ تشفیج کرنے لگے۔ ہم مرجیہ اور اہل الراي والقياس پر امام ابراہیم نخعی کی تنقیدوں کے سلسلے میں یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ امام نخعی نے تدقیق سے کام لینے والوں کی بابت فرمایا کہ ”انھوں نے نیا دین ایجاد کر لیا ہے، خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ اسلاف اہل بدعت کی کلامی بحثوں کو لفظ تدقیق سے تعبیر کرتے تھے، روایت مذکورہ میں امام صاحب کی جس تدقیق کا ذکر ہے، اگر وہ خطرناک نہ ہوتی تو امام صاحب میں اس کے پائے جانے کے سبب امام صاحب پر حماد کو خوف و خطر نہ محسوس ہوا ہوتا۔

رابعاً: حیدر آباد سے شائع شدہ عقود الجمان میں ”دقق“ (بالدال والقاف) کی جگہ پر ”وفق“ (بالواو والفاء) لکھا ہوا ہے، مگر اس کے محض و صحیح نے حاشیہ پر صراحت کر دی ہے کہ ”ہمارے اصل قرار دیئے ہوئے نسخہ عقود الجمان میں اگرچہ یہ لفظ ”وفق“ (بالواو والفاء) ہے، لیکن دوسرے نسخوں اور کتابوں میں یہ لفظ ”دقق“ (بالدال والقاف) ہے۔“¹

دریں صورت قول حماد کا مطلب یہ ہوگا کہ امام صاحب ایک عرصہ تک ہم سے تعلیم حاصل کرتے رہے، یہاں تک کہ توفیق علم سے آراستہ ہو گئے، مگر سیاقی عبارت اس کا ساتھ نہیں دیتا، کیونکہ توفیق علم کا حاصل ہونا خطرناک چیز نہیں ہے کہ توفیق یافتہ علم پر خوف و خطر محسوس کیا جائے لگے۔ عقود الجمان کی طباعت سے کچھ ہی پہلے اخبار ابی حنیفہ للصبری حیدر آباد سے شائع ہوئی ہے، اسی اخبار ابی حنیفہ کے حوالہ سے عقود الجمان میں روایت مذکورہ نقل کی گئی ہے، اخبار ابی حنیفہ میں صاف طور پر ”حتی دقق السؤال فحفت“ (یعنی بالدل والقاف) موجود ہے۔² اس سے معلوم ہوا کہ نسخہ عقود الجمان میں یہ لفظ محرف 73 ہو گیا ہے، بلکہ عقود الجمان کے ایک حاشیہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے اصل قرار دیئے ہوئے نسخہ میں الحاق کی اچھی خاصی کاروائی ہوئی ہے۔ چنانچہ حاشیہ مذکورہ میں کہا گیا ہے:

”هنا في الأصل عبارة زائدة، ليس لها مس بنهج المصنف، وليست في م، س، ولعلها كانت تعليقاً فأدرجها الناسخ في متن الأصل، على ظنه أنها من الأصل، ونحن نورد بأسرها بالهامش كما يلي... الخ.“³

یعنی ہمارے اصل قرار دیئے ہوئے نسخہ عقود الجمان کے اندر ایک زائد عبارت ایسی موجود ہے جس کا کوئی لگاؤ مصنف عقود الجمان کے طرز تصنیف سے نہیں ہے اور یہ عبارت مکتبہ مفتی سعید حیدر آبادی و آستانہ والے نسخوں میں ہے بھی نہیں، غالباً یہ عبارت حاشیہ اصل پر تھی جسے ناخ نے اصل میں شامل کر دیا۔ ہم یہ مکمل عبارت بعینہ حاشیہ پر نقل کر رہے ہیں۔ الخ

¹ عقود الجمان (ص: ۲۰۲، مطبوعہ حیدر آباد)

² اخبار ابی حنیفہ للصبري (ص: ۹)

³ حاشیہ عقود الجمان (ص: ۴۴)

حاشیہ کی مذکورہ بالا عبارت کے بعد ایک لمبی عبارت نقل کی گئی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب کے ظہور کی بشارت حدیث نبوی ”أبو حنیفة سراج أمتی“ کے ذریعہ دی گئی ہے اور امام صاحب کو حدیث نبوی میں ”الإمام الأعظم“ کہا گیا ہے، جن کا نسب نامہ یہ ہے: ”نعمان بن ثابت بن طاؤس بن ہرمز“ امام صاحب کے پردادا ہرمز بن شیبان کے بادشاہ تھے، جو خلیفہ راشد عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے، الخ حاشیہ مذکورہ میں الحاق قرار دی ہوئی عبارت کے اصل مضمون کو مصنف انوار نے بطور حجت نقل کرتے ہوئے کہا ہے:

”امام صاحب حدیث نبوی کے مطابق سراج الامۃ ہیں، جن کے تفقہ و علم و فضل کی بشارت حدیث نبوی میں ہے۔“¹

مصنف انوار نے کہا ہے کہ ”بذریعہ جھوٹ سیاہ کو سفید ثابت کر دکھانے والوں کا طرہ امتیاز الحاق و تحریف ہے۔“² ”سراج أمتی أبو حنیفة“ والی وضعی حدیث کو خود مصنف عقود الجمان نے موضوع بتلاتے ہوئے کہا ہے کہ ”جس کو نقد حدیث کا ادنیٰ ترین علم ہوگا، اس کے یہاں یہ موضوع حدیث باریاب نہیں ہو سکتی، اسے حافظ ابن جوزی نے موضوعات میں داخل کیا ہے اور ذہبی و سیوطی و ابن حجر نے اس کے موضوع ہونے کی بات برقرار رکھی ہے، اور ثقہ ائمہ احناف نے بھی اسے قبول نہیں کیا۔“³

74

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ باعتراف احناف کتب مناقب ابی حنیفہ میں اچھا خاصا الحاق کیا گیا ہے اور اس طرح کی باتوں کو مصنف انوار نے قبول کر رکھا ہے۔ زیر بحث روایت سے صاف ظاہر ہے کہ اپنی تدقیق کی وجہ سے امام صاحب حیات حماد میں لوگوں کی تنقیدوں کا نشانہ بن گئے اور گزشتہ تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ خود حماد بھی امام صاحب کے عقیدہ خلق قرآن کے سبب امام صاحب پر بہت خفا ہو گئے تھے، مگر موفق نے روایت مذکورہ کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے:

”قلت: شعبة أدرج في هذا الحديث كلام نفسه، من قوله: فخفضت عليه من ذلك، لأن أبا حنیفة ما شنع عليه أحد في حياة حماد، وإنما هذا كلام شعبة.“⁴

یعنی شعبہ نے کلام حماد میں امام صاحب پر تشنیع والی بات اپنی طرف سے داخل کر دی ہے، کیونکہ حیات حماد میں کسی نے بھی امام صاحب پر تشنیع نہیں کی تھی۔

ناظرین کرام کو موفق کے اس دعویٰ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے، یعنی گزشتہ صفحات کی بحث سے واضح ہو چکا ہے کہ حماد اپنی آخری زندگی میں امام صاحب کی بعض کلامی بحثوں (تدقیق یعنی عقیدہ خلق قرآن) کے سبب امام صاحب سے بہت ناراض ہو گئے تھے حتیٰ کہ انھوں نے امام صاحب کے خلاف عدالت میں شکایت کر دی تھی، موفق کا مذکورہ بالا دعویٰ ادراج اگرچہ غلط ہے، لیکن اس کا حاصل یہ ہے کہ موفق معترف ہیں کہ بقول شعبہ امام صاحب لوگوں کی تنقیدوں کے نشانہ بنے ہوئے تھے، مگر پوری روایت میں سے کاٹ چھانٹ کر کے مصنف انوار ایک جگہ کہتے ہیں:

”ایک روز فرمایا (یعنی شعبہ نے فرمایا) کہ جس طرح میں جانتا ہوں کہ آفتاب روشن ہے، اسی یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ علم اور ابو حنیفہ ہم نشین ہیں۔“⁵

1 مقدمہ انوار (۱/۴۹ و ۴۴) 2 حاصل مقدمہ انوار (۱/۱۲۳)

3 ما حصل عقود الجمان (ص: ۴۸، ۴۹ و ۴۶)

4 موفق (۱/۶۳) 5 مقدمہ انوار (۱/۴۵)

75

اگر یہ ثابت ہو کہ شعبہ اور حماد یا کسی نے امام صاحب کے بعض اوصاف کی مدح کی ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ انہوں نے موصوف کے بعض دوسرے اوصاف پر تنقید نہیں کی ہے، یا مدح کے بعد کسی معاملہ پر برہم ہو کر امام صاحب کی تخریح نہیں کی ہے۔ امام صاحب پر حماد کی تنقید کا ذکر آچکا ہے اور بسند صحیح امام منصور بن سلمہ خزاعی سے مروی ہے:

”سمعت حماد بن سلمة يلعن أبا حنيفة، وسمعت شعبة يلعن أبا حنيفة.“¹

یعنی میں نے حماد بن سلمہ و شعبہ کو امام صاحب پر لعن طعن کرتے سنا ہے۔

یہ معلوم ہے کہ لعن طعن سخت قسم کی تنقید و تخریح ہے، اس سے ان روایات کی حقیقت کا بھی اندازہ ہوتا ہے، جن کو مصنف انوار نے مدح ابی حنیفہ میں شعبہ سے نقل کیا ہے۔ ذکر حماد میں مصنف انوار نے مقدمہ انوار (۴۲/۱) پر ترمیم و تحریف کے ساتھ وہ روایت نقل کی جس کا مفاد ہے کہ امام صاحب نے حماد کو چالیس ہزار درہم دے کر مرجی بنا لیا، اس روایت پر مصنف انوار نے اپنی طرف سے یہ اضافہ کیا کہ یہ ”رقم امام صاحب نے حماد کو اہل علم کی کفالت کے لیے دی“ پھر اس کے چند سطروں بعد مصنف انوار (۴۳/۱) نے ”امام صاحب اور محدثین کی مالی سرپرستی“ کا عنوان قائم کر کے اپنی مذکورہ بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا:

”امام صاحب کو جماعت اہل علم کی مالی سرپرستی کا ابتداء ہی سے کس قدر خیال تھا کہ بڑی بڑی رقوم جمع کرتے تاکہ محدثین و فقہاء پورے فراغ و اطمینان سے صرف تحصیل حدیث و فقہ کی طرف متوجہ رہیں، یہ ابتداء کا حال تھا، بعد کو جب امام صاحب امام الائمہ و سید الفقہاء بنے تو انہوں نے اہل علم کی وہ مالی خدمات کیں کہ اس کی نظیر مشکل سے ملے گی۔“²

ہم مصنف انوار کی اس کارستانی کی حقیقت واضح کر کے بتلا چکے ہیں کہ موصوف کی متبدل روایت میں یہ صراحت ہے کہ امام صاحب نے حماد کو یہ رقم مرجی بنانے کے لیے دی تھی اور یہ کہ حماد کے مرجی بن جانے کے بعد عام محدثین و فقہاء نے حماد سے قطع تعلق کر لیا تھا، ان کے گرد پیش صرف مرجیہ رہنے لگے تھے، یا پھر بعض فریب خوردہ دوسرے طلبہ۔³ پھر حماد کو امام صاحب کی دی ہوئی رقم سے محدثین و فقہاء کی مالی کفالت کیسے ہوا کرتی تھی؟ کتب مناقب ابی حنیفہ میں ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ حماد میری اور میرے اہل و عیال کی دس سال کفالت کرتے رہے تھے۔⁴ پھر امام صاحب بھلا کس طرح حماد کو بڑی بڑی رقوم محدثین و فقہاء کی کفالت کے لیے دیا کرتے تھے؟

کثرت محدثین و قلت فقہاء:

مذکورہ بالا عنوان کے تحت مصنف انوار نے کہا:

”ایک اہم چیز قابل لحاظ یہاں یہ بھی ہے کہ سب جانتے ہیں کہ صحابہ کے دور میں بھی صرف محدثین (یعنی غیر فقہاء

① الضعفاء للعقبلي (۴۳۳/۳)

② مقدمہ انوار (۴۳/۱)

③ للمحات (۱/۴۲۶ تا ۴۳۰ و ۱/۴۲۳ تا ۴۲۵) ④ موفق (۱/۲۵۹) و عام کتب مناقب.

76

محدثین) ہزاروں ہزار تھے، لیکن فقہاء صحابہ صرف چند تھے، جن کو آپ چاہیں تو انگلیوں پر گن لیں، اسی طرح آپ نے ابھی پڑھا کہ مرکز علمی کوفہ میں بھی تعداد فقہاء کی بہ نسبت محدثین کے بہت کم ہے، حالانکہ حضرت علیؓ وابن مسعودؓ کی وجہ سے وہ خاص طور سے مرکز فقہ تھا، اس سے معلوم ہوا کہ فقیہ کی مہم بہت شاق اور فقہ کا علم سب سے زیادہ دشوار ہے اور جن حضرات نے فقہ کو سہل و آسان قرار دیا وہ درست نہیں، پھر جن حضرات نے فقہ و حدیث دونوں میں کمال حاصل کیا ان کا مرتبہ سب سے اعلیٰ و ارفع ہے۔^①

ہم کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل فرمان فاروقی سے فقہاء اہل الرای اور محدثین کا فرق واضح ہو چکا ہے:

”اہل الرای دُشمنان سنت ہیں، ان سے دور رہو، کیونکہ یہ لوگ حفظ و روایت حدیث کی صلاحیت سے محروم اور دین میں رائے و قیاس کے استعمال کے ماہر ہوتے ہیں اور دین میں رائے استعمال کر کے یہ لوگ دوسروں کو اور خود کو گمراہ کرتے ہیں۔“^②

نیز امام ابراہیمؒ نے بھی اہل الرای کو اعداء السنن قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ اہل الرای کے ایجاد کردہ دین اور اختراع کردہ مذہب میں ذرہ برابر خیر نہیں ہے۔^③ نیز یہ کہ امام شعی اور دوسرے اہل علم بشمول ابن مسعود اہل الرای کو سخت مطعون کرتے اور انھیں مسلمانوں کی تباہی کا سبب بتلاتے تھے۔^④ نیز مشہور حدیث نبوی ”نَضِرُ اللّٰهُ امْرَءًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَأَذَاهَا كَمَا سَمِعَهَا فَرَبِّ حَامِلٍ فَفَقِهٌ غَيْرِ فَفَقِيهِ“^⑤ میں حدیث ہی کو فقہ کہا گیا ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ غیر

77 حدیث یعنی رائے و قیاس کا نام فقہ رکھنا اور اہل الرای و القیاس کو فقہاء کے نام سے موسوم کرنا بھی خلاف حدیث ہے یہی وجہ ہے کہ ”اہل الرای“ کو فقہاء کہا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ”فقہاء اہل الرای“ کی قید لگا دی جاتی ہے، یعنی یہ لوگ طبقہ اہل الرای کے فقہاء ہیں، ممکن ہے کہ کسی خاص مفہوم میں محدثین کی تعداد فقہاء سے زیادہ ہو، مگر بدعویٰ احناف نیز بذریعہ مشاہدہ معلوم ہے کہ مذہب اہل الرای کے متبعین کی تعداد چوتھی صدی کے بعد بہت زیادہ پائی جاتی ہے اور ان کے یہاں فقہاء کی کثرت بھی ہے، خود ہندوستان میں حنفی فقہاء اور مولویوں کی تعداد اہل حدیث علماء کے بالمقابل کئی گنا زیادہ ہے، کوثری نے بڑے فخر سے کہا ہے کہ امت اسلامیہ کے ۲/۳ افراد حنفی المذہب ہیں۔^⑥

اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا قول فاروقی سے واضح ہے کہ اہل الرای حدیث کو دشوار و شاق مگر رائے و قیاس کو سہل و آسان ہی سمجھ کر حدیث کے بجائے رائے و قیاس سے اشتغال رکھتے اور رائے و قیاس کو فقہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اگر بالفرض حدیث کے بالمقابل فقہ دشوار تر ہو تو اس فقہ سے مراد وہ رائے و قیاس ہرگز نہیں جس کو اہل الرای نے اپنا مشغلہ بنا رکھا ہے اور بقول فاروقی ایسا انھوں نے حفظ و ضبط حدیث کی صلاحیت سے محروم ہونے کے سبب کر رکھا ہے۔

واقعہ امام احمدؒ:

مذکورہ بالا گہرا فشانے کے بعد مصنف انوار نے کہا:

① مقدمہ انوار (۱/ ۴۳) ② اللّمحات (۱/ ۱۸۰ و ۱۹۶) ③ اللّمحات (۱/ ۴۲۲، ۴۲۱)

④ اللّمحات (۱/ ۳۷۶ تا ۳۸۸) ⑤ عام کتب حدیث. ⑥ تانیب (ص: ۱۴۷ و ۳۰ وغیرہ)

”علامہ سیوطی نے تدریب میں نقل کیا کہ ایک شخص نے امام احمد کو ملامت کی کہ آپ سفیان بن عیینہ کو چھوڑ کر امام شافعی کی مجلس میں کیوں جاتے ہیں؟ امام احمد نے کیا اچھا جواب دیا کہ ”خاموش رہو! تم نہیں سمجھتے کہ اگر تمہیں کوئی حدیث اونچی سند سے کسی بڑے محدث کے پاس بیٹھ کر نہ ملی تو وہی حدیث کسی قدر نزول کے ساتھ دوسرے محدث کے یہاں مل جائے گی، اس سے کوئی بڑا نقصان نہیں ہوا، لیکن اگر تم اس جوان (امام شافعی) کی عقل و فہم سے فائدہ نہ اٹھا سکتے تو اس کا تدارک کسی دوسری جگہ سے ہرگز نہ ہو سکے گا۔“¹

ہم کہتے ہیں کہ امام احمد نے فرمایا:

78

”لا ینبغی أن یروی عن أصحاب الرأي وفي رواية عن أصحاب أبي حنيفة“²
یعنی اہل الراي (اصحاب ابی حنیفہ) سے روایت بھی مناسب نہیں۔

اور امام شافعی نے بھی امام احمد بن حنبل کی طرح اہل الراي پر سخت قسم کی تنقید و تخریج کی ہے، جس کی تفصیل آئندہ صفحات پر آئے گی۔ اور سفیان بن عیینہ نے امام صاحب پر سخت تخریج کر رکھی ہے۔ (کما سیأتي) صرف اس مختصر سی بات سے مصنف انوار کی مذکورہ بالا بات کی حقیقت سمجھی جاسکتی ہے۔

اپنی مذکورہ بالا بات کے بعد مصنف انوار نے واقعہ والد قابوس کے ذیلی عنوان کے تحت علقہ کی بابت ایک غلط بات کہی، جس کی حقیقت ہم بیان کر چکے ہیں۔³ پھر مصنف انوار نے عجیب انداز میں امام صاحب اور شرح کا موازنہ کرایا ہے۔⁴ اس کی حقیقت بھی بیان ہو چکی ہے۔⁵

دین و رائے:

اپنی مندرجہ بالا باتوں کے بعد مصنف انوار نے مذکورہ بالا عنوان کے تحت کہا:

”در حقیقت دین و رائے کو جمع کرنا ہی سب سے بڑا فقہاء محدثین کا کمال تھا لیکن اس کمال کے لیے بہت بڑی عقل کی ضرورت ہے۔ ”من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین“ میں اسی رائے و دین کے جمع کرنے کی استعداد و صلاحیت کی طرف اشارہ ہے۔“⁶

ہم نقل کر آئے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل الراي کا یہ امتیازی وصف بتلایا ہے کہ وہ حفظ و ضبط حدیث کی صلاحیت سے محروم اور استعمال رائے و قیاس میں تیز ہوتے ہیں، بنا بریں ان سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دور رہنے کا حکم دیا ہے۔ نیز وہ خود اور دوسرے صحابہ غیر متوقع پذیر امور سے متعلق فرضی مسائل سے اشتغال کو فعل ملعون قرار دیتے جو اہل الراي کا خاص مشغلہ ہے۔⁷

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ سفر شام:

79

اپنی مذکورہ بالا باتوں کے بعد مصنف انوار نے مندرجہ بالا عنوان کے تحت کہا:

- | | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| ① مقدمہ انوار (۱/۴۳) | ② خطیب ترجمہ ابی یوسف و اسد بن عمرو. |
| ③ اللمحات (۱/۳۵۶، ۳۵۷) | ④ مقدمہ انوار (۱/۴۳، ۴۴) |
| ⑤ اللمحات (۱/۴۳۶ تا ۴۴۲) | ⑥ مقدمہ انوار (۱/۴۴) |
| | ⑦ اللمحات (۱/۳۴۹ تا ۳۵۲) |

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سفر شام کے مشہور واقعہ کو یاد کیجئے، شام کے قریب پہنچ کر معلوم ہوا کہ وہاں وبا پھیلی ہوئی ہے، رک جاتے ہیں، آگے قدم نہیں بڑھاتے، اپنے رفقاء صحابہ سے شہر میں داخل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں مشورہ کرتے ہیں، پھر قطعی فیصلہ کرتے ہیں کہ اسی جگہ سے مدینہ طیبہ واپس ہو جائیں، گورنر شام حضرت ابو عبیدہ جلیل القدر صحابی رضی اللہ عنہ تمہیر ہو کر پوچھتے ہیں کہ کیا آپ خدا کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جواب میں فرماتے ہیں کہ ہاں ہم خدا کی ایک تقدیر سے دوسری تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں۔ پھر مثال سے فرمایا کہ اگر ایک زمین خشک اور دوسری سرسبز ہو اور چرواہا اپنے جانور بجائے خشک زمین کے سرسبز زمین میں چرائے تو کیا تم اس کے اس عمل کو خدا کی تقدیر سے بھاگنا کہو گے؟ جس طرح وہ تقدیر سے بھاگنا نہیں ہے یہ بھی نہیں۔ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دینی فراست و فقاہت تھی، جس میں ان کا مرتبہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ جیسے ہزاروں صحابہ سے بڑھا ہوا تھا، ایسے فیصلوں کو کسی ایک حدیث کے خلاف بظاہر سمجھا جاتا یا باور کرایا جاسکتا ہے، مگر درحقیقت ایسے فیصلوں کے پیچھے کتاب و سنت کی دوسری تصریحات و اشارات ہوتے ہیں جن پر ہر ایک کی نظر نہیں جاتی۔ یہ صرف فقیہ کا کام ہے کہ وہ تمام جوانب کو متحضر رکھتا ہے، اور حقائق و معانی سے اس کی نظر کسی وقت نہیں ہٹتی، ایسے ہی مواقع میں جب کبھی امام اعظم کے کسی فیصلہ پر اس زمانہ کے اہل حدیث تنقید کرتے تھے تو ابن المبارک فرمایا کرتے تھے کہ اس جگہ امام ابو حنیفہ کی رائے مت کہو بلکہ حدیث کی تشریح کہو، یعنی جس کو تم امام صاحب کی ذاتی رائے سمجھ کر اعتراض کر رہے ہو، وہ درحقیقت ان کی اپنی رائے نہیں بلکہ حدیث کے معنی، مراد اور شرح یہی ہے۔“⁸⁰

80 ناظرین کرام مصنف انوار سے اس موقع پر صرف ایک بات یہ دریافت کریں کہ غیر واقع شدہ امور اور غیر مسئولہ معاملات سے متعلق فرضی مسائل سے اشتغال کو ملعون و حرام فعل قرار دینے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور جملہ صحابہ حق بجانب ہیں یا نہیں؟ اگر حق بجانب ہیں تو مصنف انوار ہی کے دعویٰ کے مطابق امام صاحب چہل رکنی مجلس تدوین قائم کر کے زندگی بھر لاکھوں غیر واقع شدہ و غیر مسئولہ فرضی مسائل کی تدوین و ترتیب میں مصروف و مشغول رہے ہیں، دریں صورت امام صاحب کا یہ فقہی اشتغال کیا معنی رکھتا ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سفر شام کے مشہور واقعہ کا تعلق واقع شدہ معاملہ سے ہے اور اس سلسلہ میں وارد شدہ احادیث پر تفصیلی بحث کے بجائے ہم اس اجمال پر اکتفاء کر رہے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پوتے حضرت سالم بن عبد اللہ نے بیان کیا: ”أن عمر إنما انصرف بالناس عن حدیث عبد الرحمن بن عوف“⁸¹ یعنی صرف عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث نبوی پر عمل کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ و بائی علاقہ میں داخل ہوئے بغیر لوگوں کے ساتھ واپس آ گئے۔

اس حدیث صحیح سے صاف ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے و قیاس پر نہیں بلکہ حدیث نبوی پر عمل کیا، جس کا حاصل یہ ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سفر شام کے مشہور واقعہ سے ان اہل الرائے و قیاس کی فقہ کی کسی فضیلت کا اشارہ بھی نہیں ملتا، جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کے مطابق احادیث کی روایت و حفظ و ضبط سے عاجز ہونے کے باعث محض قیاس و

رائے پر عمل کرتے اور بزدلی قیاس و رائے مسائل کی ایجاد و اختراع کرتے ہیں، نیز غیر وقوع پذیر امور سے متعلق فرضی مسائل کے حل میں مشغول رہا کرتے ہیں، حالانکہ ایسے مسائل کے ساتھ اشتغال کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ نے حرام قرار دیا ہے۔
طاعون زدہ علاقہ میں لشکر اسلام کو داخل ہونے سے باز رکھ کر واپس لانے کے موقف پر حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ اس وقت تک معترض رہے، جب تک انھیں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث نبوی نہیں معلوم ہوگئی، مگر حدیث معلوم ہونے کے بعد موصوف نے حدیث پر عمل کیا اور اپنے قیاسی اعتراض کو لغو قرار دیا۔

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں رائے و قیاس مردود چیز ہے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے واقعہ سفر شام کے آخر کس پہلو سے فقہ اہل الرائے کی فضیلت ثابت ہوتی ہے کہ اسے بڑے شوق و ذوق کے ساتھ مصنف انوار نے 81 فقہ اہل الرای کی فضیلت ثابت کرنے کی غرض سے نقل کر رکھا ہے؟ مصنف انوار نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں ابن المبارک سے جو یہ نقل کیا ہے کہ وہ رائے ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ کو حدیث کا معنی و تفسیر کہتے تھے تو یہ بات مصنف انوار نے صفحہ (۶۰ و ۹۷) میں بھی موفق و انتصار و کردری سے نقل کی ہے۔ ان کتابوں میں روایت مذکورہ حارثی سے منقول ہے۔¹ اور حارثی کذاب ہے۔ پھر مصنف انوار اپنے اس دعویٰ میں کہاں تک سچے قرار دیے جاسکتے ہیں کہ انوار الباری میں صرف صحیح و معتبر باتیں درج ہیں؟! ابو اسحاق سلیمی اور سماک بن حرب:

مذکورہ بالا باتوں کے بعد مصنف انوار نے اساتذہ امام صاحب کی فہرست میں ابو اسحاق سلیمی کا ذکر کیا، پھر سماک بن حرب کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا:

”حضرت سفیان ثوری نے کہا کہ سماک نے حدیث میں کبھی غلطی نہیں کی الخ“²

مگر تہذیب التہذیب میں حافظ ابن حجر رضی اللہ عنہ نے صراحت کی ہے:

”المعروف عن الثوري أنه ضعفه“³

یعنی معروف بات یہ ہے کہ امام سفیان ثوری نے سماک کو ضعیف کہا ہے۔

نیز سفیان ثوری کی طرح موصوف پر امام جریر، شعبہ، احمد بن حنبل، امام جزرہ اور نسائی وغیرہم نے بھی جرح کی ہے، البتہ موصوف بقول راجح معتبر ہیں مگر مدلس تھے، اس لیے ان کی معنعن روایت مقبول نہ ہوگی۔⁴ لیکن مصنف انوار کا یہ دعویٰ بہر حال غیر معتبر و غلط ہے کہ امام سفیان نے کہا کہ سماک نے حدیث میں کبھی غلطی نہیں کی۔

ہشام بن عروہ:

82 سلیمی و سماک کے ساتھ مصنف انوار نے ہشام بن عروہ کو بھی امام صاحب کے کوئی اساتذہ میں ذکر کیا ہے۔⁵ حالانکہ ہشام موصوف مدنی تھے اور کبھی کبھار ہی کوٹہ آیا کرتے تھے، جیسا کہ کتب تراجم میں موصوف کے بیان کردہ حالات سے یہ بات واضح ہے۔

① ملاحظہ ہو: موفق (۵۱/۲) و کردری وغیرہ۔ ② مقدمہ انوار (۴۴/۱) ③ تہذیب التہذیب (۴/۲۳۴)

④ میزان الاعتدال (۱/۴۲۷) و تقریب التہذیب۔ ⑤ مقدمہ انوار (۴۵/۱)

بصرہ، مکہ معظمہ، مدینۃ الرسول:

اپنی مذکورہ بالا باتوں کے بعد اوپر والے عنوان میں سے ہر لفظ کو مستقل عنوان قائم کر کے مصنف انوار نے طویل تحریر لکھی ہے، جس کا حاصل یہ ہے:

”کوفہ میں تحصیل علم کے بعد امام صاحب نے بصرہ کا رخ کیا اور یہاں کے اساتذہ قتادہ، شعبہ، عبدالکریم، ابو امیہ اور عاصم بن سلیمان احوال سے پڑھا، بصرہ کے بعد امام صاحب نے تکمیل علم کے لیے مکہ معظمہ جا کر شیوخ مکہ عطاء بن ابی رباح وکرمہ سے پڑھا اور مکہ کے بعد مدینہ منورہ جا کر وہاں کے شیوخ سلیمان موئی میمونہ و سالم بن عبداللہ بن عمر سے پڑھا۔“^①

ہم بتلا آئے ہیں کہ مصنف انوار کی مندرجہ بالا بات کا موصوف کے دوسرے بیانات کے مطابق مطلب یہ ہے کہ امام صاحب نے وفات حماد ۱۲۰ھ کے بعد بصرہ، مکہ مکرمہ و مدینہ منورہ کے مذکورہ اساتذہ سے پڑھا جن میں سے اکثر حضرات ۱۲۰ھ سے پہلے فوت ہو چکے تھے۔^② نیز یہ کہ مصنف انوار کے بیان میں تضاد ہے۔^③

قدح قتادہ میں افسانوی روایات:

مصنف انوار کے ہم مزاج اسلاف نے عام اساتذہ امام صاحب کی طرح امام قتادہ پر بھی امام صاحب کی علمی برتری ظاہر کرنے کے لیے حسب عادت بہت ساری افسانوی کہانیاں وضع کی ہیں۔ ان میں اوپر مصنف انوار کی حجت بنائی ہوئی ایک روایت مذکور ہوئی، یہاں بعض کا تذکرہ کیا جا رہا ہے۔

83 ”سودہ نے کہا کہ قتادہ کوفہ آئے، لوگ ان کے پاس جمع ہو گئے ابوحنیفہ بھی آئے، قتادہ نے کہا کہ فقہی مسئلہ پوچھو، امام صاحب نے پوچھا کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کی بابت آپ کا کیا فتویٰ ہے؟ قتادہ نے کہا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے حسب ارشاد چار سال کے بعد وہ دوسری شادی کرے، ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر پہلا شوہر آئے اور کہے کہ اے زانیہ! میری زندگی ہی میں تم نے دوسری شادی کر ڈالی اور دوسرا شوہر کہے کہ اے زانیہ شوہر کے ہوتے ہوئے تو نے مجھ سے شادی کر لی۔ دریں صورت وہ عورت کس کی بیوی قرار پائے گی اور کس کے ساتھ لگان کرے گی؟ قتادہ امام صاحب کے اس سوال سے برہم ہو گئے اور فرمایا کہ میں اب کسی فقہی سوال کا جواب نہ دوں گا۔ قرآنی تفسیر سے متعلق پوچھو، امام صاحب نے عرض کیا کہ توشیحہ بلقیس کو سب سے سلیمان علیہ السلام کے پاس لانے والا کون تھا؟ موصوف نے جواب دیا کہ آصف تھے، امام صاحب نے اعتراض کیا کہ کیا غیر نبی اپنے نبی کے زمانے میں نبی سے زیادہ عالم ہو سکتا ہے؟ امام صاحب کے اس اعتراض پر بھی قتادہ برہم ہو گئے اور بولے کہ علم کلام سے متعلق کوئی بات پوچھو۔ امام صاحب نے کھڑے ہو کر پوچھا کہ آپ ایمان کے بارے میں ”أرجو“ کس دلیل کی بنیاد پر کہتا کرتے ہیں؟ انہوں نے کہا قول ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر کہ ﴿وَالَّذِي أَلْطَمَ أَنْ يُغْفَرَ لِي﴾ امام صاحب نے اعتراض کیا کہ آپ نے اس قول ابراہیم کو کیوں چھوڑ دیا کہ ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ اس پر قتادہ نے خفا ہو کر

③ اللّمحات (۱/۲۹۷، ۲۹۸)

② اللّمحات (۲/۲۶)

① مقدمہ انوار (۱/۴۵، ۴۶)

کہا اب میں کسی بھی سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔^۱

اس روایت کے مطابق امام صاحب نے نہ صرف یہ کہ اپنے جلیل القدر استاذ قتادہ ہی کو اپنے مشکل سوالات اور اعتراض کے ذریعہ لاجواب اور عاجز کر دیا، بلکہ موصوف نے مفقود الخمر آدمی کی بیوی سے متعلق فرمان فاروقی کو بھی اپنے اعتراض کا نشانہ بنایا اور جیسا کہ اس طرح کی روایات وضع کرنے والے عموماً مجہول رواۃ پر مشتمل سند سے روایات بیان کرتے ہیں۔ اس روایت کی سند کا بھی حال یہی ہے کہ اس کے اکثر رواۃ مجہول و مبہم ہیں، ان کی تعین و تعریف ممکن نہیں، سودہ نامی راوی بذات خود مجہول ہے اور اس سے روایت کرنے والے عبداللہ بغدادی کی ولدیت مذکور ہے نہ تعین کی دوسری کسی چیز کا ذکر ہے، اس 84 نام کے پچاسوں رواۃ ہیں جن میں سے بہت سارے لوگ کذاب ہیں۔

اس سے اس روایت کا ناقل محمد بن عبداللہ ازدی معلوم نہیں کون ہے؟ اس سے اس روایت کا ناقل حسین بن حمید ہے، اس نام کے بعض رواۃ کو کتب رجال میں کذاب اور بعض کو مجہول کہا گیا ہے۔^۲ یہی حال اس سے روایت کرنے والے شخص احمد بن محمد بن عمرو کا ہے، یہ بھی متعین نہیں، اس نام کے بعض افراد مثلاً احمد بن محمد بن عمرو بن مصعب ابو بشر مروزی کذاب ہیں۔^۳ الغرض سلسلہ مجہولین کی سند سے یہ کذب و بہ روایت مروی ہے اور اسی معنی کی ایک اور روایت مناقب موفق (۱/۱۰۳) و اخبار ابی حنیفہ اللصیری (ص: ۲۳) وغیرہ میں مروی ہے، جس کی سند میں احمد بن مغلس کذاب ہے، نیز اس کی وضع کردہ سند میں عباس بن بکار ضعیف بھی کذاب ہے۔^۴ اور اس کے بنیادی راوی اسد بن عمرو کو بھی بعض نے کذاب کہا ہے۔^۵

اس کے خلاف یہ روایت بھی ہے کہ طویل مدت تک تحصیل علم کر کے امام صاحب یہ سمجھ کر بصرہ پہنچے کہ میں سوال کا جواب دے سکوں گا، مگر وہ بعض ہی سوالات کے جواب سے عاجز ہو گئے اور دوبارہ تحصیل علم میں مصروف ہو گئے، حتیٰ کہ جس زمانے میں امام صاحب موصوف اپنے مخالفین اور حریفوں کو مناظروں میں لاجواب کر دیا کرتے تھے، اس زمانے میں بھی بعض دیہاتوں، عورتوں اور آدمیوں کے پوچھے ہوئے معمولی قسم کے فقہی مسائل کے جواب سے بالکل عاجز ہو گئے اور حماد کے یہاں فقہ پڑھنے گئے، یہ ساری باتیں مصنف انوار کی معتبر و معتمد علیہ کتب مناقب میں موجود ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

مصنف انوار کے استاذ کوثری نے ایک موقع پر امام صاحب کے استاذ قتادہ کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ صحابی کو بھی مطعون کر ڈالا جس کی تفصیل ذیل میں ہے، حالانکہ مصنف انوار نے مدح حماد میں کہا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے خادم خاص کو دیکھا اور مدح امام صاحب میں کہا کہ امام صاحب نے بھی انھیں دیکھا اور ان سے روایت کی ہے۔ ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ۲۲۷]

85

حضرت انس رضی اللہ عنہ پر کوثری کا طعن:

کوثری نے کہا:

وفي رواية قتادة عن أنس إقرار القاتل، لكن عن قتادة متكلم فيها، وقد انفرد برواية

② لسان الميزان و ميزان الاعتدال.

① موفق (۱/۱۰۲، ۱۰۳) و عام کتب مناقب.

③ ميزان الاعتدال. ④ لسان الميزان (۳/۲۳۷)

⑤ ميزان و لسان.

الرضخ أنس في عهد هرمة، كانفراده برواية شرب الإبل، في رواية قتادة..... وفي رأي أبي حنيفة أن الصحابة مع كونهم عدولاً ليسو بمعصومين، من مثل قلة الضبط الناشئة عن الأمية أو كبر السن... الخ¹

یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے قتادہ نے معنہ کے ساتھ روایت کی ہے کہ پتھر سے مارنے کے سبب قاتل کے اقرار کے مطابق نبی ﷺ نے بطور قصاص قاتل کو سزائے موت دی تھی، مگر قتادہ کی معنعن روایت پر کلام ہے اور اس حدیث کو نقل کرنے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ منفرد بھی ہیں، جو بڑھاپے اور ان پڑھ ہونے کے سبب قلیل الضبط تھے، یعنی سوء حفظ کے شکار ہو گئے تھے۔ (نعوذ باللہ) اسی طرح وہ اونٹ کا پیشاب پینے والی روایت میں بھی منفرد ہیں اور ابو حنیفہ کا اصول یہ ہے کہ صحابہ معصوم نہیں، ان پڑھ یا بوڑھا ہونے کے سبب قلت ضبط کی بناء پر ان سے روایت حدیث میں غلطی ہو سکتی ہے، نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ غیر فقیہ بھی تھے اور غیر فقیہ سبب الحفظ صحابہ کی روایت فقیہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔

حالانکہ یہ حضرت انس رضی اللہ عنہ وہی صحابی ہیں جن کے دیکھ لینے کا پروجیکٹڈہ کر کے مصنف انوار اور کوثری امام ابو حنیفہ کے تابعی ہونے کا ڈھنڈوڑا پیٹتے ہیں، کوثری نے اپنے اس بیان میں امام صاحب کے استاذ قتادہ کی معنعن روایت کو بوجہ تدلیس نیز انس کے مختلط ہونے کے مفروضہ کی بناء پر ساقط الاعتبار قرار دیا ہے اور یہ بات مصنف انوار جیسے لوگوں کو اچھی بھی لگتی ہے، حتیٰ کہ یہی لوگ صحابہ کے ایک گروہ کو شریعت کے خلاف احادیث کا روایت کنندہ بھی کہتے ہیں، مگر ان کو اپنی یہ بات بہت اچھی 86 بھی لگتی ہے لیکن امام ابو حنیفہ اور ان کے ہم مسلک تلامذہ میں سے کسی پر کسی بھی طرح کی تنقید انھیں برداشت نہیں، بلکہ امام صاحب پر کسی قسم کی تنقید کرنے والوں کو مصنف انوار حاسدین و معاندین و متعصبین کے لقب سے یاد کرتے ہیں، حتیٰ کہ اسے چوپایہ جانور سے بھی زیادہ گراہ قرار دیتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بارے میں خلیفہ راشد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بجز ان کا عامل بنانے کا مشورہ دیتے ہوئے کہا: ”ابعثه فإنه لیبیب کاتب“ یعنی یہ پڑھے لکھے اور ذہین آدمی ہیں۔ اس سے کوثری کی بھرپور تکذیب ہوتی ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت امام قتادہ کی جس روایت کو کوثری معنعن کہہ رہے ہیں اور اسی بنیاد پر اسے مردود ٹھہرا رہے ہیں، وہ ”تحدیث“ کی تصریح کے ساتھ بھی صحیح بخاری ”باب إذا أقر بالقتل مرة قتل به“² میں منقول ہے، مگر کوثری کے علم و فضل اور مطالعہ کا حال یہ ہے کہ انھیں تصریح تحدیث والی روایت صحیح بخاری میں نظر ہی نہیں آئی اور یہ متعلق علیہ بات ہے کہ ثقہ مدلس کی وہ روایت جو تصریح تحدیث کے ساتھ منقول ہے، حجت ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ جب صاحب التتکیل نے کوثری کو بتلایا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں بہ تصریح تحدیث بھی یہ روایت مذکور ہے، تو کوثری نے سر تسلیم خم کرنے کے بجائے اپنے عادت معروفہ کے مطابق اس حدیث کے راوی صحابی حضرت انس رضی اللہ عنہ ہی کو مجروح قرار دے دیا۔ (نعوذ باللہ)

① تانیب (ص: ۸۰) طلیعة التتکیل (ص: ۶۵، ۶۶) والتتکیل بما فی تانیب الکوثری من الأباطیل (ج: ۲)

② اصیابہ ترجمۃ انس رضی اللہ عنہ. ① مسند أحمد (۳/۲۶۹)

اس قوم کی بے راہ روی کا یہ حال ہے کہ ردّ حدیث کے لیے ہمہ وقت نئے حربے ایجاد کرتی رہتی ہے، کبھی صحابہ کو خلاف شرع احادیث کا روایت کنندہ کہہ کر ردّ احادیث کیا اور کبھی کسی صحابی کو الہا پڑھ قلیل الضبط وغیرہ کہہ کر ساقط الاعتبار قرار دے دیا، کبھی کسی صحابی کو غیر فقیہ کہا، کبھی کسی حدیث کو خبر واحد کہا، کبھی کسی حدیث کو کتاب اللہ کے خلاف کہا، وغیرہ وغیرہ۔

اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ اسے ہر قیمت پر اپنے تقلیدی مذہب کی حمایت کرنی ہے، خواہ اس کے لیے انصاف اور دیانتداری کو دفن کرنا پڑے، کوثری کا یہ دعویٰ بھی عجیب ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اس روایت کے نقل کرنے میں قتادہ منفرد ہیں، کیونکہ ”رضح“ والی حدیث قتادہ کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ہشام بن زید اور ابو قتادہ نے بھی نقل کیا ہے، یہ دونوں ثقہ و غیر مدلس ہیں۔

87 اور شرب بول والی روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے سعید بن جبیر کے توسط سے بھی بسند صحیح منقول ہے۔^۱ پھر امام قتادہ کا تفرد کسی روایت کے حجت ہونے میں کیونکر مضر ہو سکتا ہے؟ یہ عجیب بات ہے کہ کتاب و سنت کے خلاف قیاس ابی حنیفہ توجت ہو مگر کتاب و سنت کے مطابق صحابہ کی روایت کردہ احادیث حجت نہ ہوں!! (نعوذ باللہ من ذلك)

امام شعبہ کا تذکرہ:

امام ابو حنیفہ کے بصری اساتذہ کے تذکرہ میں امام شعبہ کا ذکر کرتے ہوئے مصنف انوار نے کہا:

”بڑے مرتبہ کے محدث تھے، سفیان ثوری نے انھیں فن حدیث میں امیر المؤمنین مانا ہے، امام شافعی فرمایا کرتے کہ شعبہ نہ ہوتے تو عراق میں حدیث کا رواج نہ ہوتا۔“^۲

ہم کہتے ہیں کہ امام شعبہ فی الواقع امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ہم بتلا چکے ہیں کہ مصنف انوار کی مستدل روایت کے مطابق امام شعبہ نے صراحت فرمائی ہے کہ امام صاحب اپنے استاذ حماد کے حسب بیان اپنی تدقیق کے سبب لوگوں کی تنقیدوں کا نشانہ بنے، ہم آگے چل کر بتلائیں گے کہ امام صاحب کن اہل علم کی تنقیدوں کا نشانہ بنے ہیں، نیز ہم نقل کر آئے ہیں کہ بسند صحیح مروی ہے کہ امام شعبہ امام صاحب پر لعن طعن کرتے تھے۔^۳

مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف منسوب پہلی روایت:

مصنف انوار نے کہا:

”حضرت شعبہ امام صاحب کے ساتھ خاص تعلق رکھتے تھے اور غائبانہ تعریف و توصیف کیا کرتے تھے۔ الخ“^۴

ہم کہتے ہیں کہ مصنف انوار نے روایت مذکورہ کا تذکرہ کئی جگہ کیا ہے۔ ایک جگہ (۷۸/۱) اس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

88 ”یحییٰ بن آدم کہتے ہیں کہ شعبہ کے روبرو جب امام صاحب کا ذکر ہوتا تو ان کی تعریف و توصیف میں بہت اطناب کرتے، حالانکہ وہ ان کے اقران میں سے تھے۔“

نیز (۱۰۰/۱) پر اس روایت کا ذکر اس طرح کیا کہ ”شعبہ ہر سال نیا تحفہ امام صاحب کو بھیجتے۔“

② مقدمہ انوار (۱/۴۵)

① طلیعة التنکیل (ص: ۶۷، ۶۸)

④ مقدمہ انوار (۱/۴۵ و ۱/۷۸ و ۱/۱۰۰)

③ اللمحات (۲/۷۵)

یہ روایت مصنف انوار نے بحوالہ موفق (۲/۳۶) ذکر کردی و انتصار نقل کی ہے اور موفق کے صفحہ مذکور پر یہ روایت جس سند سے منقول ہے اس کا ایک راوی محمد بن مہاجر کو ظاہر کیا گیا ہے، جو کذاب ہے۔^۱ اور اس کذاب سے روایت مذکورہ کا ناقل عباس بن حمزہ غیر معروف ہے اور عباس سے موفق نے یہ روایت بحوالہ حارثی کذاب نقل کی ہے، دراصل اس روایت کا واضع بھی حارثی ہے۔

مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف دوسری منسوب روایت:

مصنف انوار نے کہا:

”امام شعبہ نے کہا کہ جس طرح میں جانتا ہوں کہ آفتاب روشن ہے، اسی طرح یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ علم اور ابوحنیفہ ہم نشین ہیں۔“^۲

مصنف انوار کی یہ بات اوپر گزری ہوئی اس طویل روایت کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں صراحت ہے کہ استاذ ابی حنیفہ حماد کے محسوس کردہ خطرے کے مطابق امام صاحب اپنی تدقیق کے باعث لوگوں کی تنقیدوں کے نشانہ بنے۔ (ان تنقیدوں کی تفصیل آگے آرہی ہے) خود حماد نے امام صاحب کے خلاف حکومت وقت کے یہاں یہ شکایت کی کہ امام صاحب عقیدہ خلق قرآن کے قائل ہیں، نیز انھوں نے حکم دے دیا تھا کہ امام صاحب سے سلام و کلام بند کر دیا جائے، مصنف انوار نے اپنے قول مذکور میں جو بات شعبہ کی طرف منسوب کی ہے وہ شعبہ کی نہیں حماد کی ہے اور وہ بھی امام صاحب کی تدقیق شروع ہونے سے پہلے کی ہے۔

مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف منسوب تیسری روایت پر بحث:

مندرجہ بالا مذکورہ روایت کو نقل کرنے کے بعد مصنف انوار نے کہا:

”یحییٰ بن معین سے کسی نے پوچھا کہ آپ کا امام ابوحنیفہ کے بارے میں کیا خیال ہے؟ تو فرمایا کہ اس قدر کافی ہے کہ شعبہ نے ان کو حدیث و روایت کی اجازت دی اور شعبہ آخر شعبہ ہیں!“^۳

مصنف انوار نے یہ بات جس عقود الجمان کے حوالہ سے لکھی ہے، اس میں یہ بات ابو یعقوب یوسف بن احمد کی المعروف بابن الدخیل سے باریں الفاظ منقول ہے:

”سئل ابن معین عن أبي حنيفة فقال: ثقة، ما سمعت أحداً ضعفه، هذا شعبة يكذب إليه، ويأمره أن يحدث، وشعبة شعبة!“^۴

یعنی امام صاحب کے بارے میں پوچھنے پر ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے نہیں سنا، شعبہ انھیں بذریعہ خط حکم دیتے تھے کہ وہ احادیث کی روایت کیا کریں۔

① خلیب (۳/۳۰۳) و لسان المیزان (۵/۳۹۶، ۳۹۷) و میزان الاعتدال (۳/۱۴۰)

② مقدمہ انوار (۱/۴۵) ③ مقدمہ انوار (۱/۴۵)، بحوالہ عقود الجمان

④ عقود الجمان (ص: ۲۰۲)

یہ روایت حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے الانتقاء (ص: ۱۲۷) میں بھی نقل کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابن معین نے امام صاحب کی توثیق کر کے یہ بھی فرمایا کہ ”میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا ہے اور یہ کہ شعبہ موصوف کو خط لکھ کر روایت حدیث کا حکم دیتے تھے۔“

یہ روایت حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے ابن الدخیل سے نقل کی ہے۔^۱ جس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابن معین نے بذات خود امام صاحب کی توثیق کی اور بتلایا کہ میں نے کسی کو بھی تخریج امام صاحب کرتے نہیں سنا، بلکہ امام شعبہ انھیں بذریعہ خط روایت حدیث کا حکم دیتے تھے، جس کا مقتضی ہے کہ امام شعبہ امام صاحب کو ثقہ سمجھتے تھے، مصنف انوار نے اس روایت کے بعض الفاظ صفحہ (۱/۲۵) پر اور بعض دوسرے الفاظ صفحہ (۱/۶۳) پر نقل کیے ہیں، مگر ہم کہتے ہیں:

90 اولاً: جس ابن الدخیل سے روایت مذکورہ منقول ہے اس کی بابت مصنف انوار کے مدوح مولانا ابو الوفاء افغانی معترف ہیں:

”ومن الأسف أني لم أجد ترجمته في كتب الرجال ولا في الطبقات.“^۲

یعنی مجھے انسوس ہے کہ موصوف ابن الدخیل کا تعارف کتب رجال و طبقات میں نہیں مل سکا۔

یعنی افغانی کو اعتراف ہے کہ ابن الدخیل مجہول ہے، البتہ ”عقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ میں موصوف ابن الدخیل کا مختصر سا تذکرہ ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص ۳۸۸ھ میں فوت ہوا، مگر اس کی توثیق و تخریج سے متعلق کوئی بات مذکور نہیں ہے، حاصل یہ کہ موصوف غیر موثق ہے، اس لیے روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے۔

ثانیاً: امام ابن معین کی طرف منسوب یہ روایت مصنف انوار کی اس متادل روایت کے بالکل خلاف ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ امام صاحب اپنی تدقیق کے سبب اپنے استاذ حماد کی زندگی ہی میں یعنی ۱۲۰ھ سے پہلے لوگوں کی تنقیدوں کا نشانہ بن گئے تھے، نیز ابن معین کی طرف منسوب روایت مصنف انوار کی ان متادل روایات کے مضمون کے بالکل خلاف ہے جن میں ظاہر کیا گیا ہے کہ حسد و عناد کے سبب امام سفیان ثوری، شریک، ابن ابی لیلیٰ اور دوسرے بہت سے اہل علم امام صاحب پر کلام کرتے تھے، ان کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ثالثاً: وفات شعبہ کے وقت امام ابن معین ڈیڑھ دو سال کے بچے تھے، ان کا لقاء و سماع شعبہ سے نہیں ہے، انھیں جس راوی کے ذریعہ یہ بات معلوم ہوئی کہ امام شعبہ امام صاحب کو روایت حدیث کا حکم دیتے تھے، اس کا نام و نشان تک نہیں معلوم ہو سکا، یعنی شعبہ و ابن معین کے درمیان اس روایت کی سند منقطع ہے، لہذا یہ روایت اس لحاظ سے بھی ساقط الاعتبار ہے، وفات شعبہ کے وقت امام ابن معین اگرچہ ڈیڑھ دو سال کے بچے تھے، مگر وفات امام صاحب کے وقت پیدا ہی نہیں ہوئے تھے۔

رابعاً: ابن الدخیل نے بسند متصل امام یحییٰ بن سعید کا یہ قول نقل کیا ہے:

”سمعت شعبه يقول: كف من تراب خير من أبي حنيفة.“^۳

یعنی میں نے امام شعبہ کو یہ فرماتے سنا کہ مٹھی بھر مٹی بھی امام صاحب سے افضل ہے۔

یہ روایت ابن معین کی طرف منسوب زیر بحث روایت کے معارض ہے، اسے کیا کہا جائے؟ نیز یحییٰ بن سعید والی یہ روایت دوسری روایات صحیحہ کے مطابق بھی ہے۔ (کما سیأتی) ہم بیان کر آئے ہیں کہ بسند صحیح منقول ہے کہ شعبہ امام صاحب پر لعن طعن کرتے تھے۔ روایات صحیحہ کے معارض جو منقطع السند روایت ابن معین کی طرف منسوب ہے، وہ خود ابن معین سے ثابت شدہ اقوال جرح کے خلاف ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

خامساً: مصنف انوار کی اس متدل روایت کا مفاد اگرچہ یہ ہے کہ امام شعبہ نے امام صاحب کو روایت حدیث کا حکم دیا تھا، مگر مصنف انوار نے کہا:

”آپ نے (ابو حنیفہ نے) روایت حدیث کا کام تو رعباً بوجہ اشتغال فقہ نہیں کیا۔“^①

اسی مفہوم کی بات مصنف انوار کے استاذ کوثری نے بھی کہی ہے۔^② شاہ ولی اللہ نے کہا کہ امام صاحب سے سلسلہ روایت حدیث جاری نہیں ہوا۔^③ اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب نے حکم شعبہ کی تعمیل نہیں کی۔

مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف منسوب چوتھی روایت:

مصنف انوار نے کہا:

”جب انہیں یعنی شعبہ کو امام صاحب کی وفات کی خبر ہوئی تو ان اللہ پڑھا اور کہا آج کوفہ کا چراغ علم گل ہو گیا اور اب اہل کوفہ کو قیامت تک اس کی نظیر نہ مل سکے گی۔“^④

مگر اس روایت کی سند کے رواۃ بھی غیر معروف ہیں، اسے ابن الدخیل جیسے غیر موثق اور موثق وغیرہ نے مجہول رواۃ کی سند سے نقل کیا ہے۔^⑤ دریں صورت مصنف انوار کا یہ دعویٰ کیا معنی رکھتا ہے کہ انوار الباری میں صرف معتبر صحیح باتیں منقول ہیں؟ یہ منقول ہو چکا ہے کہ امام صاحب کی خبر موت سن کر امام اوزاعی، ثوری اور دوسرے اہل علم نے امام صاحب پر سخت تنقید کی تھی۔

92

امام اوزاعی اور امام ابو حنیفہ:

تذکرہ شعبہ کے بعد مصنف انوار نے امام صاحب کے بعض دیگر اساتذہ عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، سلیمان وسالم کا ذکر کرتے ہوئے امام اوزاعی کا تذکرہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا ہے:

”ملک شام کے مشہور و معروف امام حدیث و فقہ اوزاعی سے بھی امام صاحب مکہ معظمہ میں ملے اور دونوں میں علمی مذاکرات جاری رہے۔ حضرت ابن المبارک کا بیان ہے کہ میں امام اوزاعی کی خدمت میں شام حاضر ہوا تو انہوں نے دریافت کیا کہ کوفہ میں ابو حنیفہ کون ہے؟ جو دین میں نئی نئی بات نکالتا ہے، اس پر میں خاموش رہا اور امام اوزاعی کو امام صاحب کے خاص خاص مشکل مسائل سناتا رہا، وہ جب پوچھتے کہ یہ کس کی تحقیق ہے تو کہتا کہ عراق کے ایک عالم کی، وہ کہتے کہ وہ بڑے فقیہ معلوم ہوتے ہیں، ایک روز کچھ لکھے اجزاء لے گیا، جن میں امام صاحب کے ملفوظات قیمتی تھے اور سرنامہ پر ہی نعمان بن ثابت تحریر تھا، غور سے پڑھا پھر پوچھا یہ نعمان کون ہیں؟

① مقدمہ انوار (۱/۵۹) ② تعلیق الکوثری علی مناقب ابی حنیفہ للذہبی (ص: ۲۹) ③ مقدمہ مصفی

④ مقدمہ انوار (۱/۶۹ و ۷۳ و ۱۰۰) ⑤ الانتقاء (ص: ۱۲۶ وغیرہ)

میں نے کہا عراق کے ایک شیخ، فرمایا کہ یہ بڑے پایہ کے شیخ ہیں، میں نے کہا یہ وہی ابو حنیفہ ہیں جن کو آپ مبتدع بتلاتے ہیں، امام اوزاعی کو اپنی غلطی پر افسوس ہوا اور جب حج کے لیے گئے تو امام صاحب سے ملاقات ہوئی اور انھیں مسائل مہمہ کا ذکر آیا اور امام صاحب نے اس خوبی سے تقریر فرمائی کہ امام اوزاعی حیران رہ گئے اور امام صاحب کے جانے کے بعد مجھ سے کہا اس شخص کے کمال نے اس کو لوگوں کی نظر میں محسوس بنا دیا ہے، بے شبہ میری بدگمانی غلط تھی، جس کا مجھے افسوس ہے۔ ارج^۱

مصنف انوار نے اپنی مذکورہ بالا بات مقدمہ انوار الباری (ج: ۱، ص: ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۱۶) میں کسی نہ کسی انداز میں دہرائی ہے، مگر موصوف کا یہ بیان جس روایت کی بنیاد پر قائم ہے، اس کی سند کے مسلسل چار رواۃ (۱) ابو عثمان حمدون بن ابی الطوسی، (۲) فضل بن عبد الجبار، (۳) احمد بن بسطام اور (۴) احمد بن محمد بن عصمہ خراسانی مجہول ہیں، اس مجہول سند کے ساتھ یہ روایت تاریخ خطیب (۱۳ / ۳۳۸) اور موفق وغیرہ میں مروی ہے۔ مصنف انوار اپنے اس بیان کے پہلے (ص: ۱۰) لکھ آئے ہیں کہ امام صاحب پر تنقیدیں کرنے کے سبب اوزاعی و ثوری کے مذاہب مٹ گئے، دریں صورت مصنف انوار کا کون سا بیان صحیح مانا جائے؟ کیا چار چار مجہول رواۃ پر مشتمل روایت کو معتبر کہہ کر نقل کرنے والے دیانت دار کہے جاسکتے ہیں؟ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ مذکورہ بالا مکذوبہ روایت کے خلاف وفات امام صاحب کے موقعہ پر امام اوزاعی و ثوری نے امام صاحب پر سخت تنقید کی تھی۔

امام صاحب اور اوزاعی کے مابین ایک افسانوی مناظرہ:

مصنف انوار کی تصنیف ابی حنیفہ قراردی ہوئی جامع المسانید وغیرہ میں ہے:

”امام سفیان بن عیینہ نے کہا کہ مکہ مکرمہ کے دارالحناطین میں امام اوزاعی اور امام ابو حنیفہ اکٹھے ہوئے، امام اوزاعی نے امام صاحب سے کہا کہ آپ لوگ نماز میں بوقت رکوع رفع الیدین کیوں نہیں کرتے؟ امام صاحب نے کہا کہ اس سلسلے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ امام اوزاعی نے اس سلسلے میں ابن عمر سے مروی مشہور حدیث بیان کی، امام صاحب نے اس کی تردید میں ابن مسعود سے مروی روایت بیان کی، امام اوزاعی نے کہا کہ میں نے اپنی متدل حدیث آپ کے سامنے زہری عن سالم عن ابن عمر کی سند سے بیان کی اور اس کے مقابلہ میں آپ حماد عن ابراہیم عن علقمہ والا سود عن ابن مسعود کی سند سے مروی روایت کیوں پیش کرتے ہیں؟ یعنی آپ کی متدل حدیث ہماری متدل حدیث کے بالمقابل باعتبار سند کمتر ہے، امام صاحب نے فرمایا کمتر کیوں ہے جبکہ حماد زہری سے افتقہ ہیں اور ابراہیم سالم سے افتقہ ہیں اور علقمہ فقہ میں ابن عمر سے کم نہیں، صرف صحابی ہونے کی فضیلت ابن عمر کو حاصل ہے اور اسود کو بھی بہت بڑی فضیلت حاصل ہے اور ابن مسعود تو ابن مسعود ہیں، جنہیں بچپن سے صحبت نبوی حاصل رہی اور فقہ و قراءت میں بھی انھیں فضیلت حاصل ہے، اس پر امام اوزاعی لاجواب ہو کر خاموش ہو گئے۔“^۲

94

① مقدمہ انوار (۱/۴۶) ② جامع مسانید ابی حنیفہ (۱/۳۵۲، ۳۵۳) و موفق (۱/۱۳۱، ۱۳۲) و عام کتب مناقب.

اولاً: سند کے اعتبار سے یہ داستان مناظرہ مکذوبہ ہے اور اس کی ایجاد وفات امام صاحب کے عرصہ بعد چوتھی صدی میں بذریعہ ابو محمد حارثی کذاب ہوئی ہے، اس جھوٹی داستان کے لیے حارثی نے جو سند وضع کی اس میں اپنا استاذ محمد بن ابراہیم بن زیاد رازی طلیسی (متوفی ۳۱۳ھ) کو ظاہر کیا، حالانکہ طلیسی مذکور بھی حارثی ہی کی طرح کذاب و دضاع ہے۔^① طلیسی کا استاذ سلیمان بن داود شاذکونی منقری (متوفی ۲۳۶ھ) کو ظاہر کیا گیا ہے، یہ بھی کذاب ہے۔^② سلسلہ کذابین والی سند سے مروی مکذوبہ روایت بھی جن کے یہاں مقبول و معتبر ہو، ان کی امانت داری قابل داد ہے!!

ثانیاً: صحیح سند سے مروی ہے کہ رفع الیدین کے مسئلہ پر گفتگو کے دوران امام صاحب کو امام صاحب کے ایک شاگرد امام ابن المبارک نے خاموش و لا جواب کر دیا تھا اور اس موقع پر امام صاحب کے دوسرے شاگرد امام وکیع نے فرمایا تھا:

”رحم اللہ ابن المبارک کان حاضر الجواب فتحیر الآخر۔“^③

یعنی ابن المبارک کی حاضر جوابی سے امام صاحب حیران ہو کر لا جواب ہو گئے۔

مصنف انوار نے امام اوزاعی کو امام صاحب کا جلیل القدر استاذ بتلایا ہے، جب امام صاحب اپنے شاگرد کے سامنے اس مناظرہ میں لا جواب ہو گئے تو اپنے جلیل القدر استاذ اوزاعی کے سامنے کیا چل سکتے تھے، جن کا ارشاد ہے کہ ”علمائے حجاز و بصرہ و شام اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ بوقت رکوع رفع الیدین کرتے تھے۔“^④

95 اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام اوزاعی کے نزدیک رفع الیدین سے متعلق حدیث متواتر ہے، دریں صورت امام اوزاعی اس معاملہ میں امام صاحب کے بالمقابل کیونکر لا جواب ہو سکتے تھے؟

ثالثاً: امام صاحب کا ارشاد ہے کہ ”عامۃ ما أحدثکم به خطأ“ میری بیان کردہ تمام باتیں، خواہ حدیث ہو یا فقہی، سب غلط ہیں۔ اس اعتبار سے امام اوزاعی کے بالمقابل امام صاحب کی پیش کردہ حدیث و دلیل تو خیر ساقط الاعتبار ہے، نیز یہ بیان ہو چکا ہے کہ اختلاط و آسیب کے سبب حماد ساقط الاعتبار ہو گئے تھے، بنا بریں اختلاط سے پہلے ان سے روایت کرنے والے صرف تین حضرات امام سفیان ثوری، شعبہ، ہشام دستوائی کی روایت معتبر ہے۔

دریں صورت مناظرہ کے وقت حماد سے مروی روایت کو بطور دلیل پیش کرنا خلاف فقہت تھا، کیونکہ حریف صرف ایک جملہ میں امام صاحب کو اسی طرح خاموش و لا جواب کر سکتا تھا، جس طرح ابن المبارک نے کیا تھا، یعنی امام اوزاعی کی طرف سے یہ بات پیش کیے جانے کا خطرہ تھا کہ حماد سے آپ کی بیان کردہ حدیث ساقط الاعتبار ہے، پھر اسے کیوں پیش کرتے ہیں؟ اس کا کوئی جواب امام صاحب کے پاس نہیں تھا۔ کیا اس طرح کی بات پیش کر کے امام صاحب اپنے لیے یہ خطرہ مول لے سکتے تھے کہ حماد کے بارے میں اتنے لمبے چوڑے دعویٰ کے ساتھ حماد کو بطور حجت یہ کہہ کر پیش کریں کہ وہ زہری سے افقہ ہیں؟ بھلا مصنف انوار ہی کی مستدل روایت کے مطابق جو حماد امام صاحب سے چالیس ہزار روپیہ لے کر مسلک فحیحی کو چھوڑ کر مرجی مذہب کے سرپرست بن جائیں، وہ زہری سے افقہ کیسے ہو گئے؟

① لسان المیزان (۲۲/۵)

② لسان المیزان (۳/۸۴ تا ۸۸)

③ جزء رفع الیدین للبخاری (ص: ۱۱) و بمعناہ فی الخطیب (۱۳/۳۸۹)

④ فقہ الإمام الأوزاعی (۱/۱۶۶) بحوالہ الاستذکار لابن عبد البر (۲/۱۲۶) و فتح الباری (۲/۱۴۹)

پھر جس امام نغنی کے مسلک کو حماد نے مصنف انوار کی مستدل روایت کے مطابق چالیس ہزار روپیوں کو لے کر ترک کرنے کے سبب تلامذہ نغنی اور دوسرے اہل علم کی تنقیدوں اور عتاب کے شکار ہوئے، اس امام نغنی سے نقل کردہ روایت کو امام صاحب نے اتنی لمبی چوڑی تمہید کے ساتھ کیونکر پیش کر دیا؟ آخر امام صاحب جب امام نغنی کو اتنا بڑا فقیہ سمجھتے تھے تو ان کے مذہب سے اپنے استاذ حماد کو ہٹانے کے لیے انھوں نے مصنف انوار کی مستدل روایت کے مطابق چالیس ہزار روپے کیوں دیے؟ اس صورت میں دونوں کو افتدہ قرار دینا جبکہ ایک کے مذہب سے دوسرے کو ہٹانے کے لیے امام صاحب نے چالیس ہزار روپے دیے کیونکر درست ہے؟

96 وابعاً: اس داستان مناظرہ میں ظاہر کیا گیا ہے کہ ترک رفع الیدین کے سلسلے میں ابن مسعود سے مروی روایت مرفوع ہے، حالانکہ اس روایت کا مرفوع ہونا کسی طرح بھی ثابت نہیں، صرف ابن مسعود پر موقوف ہے، دریں صورت یہ ممکن نہ تھا کہ امام اوزاعی امام صاحب کی پیش کردہ بات پر خاموش ہو جاتے اور یہ نہ فرماتے کہ مرفوعاً یہ روایت ساقط ہے۔ (وللتفصیل موضع آخر)

خامساً: اس داستان کا ناقل امام سفیان بن عیینہ کو ظاہر کیا گیا ہے اور وہ امام اوزاعی و ثوری و حمیدی وغیرہم کی طرح امام صاحب کو ساقط الاعتبار سمجھتے تھے۔ (کما سیأتی) دریں صورت یہ ممکن نہیں کہ وہ اس داستان مناظرہ پر یہ تبصرہ نہ فرماتے کہ امام صاحب کی پیش کردہ دلیل بے کار تھی، ہمارے خیال سے اس جگہ اس داستان مناظرہ کی تکذیب کے لیے صرف اتنی بات کافی ہوگی ورنہ بات بہت طویل ہو سکتی ہے۔

اس جگہ اساتذہ امام صاحب کے تذکرہ میں مصنف انوار نے کسی صحابی کا ذکر نہیں کیا، مگر آگے چل کر کئی صحابہ کو مصنف انوار موصوف نے امام صاحب کے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔¹ اور نہایت واضح الفاظ میں کہا:

”امام صاحب کے اساتذہ میں صحابہ کے بعد اعلیٰ درجہ کے اہل علم و فضل تابعین تھے۔“²

حالانکہ مصنف انوار کے ممدوح صاحب عقود الجمان نے کہا کہ جس روایت میں بھی کسی صحابی سے امام صاحب کا سماع حدیث مذکور ہے، اس میں کوئی نہ کوئی کذاب اور دوسری عطل موجود ہیں، صرف یہی نہیں بلکہ صاحب عقود الجمان نے کہا:

”علم حدیث سے معمولی ترین لگاؤ رکھنے والا بھی میری اس بات سے اختلاف نہیں کر سکتا۔“³

اس آئینہ میں مصنف انوار اپنا اور اپنے ہم مزاج لوگوں کا چہرہ دیکھیں!!

امام صاحب کے دیگر شیوخ:

تذکرہ اوزاعی کے بعد مصنف انوار فرماتے ہیں:

97 ”یہاں چند شیوخ کے اسمائے گرامی ہم نے ذکر کیے ہیں ورنہ امام صاحب کے شیوخ حدیث کثیر تھے، امام ابو حفص کبیر تلذذ امام محمد و شیخ امام بخاری نے تو دعویٰ کیا ہے کہ امام صاحب نے کم سے کم چار ہزار اشخاص سے احادیث روایت کی ہیں، صرف شیخ حماد ہی سے دو ہزار حدیث کی روایت منقول ہے۔ الخ“⁴

1 مقدمہ انوار (۱/ ۵۰ و ۵۲)

2 مقدمہ انوار (۱/ ۵۱)

3 عقود الجمان (ص: ۶۲، ۶۳)

4 مقدمہ انوار (۱/ ۴۷)

مصنف انوار نے مندرجہ بالا بات مختلف الفاظ و انداز میں کئی جگہ دہرائی ہے۔^① اس سلسلے میں سب سے پہلی گزارش یہ ہے کہ مذکورہ بالا یہ بات کس دلیل معتبر پر قائم ہے جس کے سبب اسے ان لوگوں کا پروپیگنڈہ نہیں کہا جاسکتا جو بقول مصنف انوار سفید کوسیاہ اور سیاہ کوسفید ثابت کر دکھانے کے لیے جھوٹ کو کارخیر سمجھ کر پھیلاتے ہیں؟

امام صاحب کے چار ہزار اساتذہ سے متعلق روایت پر بحث:

اس سلسلے میں ہماری دوسری گزارش یہ ہے کہ مصنف انوار نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں کہہ رکھا ہے کہ ابو حفص کبیر کا یہ دعویٰ ہے کہ امام صاحب نے چار ہزار اساتذہ سے احادیث روایت کی ہیں اور دوسری جگہ مصنف انوار نے یہ فرمایا ہے:

”مناقب موفق (۱/ ۳۸) میں امام ابو عبد اللہ بن ابی حفص کبیر سے امام صاحب کے چار ہزار اساتذہ حدیث کا ذکر نقل کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ امام صاحب کے ادنیٰ فضائل میں سے ہے۔“^②

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ مصنف انوار کے مندرجہ بالا دونوں بیانات میں سے ایک میں دعویٰ مذکورہ کو امام ابو حفص کبیر کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور دوسرے میں ان کے صاحبزادے ابو عبد اللہ کی طرف۔ ہر صاحب نظر کو معلوم ہے کہ ہر دعویٰ صحیح نہیں ہوتا اور یہ بھی معلوم ہے کہ مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج اسلاف نے مناقب ابی حنیفہ کی داستانیں جن حضرات کی طرف منسوب کر رکھی ہیں، وہ عموماً مکذوب طور پر ان کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ دریں صورت پہلے یہی بات تحقیق طلب ہے کہ ان دونوں حضرات میں سے ہر ایک کی طرف یا کسی ایک کی طرف اس بات کی نسبت صحیح ہے یا نہیں؟⁹⁸

حقیقت یہ ہے کہ کسی کی طرف بھی یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔ واضح رہے کہ امام ابو عبد اللہ کی ایک دوسری کنیت بالکل اپنے باپ کی کنیت پر مشہور ہے، یعنی ابو حفص مگر باپ اور بیٹے کے درمیان فرق یہ ہے کہ باپ کو ابو حفص کبیر کہا جاتا ہے اور بیٹے کو ابو حفص صغیر کہا جاتا ہے، ابو حفص کبیر کا نام احمد بن حفص بن زبرقان (متوفی ۲۱۷ھ) اور ان کے بیٹے ابو حفص صغیر کا نام محمد بن احمد بن حفص (متوفی ۲۶۳ھ) ہے۔^③ ابو حفص محمد بن احمد صغیر کا تعارف جواہر المضیۃ میں نظر نہیں آتا ان کی کنیت اور تعارف کے بغیر مختصر سا ذکر جواہر المضیۃ (۲/ ۱۰) پر یہ ہے کہ موصوف فقیہ بخارا تھے اور باب الکنی میں ابو عبد اللہ کے تحت کہا کہ یہ اپنے باپ ابو حفص کبیر کے شاگرد اور ابو بکر بن ابی عبد اللہ کے والد اور کتاب ”الرد علی اهل الاہواء“ کے مصنف ہیں۔^④ البتہ ابو حفص کبیر کی بابت قدرے تفصیلی تعارف ہے اور یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے امام بخاری کو بخارا سے نکلوایا تھا، کیونکہ نااہل ہونے کے باوجود امام بخاری فتویٰ دیتے تھے، حتیٰ کہ جانور کے دودھ میں بھی حرمت رضاعت کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔^⑤ صاحب فوائد البھیہ نے حنفی ہونے کے باوجود اس حکایت کو مستبعد قرار دیا ہے اور شان امام بخاری کے خلاف بھی، مصنف انوار نے جس موفق (۱/ ۳۸) کے حوالہ سے روایت مذکورہ نقل کی ہے، اس کے مقام مذکور پر اس روایت کی سند اس طرح دی ہوئی ہے:

”وأخبرني الإمام الأصيل أبو حفص عمر بن الإمام الأجل إمام الأئمة بكر بن محمد بن

① ملاحظہ ہو: مقدمہ انوار (۱/ ۲۵ و ۵۰ و ۵۱ و ۵۴ و ۶۵ و ۶۹ و ۷۰ وغیرہ) ② مقدمہ انوار (۱/ ۶۹ و ۷۰)

③ جواہر المضیۃ (۲/ ۲۵۷) ④ جواہر المضیۃ (۱/ ۱۶۷) ⑤ فوائد البھیہ (ص: ۱۴)

علي بن الفضل الزرنجری فيما كتب إلي من بخارا أخبرنا والدي قال: حكى عن أبي عبد الله بن أبي حفص الكبير.... الخ“

یعنی یہ روایت میرے پاس امام اسمیل ابو حفص عمر نے لکھ کر بھیجی تھی کہ انھیں ان کے والد بکر نے اور بکر کو بکر کے والد محمد بن علی نے خبر دی کہ ابو عبد اللہ ابو حفص صغیر سے یہ حکایت منقول ہے۔

امام اسمیل ابو حفص عمر سے اس روایت کا ناقل موفق بذات خود معتزلی و شیعی اور احادیث موضوعہ کو احادیث نبویہ کہہ کر پیش کرنے والا ہے۔ اس کے استاذ ابو حفص عمر (مولود ۳۹۴ھ و متوفی ۵۸۴ھ) کا ترجمہ جواهر المضیة (۱/ ۳۸۸) میں ہے، مگر کسی سے ان کی توثیق منقول نہیں ہے اور انھوں نے روایت مذکورہ اپنے باپ بکر بن محمد بن علی (مولود ۴۲۷ھ و متوفی ۵۱۲ھ) سے نقل کی ہے، موصوف کا ترجمہ جواهر المضیة (۱/ ۱۷۲، ۱۷۳) و فوائد البہیہ (ص: ۵۶) میں ہے، توثیق ان کی بھی نہیں کی گئی ہے، انھوں نے روایت مذکورہ ابو عبد اللہ ابو حفص صغیر سے نقل کی، مگر ان کے اور ابو حفص صغیر کے مابین ایک طویل زمانہ حائل ہے، بکر زرنجری وفات ابی حفص صغیر کے عرصہ بعد پیدا ہوا، مگر انھوں نے اپنی ذات سے لے کر ابو حفص صغیر تک پہنچنے والی سند کو بیان نہیں کیا۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ بکر نے روایت مذکورہ کو بلا سند بیان کیا ہے اور ”حکى عن أبي عبد الله“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور کسی بھی صاحب علم پر یہ بات مخفی نہیں رہ سکتی کہ اس طرح منقول حکایت کی نسبت ابو حفص صغیر کی طرف صحیح نہیں مانی جاسکتی۔ دوسروں کو بے سند باتیں لکھنے پر مطعون کرنے والے مصنف انوار کی یہ خالص علمی و دینی و تحقیقی خدمت قابل داد ہے کہ ایسی حکایت کو صحیح و معتبر کہہ کر نقل کر لیا اور صرف یہی نہیں بلکہ کبھی اس کو ابو حفص کبیر کی طرف منسوب کیا اور کبھی ان کے صاحبزادے ابو حفص صغیر کی طرف، اس حکایت میں ابو حفص کو اصحاب شافعی کے ائمہ حدیث کا امام کہا گیا ہے۔

مصنف انوار دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”امام صاحب نے حسب تصریح مورخین چار ہزار ائمہ حدیث سے احادیث کا ذخیرہ جمع کیا۔“^۱

ناظرین کرام دیکھیں کہ ابو حفص کی طرف منسوب ایک روایت کو، جس کا ناقل صرف ایک شخص ہے، مصنف انوار نے ”تصریح مورخین“ قرار دیا ہے۔ ایک جگہ مصنف انوار نے اس حکایت کو ابو حفص کبیر کا دعویٰ قرار دیا، دوسری جگہ ابو حفص صغیر کا دعویٰ قرار دیا، تیسری جگہ ”تصریح محدثین“ بتلایا، حالانکہ ابو حفص صغیر یا کبیر یا مورخین سے اس کذبہ حکایت کا کوئی واسطہ نہیں، مگر موصوف ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

”حافظ ابن حجر کی شافعی نے الخیرات الحسان میں لکھا کہ امام صاحب نے چار ہزار اساتذہ سے حدیث حاصل کی۔“^۲

ہم کہتے ہیں کہ الخیرات الحسان (ص: ۱۸) میں یوں مرقوم ہے:

100

”امام صاحب کے اساتذہ اتنے زیادہ ہیں جن کے ذکر کی اس مختصر کتاب میں گنجائش نہیں، ان اساتذہ میں سے چار ہزار شیوخ کا ذکر ابو حفص کبیر نے کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ امام صاحب کے اساتذہ میں سے صرف تابعین کی

تعداد چار ہزار ہے اور غیر تابعین کی تعداد کو پوچھنا ہی کیا ہے؟“

معلوم نہیں کیوں مصنف انوار نے خیرات الحسان کی پوری بات نہیں نقل کی؟ جس میں صراحت ہے کہ امام صاحب کے چار ہزار اساتذہ صرف تابعین سے تھے اور صحابہ و اتباع تابعین کی تعداد کا پوچھنا ہی کیا؟ جامع مسانید ابی حنیفہ میں کہا:

”عن الإمام سيف الأئمة السائلي أنه قال اشتهر واستفاض أن أبا حنيفة تلمذ عند أربعة آلاف من شيوخ أئمة التابعين، وتفقه عند أربعة آلاف... الخ.“¹

یعنی سیف ائمہ سے مروی ہے کہ یہ بات مشہور و معروف ہے کہ امام صاحب چار ہزار تابعین کے شاگرد ہیں اور انھوں نے چار ہزار اساتذہ سے فقہ کو حاصل کیا ہے۔

اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ چار ہزار تابعین کے علاوہ دوسرے چار ہزار اساتذہ سے امام صاحب نے فقہ پڑھی، نہ جانے کیوں مصنف انوار نے خیرات الحسان و جامع مسانید خوارزمی میں مندرج مذکورہ بالا باتیں تحریر نہیں کیں؟ بلکہ موصوف نے صرف یہ کہنے پر اکتفاء کیا کہ ”آپ نے یعنی امام صاحب نے تین سو تابعین سے علم حاصل کیا۔“² امام صاحب کے ساتھ مصنف انوار کی بے وفائی کی انتہا ہوگئی کہ کتب مذکورہ میں امام صاحب کے اساتذہ تابعین کی تعداد چار ہزار بتلائی گئی، مگر موصوف نے اس بات کو چھوڑ کر یہ لکھ دیا کہ ”امام صاحب نے صرف تین سو تابعین سے علم حاصل کیا۔“ امام صاحب کے ساتھ مصنف انوار کی بے وفائی کی بھی انتہا ہے کہ امام صاحب کی فضیلت میں وارد شدہ اتنی قیمتی چیز کو موصوف نے نظر انداز کر دیا۔ عجیب تر معاملہ یہ ہے کہ عقود الجمان میں جامع مسانید خوارزمی کے حوالے سے امام صاحب کے چار ہزار اساتذہ والی بات کے بارے میں لکھا ہوا ہے کہ یہ روایت محمد بن علی زرنجری نے ابو حفص کبیر سے نقل کی ہے۔³ اور الخیرات الحسان چونکہ اسی عقود الجمان کی تخصیص ہے، اس لیے اس میں بھی یہی بات مرقوم ہے اور باوجودیکہ مصنف انوار مدعی تحقیق و اعتدال ہیں، عقود الجمان و خیرات الحسان کے اصل ماخذ کی طرف رجوع کیے بغیر اور اصل حقیقت کا پتہ لگائے بغیر یہ مکذوبہ بات لکھ ماری،¹⁰¹ حالانکہ عقود الجمان و خیرات الحسان میں مندرج کسی بھی روایت کے صحیح و معتبر ہونے کی معرفت کے لیے ان کے اصل مراجع کی طرف رجوع کرنا لازمی چیز ہے، مگر مصنف انوار کی دیانت داری کی انتہا یہ ہے کہ یہ سارے ضروری کام کیے بغیر انھوں نے اس بات کو صحیح و معتبر کہہ کر نقل کر دیا۔

سوال یہ ہے کہ جب عقود الجمان و خیرات الحسان میں اس بات کا جو ماخذ بتلایا ہے اس میں حکایت مذکورہ ابو حفص کبیر کے بجائے ان کے باپ محمد بن علی کو ظاہر کیا ہے تو مصنف انوار نے معاملہ کی حقیقت واضح کرنے کے بجائے کہیں ان کتابوں کی تقلید میں حکایت مذکورہ کو ابو حفص صغیر کی طرف اور کہیں کبیر کی طرف کیوں منسوب کیا؟ اس سے بڑھ کر یہ کہ عقود الجمان میں اس حکایت کا ناقل جس محمد بن علی زرنجری کو بتلایا گیا ہے، وہ موضوع حدیث اور حکایات باطلہ کا موجد ہے۔⁴ جس سے لازم آتا ہے کہ روایت مذکورہ بالکل ساقط الاعتبار ہے، ان سب باتوں کے باوجود مصنف انوار بدعویٰ خویش خالص علمی و دینی خدمت انجام دے رہے ہیں!

① جامع مسانید خوارزمی (۱/۳۲) ② مقدمہ انوار (۱/۴۷)

③ عقود الجمان (ص: ۶۳) ④ لسان المیزان (۵/۲۹۸)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ مسند خوارزمی میں شمس الاممہ سائلی سے اور الخیرات الحسان میں مذکور ہے کہ چار ہزار تابعین کرام امام صاحب کے اساتذہ تھے، مگر مصنف انوار فرماتے ہیں:

”آپ یعنی امام صاحب نے تین سو تابعین سے علم حاصل کیا، اور کل اساتذہ حدیث آپ کے چار ہزار تھے، جن کو کچھ لوگوں نے مجرد تجنی جمع کیا ہے، حافظ ذہبی، حافظ ابن حجر وغیرہ ائمہ شافعیہ نے بھی اسی تعداد کو ذکر کیا ہے، مسند خوارزمی میں بھی سائلی سے یہی تعداد نقل کی گئی ہے۔“^①

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مصنف انوار کا دعویٰ ہے کہ امام صاحب کے تین سو اساتذہ تابعین اور کل چار ہزار اساتذہ والی بات حافظ ذہبی و ابن حجر اور خوارزمی نے سائلی سے نقل کی ہے، حالانکہ خوارزمی نے سائلی سے یہ نقل کیا ہے کہ صرف تابعین اساتذہ کی تعداد ہی چار ہزار ہے، اس سے مصنف انوار کی غلط بیانی ظاہر ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبی کی طرف اس بات کو منسوب کرنے میں بھی مصنف انوار نے غلط بیانی کی ہے اور حافظ ابن حجر کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے صاحب فتح الباری مراد ہوتے ہیں، حالانکہ صاحب فتح الباری کی طرف اس بات کا انتساب بھی غلط ہے، مصنف انوار نے یہ بات (ص: ۵۱/۱) میں بھی بایں لفظ کہی ہے:

102

”امام صاحب کے شیوخ کی تعداد چار ہزار آئی ہے، حافظ ابن حجر وغیرہ محدثین سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔“^② حالانکہ یہ محض مصنف انوار کی تلمیسی کاری ہے، البتہ ابن حجر کی خیرات الحسان کی یہ بات ہم نقل کر آئے ہیں کہ ”ابو حفص کبیر نے چار ہزار اساتذہ ابی حنیفہ کا ذکر کیا ہے اور دوسرے نے صرف اساتذہ تابعین کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے“ ظاہر ہے کہ مصنف انوار نے ابن حجر کی بات بھی صحیح طور پر نقل نہیں کی۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ ان دعاوی کی کوئی حقیقت نہیں ہے، یہ صرف خانہ ساز افسانے ہیں جو زیب داستان کے لیے گھڑ لیے گئے ہیں۔

مصنف انوار نے بلا دلیل یہ دعویٰ بھی کر رکھا ہے کہ:

”حضرت شیخ عبدالحق دہلوی نے شرح سفر السعادة میں لکھا ہے کہ علماء سے منقول ہے کہ امام صاحب کے پاس بہت سے صندوق تھے، جن میں احادیث مسومہ کا ذخیرہ تھا۔“^③

اپنی یہ بات مصنف انوار نے دوسری جگہوں پر بھی دہرائی ہے، مگر شیخ عبدالحق زمانہ ابی حنیفہ کے صدیوں بعد پیدا ہوئے ان کی کہی ہوئی بے سند دے دلیل بات کیوں صحیح ہو سکتی ہے؟

پھر وہی کوفہ...!

مصنف انوار کو اپنی اس مہم کو کامیاب بنانے کے لیے بار بار کوفہ کی مدح سرائی کی ضرورت بھی محسوس ہوتی رہتی ہے، چنانچہ مذکورہ بالا بے سرپیر کی باتیں لکھنے کے بعد موصوف یہ بھی لکھتے ہیں:

”خاص کوفہ ہی جو امام اعظم کا مولد و مسکن تھا، اس میں ایک ہزار سے زیادہ صحابہ تو طبقات ابن سعد وغیرہ میں مذکور ہیں، لیکن ہمارے حضرت شاہ صاحب درس بخاری شریف میں فرماتے تھے کہ وہاں کئی ہزار صحابہ پہنچے، اسی

① مقدمہ انوار (۴۷/۱)

② مقدمہ انوار (۵۱/۱)

③ مقدمہ انوار (۴۷/۱)

103

لیے عفان بن مسلم نے کوفہ میں صرف چار ماہ اقامت کر کے پچاس ہزار حدیثیں لکھ لیں اور وہ بھی ایسی جو جمہور کے نزدیک مسلم و مقبول تھیں، یہ بات کوفہ کے سوا کسی دوسری جگہ تو خود ان ہی کے قول سے حاصل نہیں تھی، جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر ائمہ و حفاظ حدیث کو طلب حدیث کے لیے کوفہ کا سفر ناگزیر ہو گیا تھا، رجال کی کتابیں دیکھئے تو ہزاروں راوی کوفہ ہی کے ملیں گے، جن کی روایات سے صحیح بخاری و مسلم اور دوسری کتب صحاح بھری ہوئی ہیں۔ الخ^۱

ہم کہتے ہیں کہ آنے والے صفحات میں عنقریب یہ بحث آ رہی ہے کہ بعض روایات کے مطابق امام صاحب کا آبائی وطن کوفہ کے بجائے انبار بابل تھا اور امام صاحب کوفہ کے بجائے کوفہ سے بہت دور دوسرے ملک خراسان کے شہر نساء میں پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک وہیں پلے بڑھے، پھر وہاں یعنی نساء سے دوسری جگہ منتقل ہوئے اور نہ جانے کس زمانہ میں کوفہ آ کر مقیم ہوئے؟ ہم عرض کر چکے ہیں کہ عظمت کوفہ مدینہ منورہ کی مرہون منت ہے اور اگر ایک طرف کچھ صحابہ و تابعین اور پختہ کاران علم و فضل کی برکت سے کوفہ میں علم و دین کا تھوڑا بہت چرچا تھا تو دوسری طرف وہاں اہل فتن و شرور، خوارج و روافض، کذابین و زانیین کی کثرت سے بہت زیادہ فتنہ و فساد تھا اور کوفہ کے کسی بھی باشندہ کی فضیلت یا مذمت صرف دلائل معتبرہ سے ثابت ہو سکتی ہے، محض باشندہ کوفہ ہونا فی نفسہ عظمت کی دلیل ہے نہ ذلت کی، بقول مصنف انوار اگر عفان بن مسلم نے کوفہ میں صرف چار ماہ رہ کر پچاس ہزار حدیثیں لکھیں تو اسی کوفہ میں امام صاحب کے استاذ جابر جعفی نے ہزاروں خانہ ساز حدیثیں وضع کر کے راج کرنے کی کوشش کی اور جابر جیسے متعدد لوگ کوفہ میں تھے، کوفہ ہی کے حماد بن ابی سلیمان تھے، جنہوں نے اپنے استاذ خاص امام ابراہیم نخعی کا جانشین ہونے کے باوجود بھی مصنف انوار کی مستدل روایت کے مطابق امام صاحب اور ان کے رفقاء سے چالیس ہزار درہم لے کر مذہب نخعی سے منحرف ہو کر مذہب ارجاء اختیار کر لیا اور اپنے اس طرز عمل کے سبب تلامذہ نخعی کی نظر میں مبغوض بھی ہوئے۔

بعنوان سکونت (ص: ۵۰) مصنف انوار نے کہا:

”طبقات ابن سعد میں ایک ہزار سے زیادہ فقہاء کوفہ کا ذکر ہے، جن میں ڈیڑھ سو صحابہ ہیں، کوفہ میں تین سو بیعت الرضوان میں شریک ہونے والے اور ستر بدری تھے۔“

حالانکہ طبقات ابن سعد (۴/۶) میں یہ روایت ابراہیم نخعی سے مروی ہے، جو کسی صحابی سے نہیں مل سکے اور ان سے اس

روایت کے ناقل عبیدہ بن معتب نسی ہیں، جو ضعیف و غیر ثقہ ہیں، امام بیہقی بن سعید قطان، ابن المبارک، احمد بن حنبل وغیرہ 104 نے متفقہ طور پر ان کو متروک کہا ہے۔^۲

مدح کوفہ کرتے کرتے مصنف انوار اپنے اصل مدعا کے اظہار پر اتر آئے چنانچہ موصوف نے فرمایا:

”یہی وجہ ہے کہ محدثین نے اپنی کتب صحاح میں تعال سلف کے ساتھ اہل کوفہ کا تعال بھی بڑی اہمیت سے نقل کیا ہے، یہاں تک کہ امام ترمذی نے احکام فقہی کا کوئی باب کم ہی چھوڑا ہے جہاں اثناء کے ساتھ اہل کوفہ کا مذہب نہ نقل کیا ہو۔ الخ^۳

ہم کہتے ہیں کہ مصنف انوار پہلے یہ بتلائیں کہ امام ترمذی کے علاوہ کتنے محدثین نے کتب صحاح میں اہل کوفہ کا تعامل بھی بڑی اہمیت سے نقل کیا ہے؟ اور جن اہل کوفہ کا تعامل محدثین نے ذکر کیا ہے ان میں وہ اہل الراي کیونکر شامل مانے جا سکتے ہیں جن کی بابت امام ترمذی نے امام وکیع (شاگرد امام ابوحنیفہ) کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ: ”لا تنظروا الی قول اهل الراي فإن قولهم بدعة“ یعنی مذہب اہل الراي کی طرف نظر التفات مت ڈالو، کیونکہ ان کا مذہب بدعت ہے۔ مصنف انوار کی مذکورہ بالا بات کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں بھی آچکا ہے اور اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔

امام صاحب کے کشف و مشاہدہ کا تذکرہ:

مصنف انوار نے اپنے مذکورہ بالا سلسلہ بیان میں امام بخاری اور اہل حدیثوں پر بھی نیش زنی کی ہے، جس پر تبصرہ آگے آرہا ہے، مگر اس جگہ موصوف نے امام صاحب کے کشف و مشاہدہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا:

”علامہ شعرانی شافعی نے میزان الکبریٰ میں حضرت سیدنا علی الخواص شافعی سے نقل کیا کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے مدارک اجتہاد اس قدر دقیق ہیں کہ ان کو اولیاء اللہ میں سے صرف اہل کشف و مشاہدہ اچھی طرح جان سکتے ہیں، امام ابوحنیفہ وضو کے مستعمل پانی میں گناہوں کا مشاہدہ کرتے تھے اور وضو کرنے والے کو تنبیہ فرما دیا کرتے تھے کہ زنا، غیبت یا شراب خمر سے تو بہ کرے جس میں وہ مبتلا ہوتا تھا، نیز فرمایا کہ اہل کشف وضو کے مستعمل پانی میں گناہوں کے اثرات اس طرح مشاہدہ کرتے ہیں جس طرح تھوڑے پانی میں نجاست غلیظہ پڑی ہو یا کتا مرا ہوا سڑ رہا ہو، جس کو سب لوگ ظاہری آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں، اسی لیے امام ابوحنیفہ و ابو یوسف ماء مستعمل کو مکروہ فرماتے تھے اور انھوں نے اس کی تین قسمیں کر دی ہیں، ایک مثل نجاست غلیظہ کے جبکہ مکلف نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو، دوسری مثل نجاست متوسطہ جبکہ ارتکاب صغیرہ کیا ہو، تیسری طاہر غیر مطہر، اس احتمال پر کہ اس نے کسی مکروہ کا ارتکاب کیا ہو، علامہ شعرانی نے کہا کہ میں نے یہ سن کر عرض کیا کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف اکابر اہل کشف و شہود میں سے تھے، انھوں نے فرمایا کہ ہاں۔ الخ“

ہم کہتے ہیں کہ علی خواص دسویں صدی کے آدمی ہیں، ان کی یہ بات امام صاحب سے باسانید صحیحہ مروی اس فرمان کے خلاف ہے کہ: ”إن عمامة ما أحدثکم به خطأ“ میری بیان کردہ عام باتیں غلط ہیں۔ نیز امام صاحب نے آئے دن اپنے متعارض و متضاد فتاویٰ و اقوال کا سبب یہ بتلایا ہے کہ پہلی باتوں کو غلط محسوس کر کے میں ان سے رجوع کر کے دوسری باتیں کہا کرتا ہوں، حتیٰ کہ ایک ہی دن میں امام صاحب پانچ پانچ قسم کے متعارض فتاویٰ ایک ہی مسئلہ کے سلسلے میں دیا کرتے تھے، اس سلسلے میں بعض روایات صحیحہ کا ذکر گزشتہ صفحات میں آچکا ہے، حتیٰ کہ بار بار ایک قول کے خلاف دوسرا قول اختیار کرنے کو مصنف انوار کے اسلاف نے امام صاحب کی بہت بڑی فضیلت قرار دیا ہے۔^① اور کتب مناقب میں یہ روایت بھی مصنف انوار کے اسلاف نے قلم بند کر رکھی ہے:

”امام مالک نے فرمایا کہ امام صاحب نے ہمارے فقہائے مدینہ میں سے ایک سے بات چیت کے دوران ایک

ہی مسئلہ میں اپنی تین مختلف باتوں میں سے ہر ایک کو یکے بعد دیگرے صحیح ماننے پر مجبور کر دیا اور آخر میں خود یہ فیصلہ سنایا کہ میری جن باتوں کو تم یکے بعد دیگرے صحیح ماننے پر راضی ہو گئے، وہ سب درحقیقت غلط درغلط ہیں۔^① مالک بن سلیمان ہر وی سے مروی ہے:

106 ”امیر کوفہ کے یہاں علمائے کوفہ ایک دن جمع تھے کہ امیر نے ایک مسئلہ پوچھا، امام صاحب سمیت سب نے جواب دیا، امام صاحب نے فرمایا: ”أصاب الحسن وأخطأنا نحن“ حسن بن عمارہ کا جواب صحیح ہے اور ہمارا جواب غلط ہے۔ امام صاحب کے اس فیصلہ سے پہلے امام صاحب نے تمام علماء کے جواب کو رد کر کے اپنے جواب کو صحیح منوالیا تھا، مگر امام صاحب نے بر بنائے تو شروع فرمایا کہ حسن بن عمارہ ہی کا جواب صحیح ہے اور ہمارا غلط، حالانکہ امام صاحب پہلے اس کی تردید کر کے اپنے زور بیان سے اپنے اس جواب کو تمام علماء سے صحیح منوالچکے تھے، جس کو بعد میں انھوں نے خود ہی غلط قرار دے دیا۔^② ان روایات سے معلوم ہوا کہ امام صاحب اپنی جن فقہی باتوں کو دوسروں سے بھی صحیح منوالیتے تھے، بعد میں وہ انھیں بھی غلط قرار دے ڈالتے تھے۔

علی بن عاصم سے مروی ہے کہ امام صاحب پہلے اپنے استاذ عطاء بن ابی رباح کی پیروی کرتے ہوئے اکثر امام حیض کی مدت پندرہ دن بتلاتے تھے، کچھ دنوں کے بعد انھیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ یہ حدیث نبوی معلوم ہوئی کہ اقل مدت حیض تین دن اور اکثر دس روز ہے، تو انھوں نے اپنی پہلی رائے ترک کر کے حدیث پر فتویٰ دینا شروع کیا۔^③ خلف امر نے کہا کہ ایک زمانہ تک امام صاحب نماز عید سے پہلے اور بعد میں نقلی نماز پڑھنے کے قائل نہیں تھے، پھر بعد میں پڑھنے لگے، میں نے وجہ پوچھی تو کہا کہ مجھے صحیح سند سے معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بعد نماز عید چار رکعتیں پڑھتے تھے۔^④ امام صاحب بروایت موفق خضر اور انگوٹھے کی انگلی کی دیت میں فرق ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے پھر اپنی رائے چھوڑ کر حدیث نبوی کے مطابق دونوں میں یکساں دیت کے قائل ہو گئے۔^⑤

ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب اپنے متعدد متعارض و متضاد و مختلف فتاویٰ میں سے یا تو سب کو غلط قرار دیتے تھے یا ان میں سے آخری فتویٰ کو چھوڑ کر باقی کو باطل و غلط بتلاتے تھے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ماء مستعمل میں بھی موصوف کے متضاد و مختلف تینوں اقوال میں سے یا تو ہر ایک قول بقول امام صاحب غلط ہے، یا ان میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہے باقی دوسرے غلط ہیں۔ اس سے معلوم ہوا دسویں صدی کے علی خواص کا یہ قول کہ ماء مستعمل کے سلسلے میں امام صاحب کے اقوال متعارضہ و فتاویٰ مختلفہ کشف و مشاہدہ کی بنیاد پر ہیں، امام صاحب کی اپنی تصریحات کے خلاف ہونے کے سبب باطل 107 ہے۔ مصنف انوار فرمائیں کہ امام صاحب کے فرامین صحیح ہیں یا ان کے خلاف خواص کی مندرجہ بالا بات؟ نیز ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ دسویں صدی کے علی خواص کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ ماء مستعمل کی بابت امام صاحب نے جو متضاد فتاویٰ دیے ہیں وہ کشف و مشاہدہ کی بناء پر دیے ہیں؟ آخر خواص موصوف کو یہ بات کس معتبر ذریعہ سے معلوم ہوئی؟ اگر

① موفق (۱۱۳/۱) و عام کتب مناقب.

② موفق (۱۹۶/۱) و عام کتب مناقب.

③ موفق (۹۴/۱) و عام کتب مناقب.

④ موفق (۹۴/۱) و عام کتب مناقب.

⑤ موفق (۹۴/۱)

انہیں یہ بات کشف کے ذریعہ معلوم ہوئی تو اس کی وضاحت کی جائے، اور اگر بسند معتبر امام صاحب سے اس کی نقل موجود ہے تو بھی بتلایا جائے، اور ان دونوں صورتوں میں خواہ کوئی بھی بات ہو شعرانی نے بقول خویش خضر علیہ السلام کے ذریعہ معلومات حاصل کر کے بتلایا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں چونکہ کتب حدیث مرتب نہیں ہو سکی تھیں اور امام صاحب علوم حدیث سے واقفیت نہیں رکھتے تھے اس لیے دوسرے اہل علم کے بالمقابل انہوں نے بڑی کثرت سے احادیث نبویہ کی مخالفت کی ہے، شعرانی کی اصل عبارت ہم گزشتہ صفحات میں نقل کر آئے ہیں، شعرانی کے اس بیان کو پیش نظر رکھ کر مصنف انوار فرمائیں کہ بقول شعرانی جن مسائل میں امام صاحب نے بکثرت احادیث کی مخالفت کی ہے، ان کو بیان کرتے وقت امام صاحب کو کشف ہوا تھا یا کیا معاملہ تھا؟

ثانیاً: احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ وضوء کے ماء مستعمل کو رسول اللہ ﷺ نے مطلقاً طاہر و مطہر قرار دیا ہے۔ (کما سیاتی) اور نبی کریم ﷺ ہی کے فرمان پر عمل کرتے ہوئے امام شافعی اور دیگر محدثین نے اسے طاہر و مطہر کہا ہے، ارشاد نبوی کے خلاف کشف و مشاہدہ میں وضوء کے ماء مستعمل کو کبھی نجس غلیظ اور کبھی نجس خفیف دیکھنا کیا معنی رکھتا ہے؟ امام ابو حنیفہ کا کشف و مشاہدہ کس قسم کا ہے کہ اپنے اس کشف و مشاہدہ کے ذریعہ حاصل شدہ معلومات کی بنیاد پر موصوف امام صاحب نے ایسے متضاد و متعارض فتاویٰ دیے جو باہم متعارض ہونے کے ساتھ فرامین نبویہ کے خلاف ہیں؟ فرامین نبویہ کے خلاف دیے گئے فتاویٰ کو کشف و مشاہدہ سے حاصل شدہ فتاویٰ قرار دینا آخر کیا معنی رکھتا ہے؟ اپنے مذکورہ بالا سلسلہ بیان کے آخر میں مصنف انوار نے کہا:

”ظاہر ہے کہ کونہ جیسی علمی و حدیثی سرزمین کا محدث اعظم و فقیہ معظم یعنی امام ابو حنیفہ بھی اگر کتاب و سنت کا پورا قبح نہیں تو اور کون ہو سکتا ہے؟“^۱

108 ہم کہتے ہیں کہ امام صاحب نے صاف طور پر فرما دیا کہ ”میری بیان کردہ عام علمی باتیں مجموعہً اغلاط ہیں“ کیا امام صاحب نے یہ بات اتباع کتاب و سنت میں نہیں کہی ہے؟ نیز اسی کونہ جیسی علمی و حدیثی سرزمین کے محدث و فقیہ امام صاحب کے استاذ جابر جعفی بھی تھے، جو بقول امام صاحب اکذب الناس تھے اور بتصریح اہل علم رافضی المذہب بھی اور اس طرح کے بہت سے لوگ سرزمین کونہ کے باشندہ و تربیت یافتہ تھے۔

مصنف انوار نے ان مباحث کے بعد (۱/۳۹) جلی حروف سے امام صاحب کا نام لکھا اور اس پر امام صاحب کے القاب میں سے ایک لقب ”سراج الامۃ“ بھی ظاہر کیا، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ موصوف امام صاحب کے بارے میں کذاہین کی وضع کردہ حدیث ”ابو حنیفۃ سراج امتی“ کو حجت بنائے ہوئے ہیں۔ دریں صورت ناظرین کرام مصنف انوار سے دریافت کریں کہ ”کفی بالمرء کذباً أن یحدث بكل ما سمع“ اور ”من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار“ جیسے فرامین نبویہ کا کیا مطلب ہے؟

اسی صفحہ (۳۹) پر مصنف انوار نے ”لو کان الإیمان عند الثریا لنالہ رجل من ہولاء“ نقل کر کے ظاہر کیا

ہے کہ امام صاحب اس حدیث نبوی کے مصداق ہیں اور ان پر یہ حدیث نبوی منطبق ہوتی ہے، مگر یہ بات اسی وقت ممکن قرار دی جاسکتی ہے جب دلیل معتبر سے امام صاحب کا فارسی الاصل ہونا ثابت ہو، اس شرط کے مفقود ہونے کی صورت میں حدیث مذکور کو امام صاحب پر منطبق کرنا درست نہیں بلکہ بھاری گناہ ہے، کیونکہ اس سے اولاً حدیث نبوی کا غلط طور پر استعمال لازم آتا ہے، ثانیاً امام صاحب کو ایک ایسے خاندان و نسل کی طرف منسوب کرنے کا گناہ عظیم ہوگا جس کی طرف انھیں منسوب کرنے کی کوئی جائز دھڑوں بنیاد نہیں ہے، حدیث متواتر میں کسی شخص کو اس کے اپنے خاندان کو چھوڑ کر غیر خاندان و نسل کی طرف منسوب کرنے کی سخت ممانعت آئی ہے اور اس فعل کو کفر و جرم عظیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہم آئندہ مباحث آئندہ میں یہ بات جلد ہی بتلا رہے ہیں کہ امام صاحب کا فارسی الاصل و نسل ہونا ثابت نہیں ہے، کیونکہ امام صاحب کے فارسی ہونے کی بات تو ان کے ایک پوتے اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ کی طرف مکذوب طور پر منسوب ایک روایت پر قائم ہے، جیسا کہ تفصیل آ رہی ہے۔



امام صاحب کے آزاد و فارسی ہونے پر مفصل بحث

روایت اسماعیل:

مصنف انوار نے کہا:

تاریخ خطیب و ابن خلکان وغیرہ میں سند صحیح سے نقل ہے کہ امام صاحب کے پوتے اسماعیل نے کہا کہ میں اسماعیل بن حماد بن نعمان بن ثابت بن مرزبان فارس کے انباء احرار سے ہوں اور خدا کی قسم ہم پر کبھی غلامی کا دور نہیں آیا۔ آپ کے آباء و اجداد زوساء میں سے تھے۔ ان کے والد ثابت بڑے تاجر تھے، حضرت علی کی خدمت میں حاضر ہوئے، انھوں نے ان کے خاندان کے لیے دعا کی۔¹ امام صاحب ۷۰ھ میں پیدا ہوئے۔ تاریخ ولادت میں اختلاف ہے، علامہ کوثری نے تحقیق کر کے ۷۰ھ ہی متعین کیا ہے۔²

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مصنف انوار نے اپنی صحیح قرار دی ہوئی مذکورہ بالا روایت کے لیے ابتدائے کلام میں تاریخ خطیب و ابن خلکان اور آخر میں تاریخ بغداد لابن جزلہ کا حوالہ دیا ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ روایت مذکورہ کے لیے تین حوالے دیے گئے ہیں، مگر ناظرین کرام کی واقفیت کے لیے عرض ہے کہ تاریخ بغداد لابن جزلہ تاریخ خطیب ہی کی تلخیص ہے وہ کوئی مستقل کتاب نہیں، اور تاریخ ابن خلکان میں روایت مذکورہ تاریخ خطیب ہی سے منقول ہے، یعنی روایت مذکورہ کا اصل ماخذ صرف تاریخ خطیب ہے، جسے مصنف انوار، کوثری اور کوثری گروپ کے جملہ افراد نے صحیح قرار دے کر برضا و رغبت قبول کر لیا ہے، کیونکہ ان حضرات نے کسی بھی روایت کی تصحیح و تضعیف اور رد و قبول کے لیے محض اپنی پسند کو معیار بنا رکھا ہے، ورنہ ناظرین کرام ہماری اس کتاب ”اللمحات الی مافی أنوار الباری من الظلمات“ کے آئندہ صفحات میں ملاحظہ کریں گے کہ مختلف کتب تواریخ و مناقب میں امام صاحب کے استاذ اعمش اور خود امام صاحب اور خلیفہ منصور عباسی نیز امام صاحب کے پوتے عمر اور پڑپوتے ابن اسماعیل اور امام صاحب کے بعض تلامذہ سے مروی ہے کہ امام صاحب مملوک النسب ہیں، اور بعض روایات میں ہے کہ امام صاحب فارسی کے بجائے کابلی یا خراسانی یا بابلی ہیں، حتیٰ کہ خود اسماعیل مذکور ہی 110 سے مروی ہے کہ ”وکان زوطیا من أفضل أهل کابل وروؤ سائهم“³ یعنی امام صاحب کے دادا زوطی کابلی الاصل ہیں، مگر ان روایات میں سے کسی کو مصنف انوار، کوثری اور کوثری گروپ نے صحیح قرار دے کر قبول نہیں کیا، محض اس وجہ سے کہ یہ روایات ان کے موافق مزاج نہ ہونے کے سبب ناپسندیدہ ہیں اور مذکورہ بالا جو روایت ان حضرات کو پسند آجانے کے سبب صحیح قرار دے لی گئی ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ تاریخ خطیب میں یہ روایت درج ذیل سند کے ساتھ منقول ہے:

① عقود الجمان (ص: ۳۸)

② مقدمہ انوار (۱/۵۰)

③ تاریخ بغداد لابن جزلہ

”أخبرنا القاضي أبو عبد الله الحسين بن علي الصيمري أخبرنا عمر بن إبراهيم المقرئ حدثنا مكرم بن أحمد بن عبيد الله بن شاذان المرزوي قال: حدثني أبي عن جدي قال: سمعت إسماعيل بن حماد بن نعمان يقول... الخ“¹

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ روایت مذکورہ کو امام خطیب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ قاضی ابوعبداللہ الحسین بن علی الصیرمی (مولود ۳۵۱ھ و متوفی ۴۳۶ھ) سے نقل کیا ہے، خطیب کے یہ استاذ حنفی المسلک تھے، وہ بھی مناقب ابی حنیفہ پر ایک کتاب موسوم بہ ”اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ“ تصنیف کیے ہوئے ہیں۔ موصوف صیرمی صدوق و ثقہ ہیں، البتہ ایک بار وہ مجلس امام دارقطنی میں تھے کہ انھوں نے امام ابویوسف کو ضعیف کہا، اسی دن سے انھوں نے درسگاہ دارقطنی میں جانا چھوڑ دیا، مگر انھیں اپنے اس اقدام پر افسوس رہا۔² صیرمی کی تصنیف کردہ کتاب اخبار ابی حنیفہ ہمارے سامنے موجود ہے اور اس میں مذکورہ بالا روایت بھی موجود ہے، البتہ اس میں اس روایت کی سند درج ذیل الفاظ میں منقول ہے:

”أخبرنا أبو حفص عمر بن إبراهيم المقرئ قال: أنا مكرم بن أحمد قال: حدثنا أحمد بن عبيد الله (وفي نسخة: عبد الله) بن شاذان المرزوي قال: سمعت إسماعيل... الخ“³

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کتابوں میں اس روایت کی جو سند مندرج ہے اس میں ایک نام کے سلسلے میں اختلاف ہے، یعنی تاریخ خطیب میں مندرج سند سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن ابراہیم کے استاذ مکرم بن احمد بن عبيد الله بن شاذان مروزی ہیں اور انھوں نے یہ روایت اپنے باپ احمد بن عبيد الله بن شاذان سے اور انھوں نے اپنے باپ عبيد الله بن شاذان سے نقل کی ہے۔ لیکن صیرمی کی مطبوع کتاب میں مندرج سند سے اس کے برعکس یہ معلوم ہوتا ہے کہ روایت مذکورہ عمر بن ابراہیم نے مکرم بن احمد سے نقل کی اور مکرم بن احمد نے اسے احمد بن عبيد الله بن شاذان عن ابيه عن جدہ سے نقل کی ہے، معلوم نہیں کہ دونوں میں سے کون سی بات صحیح ہے؟ البتہ یہ طے شدہ بات ہے کہ دونوں مطبوعہ کتابوں میں سے دونوں کے اندر یا کسی ایک کے اندر یا تو طباعتی غلطی ہوگی ہے، جو تمام ایڈیشنوں میں نقل و نقل ہوتی چلی آ رہی ہے، یا پھر اصل نعاخ سے غلطی ہوگئی تھی، جس کے نتیجہ میں دونوں کتابوں کے مطبوعہ نسخوں کی عبارت میں یہ اختلاف پایا جا رہا ہے، دونوں ہی کتابوں کے پائے جانے والے مختلف ایڈیشنوں کے نسخے کوثری گروپ کی نگرانی میں اور انھیں کی تصحیح و تعلق کے ساتھ شائع ہوئے ہیں اور معلوم نہیں کس مصلحت کے پیش نظر انھوں نے دونوں کتابوں کی عبارت کے اختلاف کو برقرار رکھا ہے۔ مختلف نسخوں سے مقابلہ کر کے یا کسی بھی تدبیر سے اس معاملہ کو حل کرنے کی کوشش کی گئی، نہ کوئی تعلق کی گئی ہماری رسائی اصل نسخوں تک بہر حال نہیں ہو سکی۔

البتہ کوثری گروپ کی زیر نگرانی شائع ہونے والی کتابوں خصوصاً کتب رجال میں بہت ساری طباعتی غلطیاں ایسی واقع ہوئی ہیں جن سے کوثری تحریک کو کسی نہ کسی طرح تقویت مل سکے، مثلاً تقاضائے مصالح کے مطابق کسی متعین و معروف راوی کے نام میں صرف ذرا سی تبدیلی کر کے اس کی تعین و تعریف کا راستہ بند کر دیا گیا یا ایسا تصرف کیا گیا کہ ثقہ راوی کی جگہ پر مجروح اور مجروح کی جگہ پر ثقہ معلوم ہونے لگا، افسوس یہ ہے کہ اس سلسلے میں ان اغلاط کی اصلاح اور ان پر احتساب کے لیے ہمارے پاس وسائل نہیں ہیں۔

① اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ للصیرمی.

② خطیب (۷۸/۸)

③ تاریخ خطیب (۱۳/۳۲۵، ۳۲۶)

ناظرین کرام کو ان طباعتی تصرفات کا کچھ اندازہ بھی ہو رہا ہوگا، مثلاً دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہونے والے تذکرۃ الحفاظ میں امام ابراہیم نخعی کے ترجمہ میں کہا گیا کہ "قال أبو حنیفة بشرت إبراہیم بموت الحجاج یعنی امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے امام نخعی کو موت حجاج کی بشارت دی حالانکہ اصل نسخہ میں "أبو حنیفة عن حماد قال بشرت" کا لفظ ہے یعنی امام صاحب نے یہ بات حماد سے نقل کی ہے، جیسا کہ طبقات ابن سعد و تاریخ صغیر للبخاری سے ثابت ہے۔^①

ہم اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں کہ اس سے تحریک کوثری کے اس مقصد کو کامیاب بنانے کا کام لیا جاسکتا 112 ہے کہ امام صاحب کو امام نخعی کا شاگرد قرار دیا جائے اور یہ ثابت کیا جاسکے کہ امام نخعی و امام ابوحنیفہ کے درمیان تعلقات تھے۔ حضرت انس کے سال وفات کے سلسلے میں اگرچہ جریر و شعیب کا یہ قول منقول ہے کہ وہ ۹۰ھ میں فوت ہوئے۔^② مگر دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہونے والے نسخہ تہذیب الحدیث میں اسے ۹۵ھ بنایا گیا، تاکہ ان روایات مکذوبہ کو صحیح قرار دینے کے لیے وسیلہ مل سکے جن میں کہا گیا ہے کہ حضرت انس سے امام صاحب نے ۹۵ھ میں ملاقات و تجدید کی۔

ابوحنفہ صغیر کی طرف منسوب روایت کو عقود الجمان وغیرہ میں ابوحنفہ کبیر کی طرف منسوب کر دیا گیا کہ امام صاحب کے چار ہزار اساتذہ ہیں۔ لسان المیزان میں یہ ظاہر کیا گیا کہ اسماعیل کی روایات جامع ترمذی و سنن ابی داؤد میں ہیں۔ ہم اس طرح مثالیں زیادہ بیان نہیں کریں گے، کوثری کے اس طرح کے بعض تصرفات کا اندازہ تشکیل و تظہیر التکلیل سے ہو جاتا ہے۔ نسب امام سے متعلق روایت اسماعیل کی سند کے بارے میں کوثری نے اصلاح یا تحریف کی غرض سے تانیب الخطیب (ص: ۱۷) پر بخیاں خوشی یہ بات کہی ہے کہ صحیح عبارت وہ ہے جو اخبار ابی حنیفہ للصرمی میں ہے، ہم بہر حال یہ فیصلہ کرنے سے قاصر ہیں کہ اصل معاملہ کیا ہے؟ البتہ مناقب صمری اور دوسری کتابوں کو دیکھنے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس سند میں مکرم سے مراد وہی مکرم ہیں جو صمری کے موجودہ نسخہ میں ظاہر کیے گئے ہیں، کیونکہ مکرم سے اس روایت کے ناقل عمر بن ابراہیم ابوحنفہ کتابی مقری ہیں اور روایات پر نظر رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن ابراہیم موصوف اسی مکرم سے روایت کیا کرتے ہیں جو نسخہ صمری میں دکھائی دے رہے ہیں، مگر بہر حال یہ ضروری نہیں کہ روایت مذکورہ بھی انھیں مکرم سے عمر بن ابراہیم نے نقل کی ہو۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ بقول دارقطنی کتاب مکرم مجموعہ اکاذیب ہے، "تبیض الصحیفہ" میں یہ نام مکرم بن حنبل بن احمد القاضی چھپا ہوا ہے، اس نام کے راوی کا بھی کہیں پتہ نہیں۔

نسخہ صمری کے مطابق جس احمد بن عبید اللہ (یا عبداللہ) بن شاذان سے مکرم کو اس روایت کا ناقل ظاہر کیا گیا ہے اس کا بھی کچھ پتہ نہیں۔ ایک مشہور محدث امام احمد بن محمد بن عبداللہ بن عبدالعزیز بن شاذان ابو مسعود بجلی رازی نیشاپوری ہیں، مگر وہ وفات مکرم کے عرصہ بعد ۳۶۲ھ میں پیدا ہوئے۔^③ ان سے مکرم کا روایت کرنا ممکن نہیں اور ان کے باپ کو ان کے نام 113 کے ساتھ تذکرۃ الحفاظ میں محدث صالح محمد بن عبداللہ بن عبدالعزیز بن شاذان کہا گیا ہے، جن کا ذکر کتب رجال میں اس طرح ہے کہ موصوف ۳۳۰ھ میں وارد نیشاپور ہوئے، ۳۷۶ھ میں فوت ہوئے، صوفی، واعظ، مذکر اور قصہ گو آدمی تھے، مگر ثقہ نہیں تھے،

① نیز ملاحظہ ہو، تذکرۃ الحفاظ (۱/ ۷۴ مطبوعہ بیروت ۱۳۷۴ھ) ② اصابہ.

③ تذکرۃ الحفاظ (۳/ ۱۱۲۵، ۱۱۲۶)

حتیٰ کہ موصوف غلط طور پر اپنے آپ کو امام محمد بن ایوب بن یحییٰ بن الضریس بجلی کا پوتا ظاہر کرتے تھے، حالانکہ یہ بالکل جھوٹی بات ہے، امام محمد بن ایوب کی کوئی زینہ اولاد تھی ہی نہیں، ان کی اس غلط بیانی پر انھیں اہل علم نے پھٹکارا تو بظاہر باز آگئے، پہلے یہ متصل اسانید سے احادیث نہیں بیان کرتے تھے، مگر نہ جانے کیوں ۷۰ھ سے بیان کرنے لگے، موصوف ساقط الاعتبار ہیں۔^①

موصوف محمد بن عبداللہ بن عبدالعزیز بن شاذان ہی سے اگر یہ روایت منقول ہو تو مستبعد نہیں اور بہت ممکن ہے کہ مکرم کے اصل نسخہ میں بھی یہی بات ہو جسے معلوم نہیں کیوں احمد بن عبداللہ بن شاذان بنا دیا گیا؟ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام احمد بن محمد بن عبداللہ بن عبدالعزیز بن شاذان کو جو بجلی کہا گیا ہے وہ ان کے باپ کے غلط انتساب کی وجہ سے ہے، دریں صورت یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ شخص مذکور نے اپنے جن باپ دادا سے روایت کو نقل کرنے کا اظہار کیا ہے، فی الواقع اس کے باپ دادا یہی تھے یا نہیں تھے؟ نیز اس کے ان باپ دادا کا حال بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ ثقہ ہیں یا غیر ثقہ یا کہ محض فرضی طور پر انھیں اس روایت کا ناقل کہہ دیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ کی طرف اس روایت کا انتساب صحیح نہیں ہے، بلکہ مکذوب محض ہے، پھر آخر مصنف انوار اور ان کے استاذ کوثری نے اسے کیسے صحیح قرار دے لیا ہے؟ ناظرین کرام نے ملاحظہ فرمایا ہے کہ روایت مذکورہ کی سند ”تبیض الصحیفہ“ میں تحریف و تصحیف اور ترمیم کے ساتھ شائع ہوئی ہے، اس کتاب میں اور بھی بعض تصرفات کیے گئے ہیں جس سے اس کتاب کا پایہ اعتبار معلوم ہو جاتا ہے، ویسے ”تبیض الصحیفہ“ کے اصل مصنف جلال الدین سیوطی کے بارے میں مصنف انوار کے استاذ کوثری ہی نے نہایت عجیب انکشافات کیے ہیں، جن کا تذکرہ یہاں مناسب ہے۔

114

سیوطی کی کہانی کوثری کی زبانی:

کوثری کے ایک عقیدت مند حسام الدین القدسی کے قلم سے لکھا ہوا جلال الدین سیوطی کا ایک تعارف مقدمہ ذیل تذکرہ الحفاظ میں موجود ہے، اس مقدمہ کی تصحیح اور نظر ثانی کوثری نے کی ہے۔^② واضح رہے کہ ابتداء میں قدسی موصوف کوثری کے عقیدت مند رہے، لیکن بعد میں جب ان کی علمی بددیانتی اور کثرت خیانت و تلبیس کاری کا علم ہوا تو انھوں نے کوثری سے اعلان بیزاری کر دیا۔^③ مقدمہ ذیل تذکرہ الحفاظ میں کوثری کے حسب الحکم سیوطی (جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر بن محمد سیوطی مصری مولود ۸۳۹ھ و متوفی ۹۱۱ھ) کی بابت حافظ شمس الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی رحمۃ اللہ علیہ (مولود ۸۳۱ھ و متوفی ۹۰۲ھ) کی کتاب ”الضوء اللامع“ کے حوالہ سے لکھا گیا ہے:

”إن له مؤلفات كثيرة مع كثرة ما يقع له من التحريف والتصحيف فيها، وما ينشأ عن عدم فهم المراد... الخ.“^④ یعنی سیوطی کی بہت سی تالیفات ہیں جن میں بکثرت تحریف و تصحیف واقع ہوئی

① خطیب (۵/ ۴۶۴، ۴۶۵) و لسان المیزان (۵/ ۲۳۰) و میزان الاعتدال.

② ملاحظہ ہو حاشیہ مقدمہ ذیل: تذکرہ الحفاظ (صفحہ الف حاشیہ نمبر ۱)

③ ملاحظہ ہو: مقدمہ الانتقاء لابن عبدالبر (ص: ۱۶۱ تا ۴ بقلم حسام الدین القدسی) و کتاب ”کوثری و تعلیقاتہ“ للشیخ نصیف.

④ ما حصل از مقدمہ مذکورہ (ص: ۷، ۸)

ہے اور بہت سی غلطیاں اور خطائیں بھی، کیونکہ سیوطی اہل علم کے کلام کا معنی و مطلب نہیں سمجھ پاتے تھے، اس لیے بلا سمجھے بوجھے کچھ کا کچھ لکھ جاتے تھے، اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فاضل اساتذہ کی درسگاہوں میں پڑھنے نہیں گئے تھے، بلکہ انھوں نے صرف کتابوں کے مطالعہ سے علم حاصل کیا، موصوف کتب خانہ محمودیہ اور دیگر کتب خانوں کی بہت سی ایسی کتابیں، جنھیں لوگ عام طور سے نہیں جانتے تھے، جا کر لے آتے تھے اور ان میں حسب منشا تھوڑی سی تبدیل کر کے اپنے نام سے شائع کر دیتے تھے اور مشہور کرتے تھے کہ یہ میری لکھی ہوئی کتابیں ہیں، ان کتابوں کے مقدموں میں اپنی بڑی تعریف و فضیلت بیان کرتے تھے۔ الخ

کوثری کی نگرانی میں سیوطی کے شائع ہونے والے ترجمہ کو ناظرین نے دیکھ لیا، ہم نے پوری عبارت نہیں نقل کی اور اس 115 میں اختصار سے بھی کام لیا، اب ضروری ہے کہ ”الضوء اللامع“ کی اصل عبارت بھی اس سلسلے میں دیکھ لی جائے، الضوء اللامع کی عبارت کا ترجمہ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے۔

سیوطی پر سخاوی کی جرح:

امام سخاوی نے کہا:

”سیوطی نے ہمارے بہت سے اساتذہ کی بہت سی کتابیں چپکے سے چرائیں، پھر انھیں مسخ و محرف کر کے اپنے نام سے شائع کر دیا“ ولیتہ إذا اختلس لم یمسخھا... وهو کثیر المجازفة جاء الی مرة... الخ^① یعنی سیوطی اگر دوسرے اہل علم کی کتابوں کو چرا کر مسخ و محرف کیے بغیر اپنے نام سے شائع کر دیتے تو کم از کم ان سے لوگ دھوکہ میں پڑھے بغیر مستفید ہو سکتے، مگر اس کی تحریف کاری کے سبب یہ کتابیں بے فائدہ ہو گئیں... سیوطی بکثرت جھوٹ بولتے تھے، ایک مرتبہ میرے پاس آ کر کہنے لگے کہ میں نے امام قصمی رحمۃ اللہ علیہ سے مسند شافعی پڑھی ہے، اتنے میں قصمی رحمۃ اللہ علیہ آگئے اور انھوں نے بتایا کہ سیوطی جھوٹا ہے۔ اسی طرح سیوطی کے ایک دوسرے استاذ جلال الدین محلی نے بھی سیوطی کو جھوٹا بتلایا اور قاضی بدر جنبلی نے بھی۔ سخاوی نے مزید صراحت کی کہ سیوطی نے بغیر کسی علم و فن مین پختگی حاصل کیے دعویٰ ہمہ دانی کر دیا۔^②

سیوطی کا دعویٰ تھا کہ حالت بیداری میں میں نے ستر مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہے اور کبھی کبھی بات چیت بھی۔ موصوف دوسروں کو بھی حتیٰ کہ اپنے خادموں تک کو چند منٹوں کے اندر مصر سے مکہ مکرمہ پہنچا دیتے اور جن کو مرے ہوئے صدیاں گزر گئیں ہیں ان سے لوگوں کی ملاقات کر دیتے، مثلاً ام المؤمنین خدیجہ الکبریٰ، ابن عبیدہ، فضیل بن عیاض۔^③

① الضوء اللامع (۴/ ۶۸) مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۴ھ ترجمہ نمبر: (۲۰۳)

② ملاحظہ ہو تفصیل کے لیے: الضوء اللامع (۴/ ۶۵ تا ۷۱)

③ شذرات الذهب (۸/ ۵۴، ۵۵)

مصنف انوار الباری کی کتاب میں سیوطی کا تذکرہ:

مصنف انوار نے سیوطی کا تعارف بذات خود بھی کرایا ہے۔^① لیکن ان کی بابت کوثری و سخاوی کے خیالات کا تذکرہ نہیں کیا، البتہ سخاوی کے ترجمہ میں بتلایا کہ ”موصوف علم جرح و تعدیل میں بڑے فاضل تھے، ذہبی کے بعد ان کے طور طریق پر چلنے والے صرف سخاوی ہی ہوئے۔“^② اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ مصنف انوار کوثری کی باتوں کو آسانی و وحی کی طرح آنکھ بند کر کے مانتے ہیں، اس کی کوئی پرواہ نہیں کہ کوثری کی باتیں عقل و درایت اور اصول روایت کے کس قدر خلاف اور کس قدر موافق ہیں؟ لہذا حامیان تحریک کوثری خصوصاً مصنف انوار کو یہ ماننا ہوگا کہ سیوطی کی طرف منسوب ہونے والا کتابچہ ”تبییض الصحیفہ“ محرف و مسخ شدہ ہے اور محرف و مسخ شدہ کتابچہ کا جو علمی مقام ہو سکتا ہے وہ اہل علم ہی نہیں عوام الناس پر بھی پوشیدہ نہیں۔ تورات و انجیل جیسی آسمانی کتابیں بھی اس بنیاد پر غیر معتبر مانی جاتی ہیں کہ محرف و مسخ شدہ ہو گئیں ہیں، پھر ”تبییض الصحیفہ“ کس شمار و قطار میں ہے!؟

سیوطی پر امام العلام نواب سید صدیق حسن خان کی تنقید:

علامہ نواب سید صدیق حسن خاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے صاف طور پر لکھا ہے:

”سیوطی کی کتابوں کی کوئی بھی بات قابل قبول نہیں الا یہ کہ دوسرے اہل علم کی تحریروں سے بھی اس کی تائید ہو جائے، بدعتی، ہوا پرست اور شیعوں کے شور و شر کا اصل سرمایہ تصانیف سیوطی ہی ہیں، یہ حاطب اللیل تھے اور غث و سین سبھی جمع کر دیتے تھے، انھیں نقد و نظر سے کوئی سروکار نہ تھا۔ الخ“^③

واضح رہے کہ اہل تقلید نے سیوطی کے جرائم میں اس امر کا بھی شمار کیا ہے کہ وہ مدعی اجتہاد بھی تھے۔^④ تعجب ہے کہ اتنے 117 ”بھاری جرم“ کے مرتکب کی تحریروں میں مصنف انوار اور ان کے ہم خیال اپنے مطلب کے مواقع پر حجت مان لیا کرتے ہیں، اور اس کا ذرا بھی خیال نہیں کرتے کہ ان تحریروں میں بکثرت تحریف و تصحیف ہوئی ہے!

حاصل یہ کہ جس سند سے اسماعیل کا یہ قول منقول ہے کہ امام صاحب فارس کے ابناء احرار سے تھے وہ صحیح نہیں۔ بلطف دیگر اسماعیل کی طرف اس قول کی نسبت صحیح نہیں، مگر اصول روایت و درایت کی مخالفت کرتے ہوئے مصنف انوار اور ان کے ہم خیالوں نے خدمت علم و دین کے نام پر اسے صحیح قرار دے کر حجت و دلیل بنایا ہوا ہے!

امام صاحب کے پوتے اسماعیل سے متعلق مصنف انوار سے ایک سوال:

اگر بالفرض اسماعیل کی طرف اس قول کی نسبت صحیح مان لی جائے تو مصنف انوار ازراہ ویانت داری فرمائیں کہ کیا اسماعیل کی یہ بات اس وقت بھی حجت و دلیل بن سکتی ہے جبکہ ان کا غیر ثقہ و غیر معتبر ہونا ثابت ہو؟ نیز یہ کہ اسماعیل ہی سے جو یہ مروی ہے: ”کان زوطیا من أفضل اهل کابل“^⑤ یعنی امام صاحب کابلی الاصل تھے اور کابل کے رؤساء میں سے

① مقدمہ انوار (۱۵۹/۲) ② مقدمہ انوار (۱۵۹/۲) ③ اتحاف النبلاء (ص: ۲۶۲ مقصد دوم)

④ ملاحظہ ہو: الضوء اللامع و اتحاف. ⑤ عقود الجمان (ص: ۳۸)

تھے، نیز انھیں اسماعیل کے بھائی عمر بن حماد اور ان کے ایک بیٹے حتیٰ کہ ان کے دادا امام ابوحنیفہ اور امام ابوحنیفہ کے استاذ امام اعظم اور امام ابوحنیفہ کے متعدد تلامذہ سے جو یہ مروی ہے کہ امام صاحب مملوک النسب و غیر فارسی تھے، وہ روایت روایت اسماعیل کے بالمقابل کیوں مردود مان لی جائے؟ اگر سند کے غیر معتبر ہونے کے سبب یہ ساری روایات مردود ہوں تو روایت اسماعیل والی سند بھی غیر معتبر ہے اور خود اسماعیل بھی مجروح ہیں۔ (کما سیأتی) پھر روایت اسماعیل مقبول اور دوسروں کی روایات مردود کیوں ہیں؟

روایت اسماعیل کے متعلق ایک اعتراض کے جواب سے مصنف انوار کا عجز:

بنارس کے بعض اہل علم نے بذریعہ خط مصنف انوار سے استفسار کیا:

118

”تین تین مجہول رواۃ پر مشتمل سند والی روایت اسماعیل کو آپ نے صحیح کیسے قرار دے لیا؟ جبکہ جن امام ابوحنیفہ کی تقلید کے آپ مدعی ہیں وہ صرف ایک مجہول راوی کی سند سے مروی روایت کو بھی صحیح و ساقط الاعتبار قرار دیتے ہیں؟“

مصنف انوار نے اس کے جواب میں لکھا:

”یہ تینوں رواۃ مجہول نہیں ہیں، بلکہ ان کے تراجم تاریخ خطیب ہی میں موجود ہیں۔“

حالانکہ تاریخ خطیب میں ان میں سے کسی کا بھی ترجمہ موجود نہیں۔ بنا بریں انھیں دوبارہ لکھا گیا:

”آپ تاریخ خطیب کے ان صفحات اور جلدوں کی نشاندہی فرمائیں جن میں ان رواۃ کے تراجم موجود ہیں، بلکہ تراجم و رجال کی کسی بھی کتاب میں ہر راوی کا ترجمہ و تعارف صفحہ و جلد کی قید کے ساتھ دکھلائیں۔“

مگر افسوس کہ مصنف انوار اس کے جواب سے ایسے خاموش ہوئے کہ آج تک خاموش ہیں۔ یہی سوال درالعلوم دیوبند کے دارالافتاء اور مظاہر العلوم سہارنپور کے شیخ الحدیث مولانا زکریا سے بھی کیا گیا، مگر ان تینوں کے تراجم کی نشان دہی سے سبھی عاجز رہے۔ حاصل یہ کہ روایت مذکورہ کی سند کذب ہے، اب اس کے مرکزی راوی اسماعیل پر تفصیلی گفتگو سے پہلے ہم اس کے متن پر بھی گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

روایت اسماعیل کے مضمون میں مصنف انوار اور کوثری کی تحریف:

سب سے پہلے ناظرین روایت اسماعیل کے مت کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں، روایت میں ہے کہ اسماعیل نے کہا:

”أنا إسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن نعمان بن المرزبان، من أبناء فارس الأحرار، واللّٰه ما وقع علينا رِق قط، ولد جدي سنة ثمانين، وذهب ثابت إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو صغير، فدعا له بالبركة فيه وفي ذريته، ونحن نرجو من الله أن يكون قد استجاب الله ذلك لعلي رضي الله عنه فينا، قال: والنعمان بن المرزبان أبو ثابت هو الذي أهدى لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه الفالودج في يوم النيروز، فقال:

119

نوروزنا کل یوم، وقیل: کان ذلك في المهرجان، فقال مهر جونا کل یوم.“

یعنی اسماعیل نے کہا میں اسماعیل بن حماد بن نعمان فارس کے آزاد خاندان سے ہوں، بخدا ہم پر کبھی دور غلامی نہیں آیا، میرے داد ابو حنیفہ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور پردادا ثابت بچپن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کے لیے اور ان کے خاندان کے لیے دعائے برکت کی، ہمیں امید ہے کہ اللہ نے ہمارے حق میں ان کی دعائیں لی اور نعمان بن مرزبان نے بروز نوروزیا مہرج خدمت علی رضی اللہ عنہ میں فالوہ بطور ہدیہ پیش کیا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک روزانہ نوروزیا مہرج ہے۔

۱۔ ناظرین دیکھ رہے ہیں کہ روایت کے مضمون میں صاف طور سے اسماعیل کا یہ بیان بھی صراحت سے موجود ہے کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، مگر مصنف انوار نے امام صاحب کا سال ولادت ۷۰ھ لکھ دیا ہے۔

۲۔ ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ روایت خطیب میں یہ نہیں ہے کہ امام صاحب کے آباء و اجداد رؤسا میں سے تھے، مگر مصنف انوار نے اسے روایت خطیب میں شامل کر لیا ہے، البتہ خطیب کے علاوہ ایک دوسری روایت میں منقول ہے کہ: ”کان زوطیا من أفضل أهل کابل و رؤسائهم“^۱ یعنی امام صاحب کے دادا زوطی کابلی الاصل رؤساء میں سے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ روایت مصنف انوار کی نقل کردہ خطیب والی روایت سے مختلف ہے، یعنی مصنف انوار کی نقل کردہ خطیب والی روایت میں امام صاحب کو فارسی النسل کہا گیا ہے اور ان کے دادا کا نام نعمان بتلایا گیا ہے، مگر اس کے خلاف روایت مذکورہ میں امام صاحب کو کابلی الاصل بتلایا گیا ہے اور ان کے دادا کا نام زوطی قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات مصنف انوار کے دعویٰ کے خلاف ہے۔ پھر بھی مصنف انوار نے حقیقت امر کو واضح کیے بغیر اس روایت کے ایک حصہ کو روایت خطیب میں شامل کر لیا ہے اور دوسرے حصہ کی مخالفت کر کے یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ امام صاحب کابلی الاصل ہونے کے بجائے فارسی الاصل تھے۔ مزید برآں یہ کہ دونوں کی دونوں روایتیں ساقط الاعتبار بھی ہیں، لیکن مصنف انوار مدعی ہیں کہ انوار الباری میں صرف محترم باتیں ہی لکھی گئی ہیں!!

۳۔ مصنف انوار کی مستدل روایت میں یہ تصریح ہے کہ خدمت علی میں والد امام صاحب حاضر ہوئے مگر مصنف انوار نے 120 ”بچپن“ کے لفظ کا ذکر نہ کر کے یہ لکھ دیا کہ ”والد امام ایک بڑے تاجر تھے۔“

۴۔ مصنف انوار کی مستدل روایت میں مذکور ہے کہ امام صاحب کے دادا نعمان بن مرزبان نے خدمت علی رضی اللہ عنہ میں تحفہ نوروز یا مہرج پیش کیا تھا، جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ خدمت علی رضی اللہ عنہ میں تحفہ مذکورہ پیش کرتے وقت امام صاحب کے دادا غیر مسلم مجوسی یا نصرانی تھے، کیونکہ اس کا تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ اس زمانے کا کوئی مسلمان خلیفہ راشد کی خدمت میں تحفہ مذکورہ پیش کرے گا، خصوصاً اس صورت میں کہ حنفی مذہب کا فتویٰ ہے کہ کوئی مسلمان اگر تحفہ نوروز و مہرج پیش کرے تو مرتد ہو جائے گا۔^۲

یہ معلوم ہے کہ خلافت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ چار سال از ۳۶ھ تا ۴۰ھ ہے، اس لیے روایت اسماعیل کا واضح مفاد ہے کہ ۳۶ھ

① عقود الجمال (ص: ۳۸) ② کردری (۱/۶۶، ۶۷) و فتاویٰ قاضی خاں و بزازیہ کتاب الردة.

سے پہلے امام صاحب کے دادا مسلمان نہیں ہوئے تھے، لیکن یہ گزر چکا ہے کہ بعض کتب مناقب کے مطابق امام صاحب کے پردادا خلافت علیؑ سے بہت پہلے دور فاروقی میں یعنی ۲۳ھ سے پہلے مسلمان ہو گئے تھے، نیز یہ کہ امام صاحب کے پردادا کا نام ہرمز اور دادا کا نام نعمان تھا، عنقریب یہ تفصیل آرہی ہے کہ امام صاحب کی ولادت کے وقت امام صاحب کے والد عیسائی تھے۔

معلوم نہیں مصنف انوار نے کتب مناقب کی اس بات کو دلیل بنا کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ امام صاحب کے پردادا ہرمز بنو شیبان کے بادشاہ تھے اور حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے؟

اس سے قطع نظر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اسماعیل کی طرف روایت مذکورہ کا انتساب صحیح نہیں ہے، اگر بالفرض اسماعیل کی طرف یہ انتساب صحیح ہو تو آنے والی تفصیل سے معلوم ہوگا کہ اسماعیل غیر ثقہ ہیں، اس لیے امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے پر دلالت کرنے والی روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے۔ اسماعیل کے متعلق تفصیلی بحث آگے آئے گی، مگر سرمدت ایک روایت نقل کی جارہی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ اسماعیل کذاب تھے۔

حافظ ابن حبان نے کہا:

121

”أخبرنا أحمد بن بشر الكرخي قال حدثنا محمد بن الخطاب قال: حدثنا رسته قال: قال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة: خاصمت رجلاً في دار إلی شريك، فلما دنوت منه، نظر إلي بوجه غليظ، ثم قال: ألك بهذا عهدة؟ فقلت: نعم، قال: اتني بالعهدة، ولم تكن لي عهدة، فرجعت إلي أبي، فأخبرته فقال: ويحك كذبت عند شريك مع سوء رأيه فينا، فلما رجعت إليه، قال: هات عهدة، فقلت: أصلحك الله هي عند رجل، وليس هو شاهد، فقال: أفاك بن أفاك بن أفاك“^①

یعنی امام عبدالرحمن بن عمر رستہ نے کہا کہ اسماعیل نے بیان کیا کہ میں ایک گھر کے سلسلے میں ایک آدمی کے ساتھ مقدمہ لے کر قاضی شریک کی عدالت میں گیا، جب میں شریک سے قریب ہوا تو انہوں نے مجھے ترش روئی کے ساتھ دیکھ کر کہا کہ کیا تمہارے پاس اس گھر کا دستاویز ثبوت ہے؟ میں نے کہا ہاں میرے پاس اس کا دستاویز ہے، حالانکہ میرے پاس دستاویز نہیں تھا، شریک نے کہا کہ تم میرے پاس اپنا دستاویز پیش کرو، میں اپنے والد حماد بن ابی حنیفہ کے پاس آیا اور انہیں معاملہ سے باخبر کیا، میرے والد نے مجھ سے کہا کہ تم نے قاضی شریک کے سامنے کذب بیانی کی جبکہ وہ ہمارے بارے میں برے خیالات بھی رکھتے ہیں، میں عدالت میں واپس گیا تو شریک نے کہا کہ دستاویز پیش کرو، میں نے کہا کہ دستاویز ایک ایسے آدمی کے پاس رکھا ہے جو اس وقت موجود نہیں ہے، شریک نے کہا کہ تم افاک یعنی کذاب ہو اور تمہارا باپ و دادا بھی کذاب ہے۔“

روایت مذکورہ سے صاف ظاہر ہے کہ اسماعیل کذاب آدمی تھے اور عدالت میں جھوٹے مقدمات قائم کر کے قاضی کے سامنے بھی جھوٹ بولا کرتے تھے، حتیٰ کہ موصوف کو موصوف کے باپ حماد اور قاضی شریک نے بھی واضح طور پر کذاب کہا۔ اسی

① المعجروحين (۳/۷۱، ۷۲ طبع بیروت)

طرح موصوف کو بشر بن ولید نے بھی کذاب کہا ہے اور دوسرے اہل علم نے بھی۔ (کما سیآنی) ظاہر ہے کہ کذاب کی طرف مکذوب طور پر منسوب روایت معتبر نہیں ہو سکتی لہذا اسماعیل کی طرف منسوب روایت مذکورہ کی بنیاد پر مصنف انوار کا امام 122 صاحب کو فارسی الاصل قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

چونکہ امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے والی بات ثابت نہیں بلکہ غیر معتبر طرق سے مروی ہے، اس لیے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے تہذیب التہذیب میں بصیغہ ترمیض کہا گیا ہے کہ ”وقبل إنه من أبناء فارس“ یعنی کہا گیا ہے کہ امام صاحب فارسی الاصل ہیں۔ ”ویروی عن إسماعیل بن حماد بن أبي حنیفة: نحن من أبناء فارس الأحرار“ یعنی امام صاحب کے پوتے اسماعیل سے روایت کی جاتی ہے کہ ہم فارسی الاصل ہیں۔^①

تہذیب التہذیب کے مقدمہ میں یہ صراحت ہے:

”وما في كتابنا هذا مما لم نذكر له إسناده، فما كان بصيغة الجزم فهو ما لا نعلم إلى قائله المحكي عنه بأساء، وما كان بصيغة التمریض فر بما كان في إسناده نظر.“^②

یعنی اس کتاب میں جو روایت بلا ذکر صیغہ جزم کے ساتھ منقول ہے، اس کے قائل تک پہنچنے والی سند میں ہمارے علم کی حد تک ”باس“ نہیں ہے، لیکن صیغہ ترمیض سے مذکور روایت کی سند میں عموماً نظر ہوتی ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ روایت مذکورہ جس سند کے ساتھ اسماعیل کی طرف منسوب ہے وہ خالی از نظر نہیں، تقریباً تہذیب یعنی تلخیص تہذیب میں حافظ ابن حجر نے اپنی معلومات کے مطابق أعدل الاقوال لکھنے کا التزام کیا ہے، اس میں بھی بصیغہ ترمیض کہا ہے کہ ”يقال: أصله من فارس“ اس کے باوجود کوثری گروپ کے شیخ ابو زہرہ نے کہہ دیا ہے:

”كون أبي حنیفة فارسياً هو المشهور الذي يجمع عليه الثقات وروي أنه بابلي... الخ.“^③

یعنی امام صاحب کا فارسی ہونا مشہور ہے، جس پر اجماع ثقات ہے اور کہا گیا ہے کہ موصوف امام صاحب بابلی الاصل (یعنی نبطی النسل) ہیں، جو صحیح نہیں ہے۔ بعض متعصب احناف نے موصوف کو عربی بھی کہا، یہ بھی مردود ہے۔ الخ

123

کسی خاص گروپ و ماحول میں امام صاحب کے فارسی ہونے والی بات کے مشہور ہونے کی بنیاد پر یہ دعویٰ بہر حال درست نہیں ہے کہ امام صاحب کے فارسی ہونے پر اجماع ثقات ہے، اجماع تو دور کی بات ہے ایک بھی ایسے ثقہ فرد سے یہ بات منقول نہیں جس کی بات کو اس معاملہ میں معتبر کہا جاسکے، البتہ امام صاحب کا باپ کی طرف سے بابلی الاصل یعنی نبطی الاصل ہونا اور ماں کی طرف سے سندى الاصل ہونا ثابت ہے۔ (کما سیآنی) لیکن یہ بھی ثابت ہے کہ نبطیوں پر ایک زمانہ تک فارسیوں کی حکومت تھی اور بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ کسی مقصد و مطلب کے تحت اپنے آپ کو حکمران قوم کی نسل سے ظاہر کرتے ہیں اور اس کا اس قدر پردہ پیگنڈہ کرتے ہیں کہ بہت سے لوگوں میں یہ بات مشہور ہو جاتی اور باور کر لی جاتی ہے کہ فی الواقع یہ لوگ اسی حکمران نسل و قوم سے ہیں۔ یہ ثابت ہے کہ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ یہ پروپیگنڈہ کرتے تھے

① تہذیب التہذیب (۱۰/۴۴۹) ② مقدمہ تہذیب التہذیب (۱/۷)

③ أبو حنیفہ لأبي زهره (ص: ۱۲)

کہ امام صاحب کا دین و مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے، لیکن یہ پروپیگنڈہ غلط ہے، پھر امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے والی جو بات اسماعیل کی طرف غلط طور پر منسوب ہے، اسے بھلا کیوں غلط نہیں مانا جاتا؟

کیا امام صاحب اسرائیلی یعنی یہودی الاصل تھے؟

اسماعیل کی طرف منسوب روایت مذکورہ میں امام صاحب کا نسب نامہ صرف چار بیڑھیوں تک بیان کیا گیا ہے، یعنی ابوحنیفہ نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان مگر مصنف انوار کے ممدوح مصنف جواہر المصیہ نے بحوالہ حافظہ صریحاً صریحاً (یعنی ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن ازہر بن احمد بن العراق دمشقی جنمبلی مولود ۵۸۱ھ و متوفی ۶۳۱ھ) امام صاحب کا نسب نامہ بیان کرتے ہوئے بتلایا ہے کہ شاہان فارس سے ہوتے ہوئے امام صاحب کا سلسلہ نسب یہود ابن یعقوب بن ابراہیم سے جاملتا ہے۔ پھر یہودا سے آدم علیہ السلام تک پہنچ جاتا ہے۔^۱ مصنف عقود الجمان نے جواہر المصیہ کی اس بات کو غرائب میں شمار کیا ہے۔^۲ ملا علی قاری نے بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔^۳ اور کردری نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے۔^۴ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب جس فارسی خاندان کے فرد تھے، وہ یہودا بن یعقوب کی نسل سے ہے، جس کی طرف یہودی قوم منسوب ہے۔ اس سے لازم آتا ہے 124 کہ امام صاحب فارسی ہونے کے ساتھ اسرائیلی یہودی الاصل تھے، امام ابن ابی شیبہ کا قول ہے کہ امام صاحب یہودی تھے۔^۵

ہمارے خیال سے اپنے اس قول سے ابن ابی شیبہ کی مراد یہ ہے کہ امام صاحب نسلاً یہودی الاصل تھے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ابن ابی شیبہ نے امام صاحب کو یہودی المذہب بتلایا ہے، یہودی نسل کے بہت سارے لوگ مسلمان ہوئے، اسی طرح فارسی نسل کے لوگ بھی مسلمان ہوئے، البتہ ابن ابی شیبہ کے قول کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کے یہودی النسل آباء و اجداد یہودی المذہب بھی رہے ہوں گے اور یہودی نسل کے بہت سارے لوگ نصرانی المذہب بھی ہیں، اس لیے امام صاحب کے یہودی النسل آباء و اجداد میں نصرانی المذہب لوگ بھی ہوں گے، کوثری ابن ابی شیبہ کے اس بیان سے بہت برہم ہیں۔^۶ مگر یہی بات ان کے ہم مذہب لوگوں مثلاً مصنف جواہر المصیہ و ملا علی قاری وغیرہ نے کبھی تو ان پر برہم نہیں ہوئے۔ امام صاحب کے نسب نامہ اور آباء و اجداد کے ناموں میں علمائے احناف کا باہم بہت اختلاف ہے، ہم اس تفصیل سے اعراض کرتے ہیں۔ بہر حال امام صاحب کے فارسی ہونے کا پروپیگنڈہ صحیح نہیں، نہ جانے کیوں مصنف انوار نے صریحاً صریحاً کی طرف قول مذکور کو دلیل بنا کر امام صاحب کو فارسی کے ساتھ یہودی نہیں کہا؟

یہ معلوم ہے کہ چھٹی اور پانچویں صدی قبل عیسوی کے زمانہ میں نبطی حکمرانوں یعنی بخت نصر اور اس کی اولاد نے اسرائیلی یعنی یہودی قوم کو بری طرح مغلوب کر کے اکثر کوفتا کر دیا تھا اور باقی ماندہ پوری قوم کو اس کے وطن سے لاکر اپنے ملک بابل (عراق) میں ستر سال تک غلام بنا کر مقید و نظر بند رکھا، شاہان نبط کی غلامی و قید سے اس قوم کو شاہان فارس نے آزاد کر لیا تھا، ممکن ہے کہ اس صورت حال کے پیش نظر کسی خاص مصلحت کے تحت فارسی قوم کا نسبی رشتہ یہودی نسل سے جوڑ دیا گیا ہو، جو نہایت مذموم حرکت ہے۔

① ملاحظہ ہو: تذکرۃ الحفاظ (۴/ ۱۴۳۳، ۱۴۳۴)

② جواہر المصیہ (۱/ ۲۶، ۲۷)

③ عقود الجمان (ص: ۳۹)

④ ذیل جواہر المصیہ (۲/ ۴۵۱)

⑤ کردری (۱/ ۶۵)

⑥ خطیب (۱۳/ ۴۱۳)

⑦ تالیف الخطیب (ص: ۱۴۷)

کسی شخص کا فارسی یا یہودی الاصل ہونا اس کے منافی نہیں کہ وہ یا اس کے باپ دادا کسی کے غلام رہے ہوں، مگر کوثری نے کہا ہے کہ امام صاحب فارسی تھے، جن کے اوپر یا ان کے آباء و اجداد میں سے کسی پر غلامی نہیں آئی۔^①

کیا امام صاحب عربی النسل تھے؟

125

امام صاحب کے شاگرد خاص ابو مطیع یحییٰ کی طرف امام صاحب کا یہ نسب نامہ منسوب ہے:

”النعمان بن ثابت بن زوطیا بن یحییٰ بن راشد الأنصاری“^② وفي رواية: ”النعمان بن ثابت

بن زوطیا بن یحییٰ بن زید بن ثابت التیمی تیم اللہ بن ثعلبة“^③

اس کا مقتضی ہے کہ امام صاحب حضرت زید بن ثابت انصاری صحابی کی نسل سے تھے، یعنی خالص عربی تھے، تمہی کی طرف امام صاحب کی نسبت عام اہل علم کے مطابق انصار کے قبیلہ تیم اللہ بن ثعلبة سے رشتہ ولاء کی بنا پر ہے، مگر مذکورہ بالا خانہ ساز حکایت کے ذریعہ امام صاحب کو اس قبیلہ کا فرد قرار دے لیا گیا اور ملا علی قاری نے تمہی کا مطلب یہ سمجھ لیا کہ یہ قریش کی شاخ بنو تیم بن مرہ کی طرف نسبت ہے، جس کے ایک فرد حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بھی ہیں۔^④ نہ جانے کیوں مصنف انوار نے مذکورہ تفصیل کے مطابق امام صاحب کو خالص عربی الاصل نہیں کہا؟ حالانکہ کتب فقہ حنفی میں عربی کا درجہ فارسی سے فائق بتلایا گیا ہے!

کیا امام صاحب افغانی الاصل تھے؟

اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ بعض کتب مناقب میں امام صاحب کے پوتے اسماعیل سے منقول ہے:

”وکان زوطیا من أفضل أهل کابل ورو سائهم“^⑤

یعنی امام صاحب کے دادا کابل کے افضل اور رئیس باشندوں میں سے تھے۔

یہ معلوم ہے کہ کابل قدیم ایام سے ملک افغانستان کا دار السلطنت ہے اور پورے ملک افغانستان پر بھی لفظ کابل کا 126

اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں کے اصل باشندے افغان ہیں، جو پٹھان اور خان بھی کہلاتے ہیں، اسماعیل سے مروی اس روایت کے مطابق امام صاحب کا بلی الاصل یعنی افغانی اور پٹھان قرار پاتے ہیں، والد اسماعیل یعنی حماد بن ابی حنیفہ کا یہ قول منقول ہے:

”إن ثابت بن زوطي من کابل، ولد ثابت علی الإسلام، وکان زوطيا مملوکاً، باعه مولاه من تیم اللہ بن ثعلبة“^⑥

یعنی والد امام صاحب ثابت کی ولادت کے وقت ان کے والد زوطی مسلمان تھے اور زوطی غلام تھے، ان کے تمہی آقا نے انہیں فروخت کر دیا تھا۔

مذکورہ بالا بات معنوی طور پر قدرے اختلاف کے ساتھ برادر اسماعیل عمر بن حماد سے بھی مروی ہے۔^⑦

① تعلق الکوثری علی مناقب ابي حنیفة للذهبي (ص: ۸) ② کردری (۱/ ۶۵ و ذیل جواهر المضیة: ۲/ ۴۵۱)

③ الرد علی الخطیب للملک المعظم (ص: ۹۳) ④ ذیل جواهر المضیة (۲/ ۴۵۲)

⑤ عقود الجمان (ص: ۳۸) ⑥ کردری (ص: ۶۵)

⑦ خطیب (۱۳/ ۳۲۵) و مناقب ابي حنیفة للصیمري (ص: ۱) و عقود الجمان (ص: ۱۳۹)

قاضی ابو حازم عبدالحمید بن عبدالعزیز سے مروی ہے:

”سألت ابناً لإسماعیل بن حماد بن الإمام أبي حنیفة لمن ولاؤکم؟ فقال: سبي ثابت أبو أبي حنیفة من کابل، فاشترته امرأة من تيم الله، فمنت عليه فولأوه لها.“^①
یعنی میں نے امام صاحب کے پوتے اسماعیل کے ایک لڑکے سے پوچھا کہ تم لوگ کس کے غلام تھے؟ موصوف نے جواب دیا کہ والد امام صاحب یعنی ثابت کابل سے گرفتار کر کے فروخت کیے گئے تھے، تو انھیں تیم اللہ کی ایک عورت نے خرید کر آزاد کر دیا تھا، لہذا اسی تھی عورت سے ہمارا رشتہ ولاء (رشتہ غلامی) ہے۔

مذکورہ بالا مفہوم والی بات اختصار کے ساتھ شاگرد امام صاحب ابو نعیم فضل بن دکین سے بھی مروی ہے۔^② ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب کے والد یا دادا کابل میں رہتے تھے، وہاں سے دونوں میں سے کوئی ایک صاحب گرفتار ہو کر غلام بنائے گئے، اس سلسلے کی مختلف روایات میں تطبیق کے لیے یہ کہنا بہتر ہے کہ امام صاحب کے باپ اور دادا دونوں ایک ساتھ کابل میں رہا کرتے تھے، وہیں سے دونوں حضرات گرفتار ہو کر غلام بنائے گئے، پھر آزاد کر دیے گئے، اس سلسلے کی جملہ روایات میں سے کوئی بھی روایت معتبر نہیں ہے، برادر اسماعیل عمر اور صاحبزادہ اسماعیل مجہول ہیں اور والد اسماعیل حماد غیر ثقہ 127 ہیں، علاوہ ازیں ان میں سے کسی کی طرف بھی اس قول کی نسبت معتبر سند سے نہیں ہوئی ہے، اور فضل بن دکین بذات خود ثقہ ہیں مگر ان کی طرف روایت مذکورہ کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ نیز کابل میں رہنے والے امام صاحب کے والد دادا کا کابل سے گرفتار ہو کر غلام بنایا جانا اس امر کی صریح دلیل بھی نہیں کہ یہ حضرات کابل کے اصل باشندہ تھے، بلکہ دوسری قوم و نسل کے آدمی بھی کابل یا کسی بھی ملک میں رہا کرتے ہیں، کسی ملک میں کسی شخص کا رہنا اس کی دلیل نہیں کہ وہ اسی ملک کا اصل باشندہ ہے، البتہ فضل بن دکین سے جو یہ مروی ہے کہ امام صاحب اصلاً کابلی ہیں، اس کی نسبت فضل کی طرف صحیح نہیں ہے، لیکن روایات مذکورہ کی بناء پر بعض احناف نے امام صاحب کو کابلی الاصل یعنی افغانی قرار دے کر کہا ہے کہ امام صاحب سے نسبی رشتہ کی مناسبت سے باشندگان افغانستان مذہب امام صاحب کے پیرو ہیں۔^③ بعض لوگوں نے افغان قوم کو یہودی النسل بھی کہا ہے جیسا کہ بعض نے فارسی قوم کو بھی یہودی النسل کہا ہے، اس سلسلے میں پاکستان سے ایک کتاب بھی شائع ہوئی ہے۔

امام صاحب کے والد دادا کے باشندہ کابل ہونے اور وہاں سے گرفتار ہو کر غلام بنائے جانے والی بات اگرچہ ثابت نہیں، لیکن اسے صحیح مان کر کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ یہ ثابت ہے کہ امام صاحب باپلی الاصل یعنی بھٹی تھے، ان کے باپ دادا بابل کے شہر انبار کے اصل باشندہ تھے اور انبار میں رونما ہونے والے ایک فتنہ سے متاثر ہو کر روسی ترکستان (خراسان) کے شہر نساء میں منتقل ہو گئے تھے، اس لیے ممکن ہے کہ امام صاحب کے باپ دادا نساء کے زمانہ قیام میں کسی ضرورت کے تحت کابل جا کر اقامت پذیر رہے ہوں اور کابل سے گرفتار ہو کر غلام بنائے گئے ہوں، پھر دوبارہ نساء میں لائے گئے ہوں اور وہیں نساء میں امام صاحب پیدا ہوئے ہوں، کیونکہ بعض روایات کے مطابق امام صاحب نساء میں پیدا ہوئے تھے۔ (کما سیأتی) اس

① عقود الجمان (ص: ۳۷) و مناقب أبي حنیفة للذهبي (ص: ۸)

② خطیب (۱۳/۳۲۰)

③ حاشیہ مشائخ بلخ (۱/۱۲۳) بحوالہ افغانستان للکابل المهندس (ص: ۹)

صورت حال کی بناء پر بعض لوگوں کا یہ سمجھ لینا کہ امام صاحب کے باپ دادا کا بلی الاصل تھے مستبعد نہیں ہے، اور چونکہ ایک زمانہ میں کاہل کو ہندوستان کا ایک حصہ سمجھا جاتا تھا۔¹ اور کاہل میں ہندوستانی باشندے رہا کرتے تھے، ہندوستانی قبائل میں جاٹ نامی ایک قبیلہ مشہور ہے، جس کو عربی تلفظ میں ”زط“ اور مٹی تلفظ میں ”زوط“ کہا جاتا ہے اور امام صاحب کے دادا کو زوطی یا زوطیہ یا زاطیا کہا جاتا ہے، جس کا سبب مختلف لغات ولہجوں کا اختلاف ہے، اس لیے بعض نے یہ سمجھ لیا کہ امام صاحب کے 128 دادا زوطی یا زوطیہ یا زاطیا اسی جاٹ قبیلہ کی طرف منسوب ہیں، یعنی امام صاحب اصلاً و نسلأ ہندوستانی جاٹ (زط یا زوط) ہیں حالانکہ یہ بات بسند معتبر ثابت نہیں اور ثابت یہ ہے کہ موصوف اصلاً و نسلأ بابلی یعنی مٹی ہیں، مگر کسی بابلی الاصل مٹی آدمی کا ہندوستان و کاہل یا ترکستان و فارس میں مقیم ہو جانا مستبعد نہیں، جس کی بنیاد پر بعض کا یہ سمجھ لینا بھی بعید نہیں کہ موصوف جہاں کا رہنے والا ہے وہیں کا اصل باشندہ ہے۔

امام صاحب کے بابلی الاصل ہونے پر بحث:

حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرنا أحمد بن عمر بن روح النهرواني أخبرنا المعافى بن زكريا حدثنا أحمد بن نصر ابن طالب حدثنا إسماعيل بن عبد الله بن ميمون قال سمعت أبا عبد الرحمن المقرئ يقول: كان أبو حنيفة من أهل بابل، وربما قال: في قول الباطني كذا.“²

یعنی ابو عبد الرحمن مقرئ نے کہا کہ امام صاحب باشندگان بابل سے تھے، بسا اوقات مقرئ موصوف کہتے تھے کہ بابلی (یعنی امام صاحب) کے مذہب میں فلاں مسئلہ اس طرح ہے۔

امام صاحب کو بابلی بتلانے والے ابو عبد الرحمن مقرئ عبد اللہ بن یزید عدوی قصیر بصری اہوازی مکی (مولود ۱۱۵ھ یا ۱۱۶ھ و متوفی ۲۱۲ھ یا ۲۱۳ھ) امام صاحب کے شاگرد ہیں۔ ان کی بابت تقریب التہذیب میں کہا گیا ہے:

”ثقة فاضل أقرأ القرآن نيفاً وسبعين سنة، مات سنة ۲۱۳ھ، وقد قارب المائة، وهو من كبار شيوخ البخاري.“³

یعنی موصوف ثقہ و فاضل ہیں، ستر سال سے بھی زیادہ زمانہ تک موصوف نے تعلیم قرآن دی، تقریباً سو سال کی عمر میں موصوف ۲۱۳ھ میں فوت ہوئے، امام بخاری کے کبار اساتذہ میں ہیں۔

مقرئ موصوف سے روایت مذکورہ کے ناقل اسماعیل بن عبد اللہ بن ميمون بن عبد الحميد ابو النصر عجمی (مولود ۱۶۶ھ و متوفی ۲۷۰ھ) ثقہ ہیں۔⁴ اسماعیل سے روایت مذکور کے ناقل احمد بن نصر بن طالب بغدادی (متوفی ۲۳۲ھ) ثقہ ہیں۔⁵ احمد سے

① انساب سماعی لفظ کاہل، عقود الجمان (ص: ۳۷) ② خطیب (۱۳/۳۲۵)

③ نیز ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب (۶/۸۳، ۸۴) و عقد الثمین فی تاریخ البلد الامین (۵/۲۹۸ تا ۳۰۰) و تذکرۃ الحفاظ (۱/۱۶۷ تا ۱۶۹)

④ خطیب (۶/۲۸۲) ⑤ خطیب (۵/۱۸۲، ۱۸۳) و تذکرۃ الحفاظ (۳/۸۳۲، ۸۳۳)

روایت مذکورہ کے ناقل معانی بن زکریا نہروانی (مولود ۳۰۵ھ و متوفی ۳۹۰ھ) ثقہ اور صاحب تصانیف ہیں۔^① اور معانی سے اس کے ناقل احمد بن عمر بن روح نہروانی (مولود ۳۶۸ھ و متوفی ۴۴۵ھ) صدوق دین ہیں۔^② اور احمد نہروانی سے روایت مذکورہ حافظ خطیب نے اپنی کتاب میں نقل کی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایت مذکورہ معتبر ہے۔

یہ معلوم ہے کہ بابل عراق کا دوسرا نام ہے، یا قوت نے کہا:

”هذا الذي ذكرنا عنهم أدل الدليل على أن المراد بالعراق أرض البابل.“^③

یعنی ہماری ذکر کردہ باتوں سے ثابت ہوا کہ عراق کو بابل بھی کہا جاتا ہے۔

امام صاحب کو عراقی بھی کہا جاتا ہے اور تفصیل مذکورہ سے معلوم ہوا کہ عراقی اور بابلی دونوں مترادف الفاظ ہیں، قدیم ایام میں جو شہر ملک بابل کا دارالسلطنت تھا اس کا نام بھی بابل ہی تھا، یعنی ملک اور راجدھانی (دارالحکومت) دونوں کا نام بابل تھا، اس کا ذکر تورات و قرآن و انجیل میں بھی ہے۔ نمرود، بخت نصر جیسے حکمرانوں کا دارالسلطنت یہی بابل تھا، ملک بابل کا ایک مشہور شہر انبار ہے جو شہر بابل کے انحطاط کے بعد ملک بابل کا دارالسلطنت بنا تھا، انبار شہر بابل سے قریب ہی آباد تھا، امام صاحب کے باپ دادا اسی شہر انبار کے باشندے تھے اور انباری و بابلی و عراقی میں دراصل وہی نسبت ہے، جو دہلوی و ہندی و دکھلوی میں ہے۔

امام صاحب کے بابلی الاصل ہونے کی مناسبت سے مندرجہ ذیل روایت وضع کی گئی ہے کہ:

”عن عبد الله بن مغفل قال: سمعت علي بن أبي طالب يقول: ألا أنبئكم برجل من كوثي، وهو من سواد الكوفة، ومن بلدكم هذا، ومن كوفتكم هذه؟ يكتفي بأبي حنيفة... الخ.“^④

یعنی حضرت علیؑ نے کہا کہ کوٹی سے ایک آدمی ابوحنیفہ کا ظہور ہونے والا ہے۔ کوٹی بھی بابل کا ایک شہر ہے۔^⑤

حافظ خطیب مشہور ثقہ حنفی امام علی بن محمد بن الحسن المعروف بابن کاس نخعی (متوفی ۳۲۳ھ) سے ناقل ہیں:

”حدثنا أبو جعفر أحمد بن إسحاق بن البهلول القاضي قال: سمعت أبي عن جدي قال: ثابت والد أبي حنيفة من أهل الأنبار.“^⑥

یعنی قاضی ابو جعفر بن اسحاق نے کہا کہ میرے باپ اسحاق نے میرے دادا بہلول بن حسان سے نقل کیا کہ امام صاحب کے والد ثابت باشندگان انبار سے تھے۔

ابن کاس نے روایت مذکورہ جس قاضی ابو جعفر احمد بن اسحاق بن بہلول بن حسان تونخی (مولود ۲۳۱ھ و متوفی ۳۱۸ھ) سے نقل کی ہے، وہ خود انباری حنفی اور ثقہ ہیں۔^⑦ قاضی ابو جعفر نے روایت مذکورہ اپنے باپ اسحاق بن بہلول (مولود ۱۶۲ھ و متوفی ۲۵۲ھ) سے نقل کی جو ثقہ ہیں۔^⑧ اسحاق نے روایت مذکورہ اپنے باپ یعنی ابو جعفر احمد کے دادا بہلول (متوفی ۲۰۳ھ)

① خطیب (۱۳/۱۳۰، ۱۳۱) و تذکرۃ الحفاظ (۳/۱۰۱۰، ۱۰۱۱) ② خطیب (۴/۲۹۶)

③ معجم البلدان (۶/۱۳۶ لفظ عراق) ④ موفق (۱/۱۸)

⑤ معجم البلدان لفظ کوٹی. ⑥ خطیب (۱۳/۳۲۵)

⑦ خطیب (۴/۳۱) و جواهر المضیبة (۱/۵۷ تا ۵۹) و بغیة الوعاة (ص: ۱۲۸) و إرشاد الأريب ونزهة الألباء.

⑧ خطیب (۶/۳۶۶ تا ۳۶۹) و تذکرۃ الحفاظ (۲/۵۱۸) و جواهر المضیبة (۱/۱۳۷)

سے نقل کی جو مشہور محدث وفقیہ اور امام صاحب کے معاصر ہیں۔^①

مذکور بالا بات صبری نے اس طرح نقل کی ہے کہ:

”آخرنا أحمد بن محمد قال: حدثنا علي بن عمر وقال: حدثنا أحمد بن إسحاق بن بهلول عن أبيه عن جده قال: ثابت والد أبي حنيفة من أهل الأنبار.^②“
”یعنی والد امام صاحب باشندہ انبار تھے۔“^③

صبری نے روایت مذکورہ علی بن عمرو بن بہل ابو الحسن الحریری (مولود ۲۹۲ھ و متوفی ۳۸۰ھ) سے نقل کی جو ثقہ ہیں۔^④ اور

131 انہوں نے اسے ابو عبد اللہ احمد بن محمد بن علی الصبر فی المعروف با بن الآبوی (متوفی ۳۹۴ھ) سے نقل کی جو بقول حمزہ بن محمد دقاق صدوق ہیں، البتہ برقانی نے ان پر کلام کیا ہے۔^⑤ ان کی معنوی متابعت ابن کاس جیسے ثقہ راوی نے کی ہے، اس لیے متابع کی بناء پر یہ سند صحیح ہے، اور احمد صبری نے روایت مذکورہ جس احمد بن اسحاق سے اور انہوں نے اپنے باپ اسحاق سے نقل کی وہ دونوں ثقہ ہیں۔ (کما تقدم) اور عن ابیہ عن جده کے لفظ سے بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسحاق نے یہ روایت اپنے دادا احسان بن سنان بن ادنی ابو العلاء توفی (مولود ۶۰ھ و متوفی ۱۸۰ھ) سے نقل کی جو ثقہ ہیں، ان کی ثقاہت ہی کی بنیاد پر انہیں ریختہ الرائے نے اپنا کاتب (سکریٹری) بنایا تھا۔^⑥

ابن کاس شخصی ناقل ہیں:

”عن جعفر بن أحمد بن إسحاق بن بهلول القاضي سمعت أبي يقول: كان ثابت بن زوطي، والد الإمام أبي حنيفة، من أهل الأنبار، وكان يرجع إلى دين وعقل ومروءة تصدق عن جده، انتقل في فتنه الأنبار إلى نساء، فولد له أبو حنيفة، وبها ترعرع ثم انتقل به.^⑦“
یعنی والد امام صاحب باشندہ انبار تھے، موصوف دیندار و عقلمند و بامروءت تھے جن کا صدور متانت و سچیدگی سے ہوا کرتا تھا۔ والد امام صاحب فتنہ انبار کے زمانہ میں انبار سے نساء منتقل ہو گئے، جہاں امام صاحب پیدا ہوئے اور وہیں نساء میں امام صاحب جوان بھی ہوئے، پھر امام صاحب کو والد امام صاحب لے کر دوسری جگہ منتقل ہوئے۔“

روایت مذکورہ میں بھی والد امام صاحب کو باشندہ انبار بتلا کر مزید یہ کہا گیا ہے کہ فتنہ انبار کے زمانہ میں والد امام صاحب نساء (خراسانی شہر) میں منتقل ہو گئے، جہاں امام صاحب پیدا ہوئے اور وہیں امام صاحب جوان ہونے تک رہے۔ روایت مذکورہ میں والد امام صاحب کو دیندار آدمی بھی کہا گیا ہے، مگر آنے والی تفصیل سے معلوم ہوگا کہ ولادت امام صاحب کے وقت والد امام صاحب نصرانی المذہب تھے، اس لیے روایت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ ولادت امام صاحب کے بعد والد امام صاحب مسلمان ہو کر دیندار آدمی بنے تھے۔ عنقریب یہ بتلایا جائے گا کہ جس فتنہ انبار سے پریشان ہو کر والد امام صاحب

① خطیب (۱/۱۰۸) و جواهر المضية (۱/۱۷۴) ② أخبار أبي حنيفة للصبري (ص: ۲)

③ نیز ملاحظہ ہو: کردی (۱/۶۵) ④ خطیب (۱۲/۲۱، ۲۲) ⑤ خطیب (۵/۶۹، ۷۰)

⑥ خطیب (۸/۲۶۰، ۲۵۹) ⑦ عقود الجمان (ص: ۳۸)

انبار سے نساء منتقل ہوئے، اس سے مراد ۷۵ھ کے بعد حاکم انبار ابن الرقیل کے مظالم ہیں یا اس زمانہ میں انبار کے گرد و پیش ابھرنے والی خارجی بغاوت ہے یا دونوں کا مجموعہ مراد ہے۔

132

جب والد امام صاحب انبار سے آکر نساء میں آباد ہوئے تھے تو انہیں ظاہر ہے کہ باشندہ نساء بھی کہا جانے لگا۔ ابن کاس ناقل ہیں:

”حدثنا أبو بكر المروزي حدثنا النضر بن محمد حدثنا يحيى بن النصر القرشي قال: كان
والد أبي حنيفة من نساء.“¹

یعنی یحییٰ بن نصر نے کہا کہ والد امام صاحب نساء کے رہنے والے تھے۔

قول مذکور کے قائل یحییٰ بن نصر بن حاجب قرشی مروزی ابو یحییٰ (متوفی ۲۱۵ھ) کو ابن حبان نے ثقات میں داخل کیا اور ابن عدی نے ”أرجو لا بأس به“ کہا جو معمولی درجہ کی توثیق ہے، لیکن عام لوگوں نے موصوف کی تخریج کی ہے۔² ابن حبان و ابن عدی کی توثیق کے پیش نظر ہمارا خیال ہے کہ موصوف کی جس روایت کی متابعت موجود ہو وہ معتبر ہے، اور اس سے پہلے والی روایت سے اس کی معنوی متابعت ہوتی ہے، اس لیے یہ روایت معتبر ہوئی، یحییٰ کے والد نصر بن حاجب کو امام صاحب کا دوست کہا گیا ہے۔³ یحییٰ سے روایت مذکورہ کے ناقل نصر بن محمد قرشی مروزی (متوفی ۱۸۳ھ) ہیں۔ الانتقاء (ص: ۱۲۲) میں یہ نام نصر بن محمد بن یسار شیبانی کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ کردری (۲/۲۳۷) میں ہے کہ شیبان نامی گاؤں مرو شہر کے قریب آباد ہے، بعض نے اسے سینان بھی کہا ہے، گویا یہ تھیف کا نتیجہ ہے، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ نصر بن محمد قرشی مروزی کی نسبت شیبانی یا سینانی مرو کے پاس آباد اسی گاؤں کی طرف ہے، موصوف نصر صدوق ہیں۔⁴ ان پر بعض مبہم جرح ہے جو کالعدم ہے، نیز موصوف کی معنوی متابعت موجود ہے۔ نصر بن محمد قرشی سے روایت مذکورہ کے ناقل ابو بکر مروزی (احمد بن علی بن سعید بن ابراہیم قرشی قاضی دمشق متوفی ۲۹۲ھ) صاحب تصانیف ثقہ ہیں۔⁵ الانتقاء میں ابو بکر مروزی کے بجائے محمد بن علی بن سہل مروزی سے روایت مذکورہ منقول ہے، جو بقول بعض مجرد اور بقول بعض ثقہ ہیں۔⁶ مگر چونکہ ان کی متابعت ابو بکر احمد بن علی نے کر رکھی ہے، اس لیے یہ روایت معتبر ہے۔

الانتقاء کے مطبوعہ نسخہ میں مذکور ہے کہ:

133

”نا محمد بن علي بن سهل المروزي قال: نا النضر بن محمد بن يسار الشيباني قال
حدثنا يحيى بن نصر بن حاجب: كان مولد النعمان بن ثابت أبي حنيفة في نساء، وكان
أبو عبداً لرجل من ربيعة من بني تميم الله بن ثعلبة من فخذ، يقال لهم: بنو قفل، وكان
جمالاً لعبد الله بن قفل، وولد أبو حنيفة بالكوفة، ومات بيغداد.“⁷

① خطیب (۱۳/۳۲۵) ② لسان الميزان (۶/۲۷۸، ۲۷۹)

③ موفق (۱/۲۴۵) و کردری (۲/۲۳۷، ۲۳۸) ④ تقریب التهذیب.

⑤ تقریب التهذیب و تهذیب التهذیب. ⑥ لسان الميزان (۵/۲۹۵) و ميزان الاعتدال (۲/۴۲۰)

⑦ الانتقاء (ص: ۱۲۲)

اس روایت کی ابتدائی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کی ولادت نساء میں ہوئی تھی، مگر آخر میں صراحت ہے کہ امام صاحب کوفہ میں پیدا ہوئے، اس لیے عبارت میں تخلیط ہے، لیکن ابتدائے عبارت کی یہ بات کہ امام صاحب نساء میں پیدا ہوئے دوسری سند صحیح سے بھی ثابت ہے، اور مذکورہ بالا روایت کے بعض رواۃ مجروح ہیں، نیز کسی بھی روایت صحیح سے یہ نہیں ثابت ہے کہ امام صاحب کی ولادت کوفہ میں ہوئی، روایت مذکورہ میں یہ صراحت بھی ہے کہ والد امام ایک صحیح آدمی کے مملوک غلام تھے، اس سلسلے میں بحث آگے آ رہی ہے۔

ابن کاس نخعی ناقل ہیں:

”حدثنا سليمان بن الربيع قال سمعت الحارث بن إدریس يقول: أبو حنیفة أصله من ترمذ.^①
یعنی حارث بن اوریس نے کہا کہ امام صاحب اصلاً ترمذ کے باشندے ہیں۔

روایت مذکورہ کی سند میں سلیمان بن ربیع نہدی متروک ہے۔^② لیکن یہ مستبعد نہیں کہ امام صاحب اپنے والد کے ساتھ کچھ دنوں ترمذ میں بھی رہے ہوں جو نساء کے قریب ہی ہے۔

امام صاحب نبطی الاصل تھے:

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ والد امام صاحب اصلاً انبار بابل کے باشندے تھے اور فتنہ انبار کے زمانہ میں ولادت امام صاحب سے کچھ زمانہ پہلے انبار سے نساء منتقل ہو گئے تھے، ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ عراق کے اصل باشندے بابلی الاصل یعنی نبطی ہیں، جس کا اعتراف کوثری کو بھی ہے۔^③ یہ چیز بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ امام صاحب نبطی الاصل ہیں۔ امام یحییٰ، حسن بن صالح سے ناقل ہیں:

”ملک عراق (بابل) کی زمین عراق کی اصل باشندہ قوم نبطیوں کے قبضے میں تھی، جب عراق سے مسلمانوں نے فارسیوں کے اقتدار کا خاتمہ کیا تو نبطیوں اور ان کے قبضہ والی زمینوں کو اسی حال پر چھوڑ دیا، البتہ زمین کی پیمائش کر کے جزیہ مقرر کر دیا گیا، جو نبطی مسلمان ہو جاتا اسے جزیہ سے چھٹی مل جاتی۔“^④

اس سے صاف ظاہر ہے کہ بابل یا عراق کے اصل باشندے نبطی تھے، امام صاحب کے دادا کا نام زوطی بروزن موسیٰ بقریح اہل علم نبطی اسم ہے۔^⑤ بعض نے زوطی کا وزن سکری و سلنی بھی بتلایا ہے۔^⑥ ہمارے خیال سے اس لفظ کا تلفظ ولجہ مختلف ملکوں اور قوموں میں جا کر مختلف ہو گیا ہے، سب کی اصل ایک ہے۔ حافظ خطیب ناقل ہیں:

”محمد بن أحمد بن رزق أخبرنا أحمد بن جعفر بن سالم الختلي حدثنا أحمد بن علي الأبار حدثنا محمد بن عبد الله العتكي البصري حدثنا محمد بن أيوب الزراع قال سمعت يزيد بن زريع يقول: كان أبو حنیفة نبطياً.“^⑦

① خطیب (۱۳/۳۲۵) و صبری، ② لسان العیزان، ③ تانیب (ص: ۱۸ و ۱۲۶)

④ کتاب الخراج لیحیی (ص: ۲۲) ⑤ تاریخ ابن خلکان (۲/۲۹۷)

⑥ عقود الجمعان (ص: ۳۶) ⑦ خطیب (۱۳/۳۲۵)

یعنی امام یزید بن زریج نے کہا کہ امام صاحب نبٹلی تھے۔

حافظ خطیب نے روایت مذکورہ جس محمد بن احمد بن رزق سے نقل کی وہ معتبر ہیں^① اور ابن رزق نے اسے جس احمد بن جعفر سے نقل کیا وہ بھی ثقہ ہیں^② اور احمد نے اسے جس احمد بن علی ابار سے نقل کیا، وہ بھی ثقہ اور ترجمہ ابی حنیفہ پر ایک کتاب کے مصنف ہیں، ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ ابار کی اسی کتاب سے منقول ہے^③۔ ابار نے جس محمد بن عبداللہ العتقی سے اور عتقی نے جس محمد بن ایوب زراع سے روایت مذکورہ نقل کی ان دونوں کا حال معلوم نہیں ہو سکا، اور زراع نے روایت مذکورہ یزید بن زریج سے نقل کی جو بلند پایہ ثقہ اور امام صاحب کے معاصر ہیں، چونکہ اس کی سند میں دو مجهول رواۃ ہیں، اس لیے یہ روایت انفرادی طور پر بذات خود حجت نہیں لیکن اس کے متابع بھی ہیں اور امام صاحب کا باپلی الاصل ہونا بذات خود موصوف کے نبٹلی الاصل ہونے کا مترادف ہے، اس لیے اپنے قرآن و متابع سے مل کر روایت مذکورہ معتبر ہے۔

135

موکیٰ بن ہارون بن اسحاق ہمدانی شاگرد امام حمیدی نے کہا:

”وہو من أبناء سبایا الأمم، أمہ سنديہ وأبوہ نبطي.“^④

”یعنی امام صاحب غلاموں کی اولاد سے ہیں، ان کی والدہ سندھی خاتون ہیں اور والد نبٹلی ہیں۔“

مذکورہ بالا دونوں روایات پر کوثری بہت برہم ہیں^⑤ لیکن ان کے ثقہ قرار دیے ہوئے ابن المغلس نے کہا:

”حدثنا محمد بن سماعة القاضي قال: سمعت أبا يوسف يقول كنا عند مسعر، و سفيان جالس إليه يذاكره، إذ أقبل أبو حنيفة، فأوسع له مسعر، و قمت أنا من مجلسي له، فقال له مسعر: ألا تسلم على أبي عبد الله؟ فأقبل على سفيان فقال: يرحم الله أباك فلقد كان بعيدا من حب الرياسة، منصفاً لكل من رآه، متبعاً للعلم، ولقد أسرع إليك الشيب، فقال سفيان: من لا يشق ثيابه من هذا النبطي، وقام، وخرج، وحدثنا ابن سماعة عن أبي يوسف قال: كان أبو حنيفة إذا بلغه عن سفيان ما يقول فيه مبلغ منه، يقول: هو حديث السن، والأحداث لهم حدة، فكان إذا أقبل قال: هو حديث السن، قال سفيان: بكم هذا النبطي أكبر سنا مني حتى يصغرني، ولا يستحل أبو حنيفة أن يقول فيه شيئاً غير أنه حديث السن.“^⑥

یعنی ہم سے محمد بن سلامتہ قاضی نے بیان کیا کہ میں نے ابو یوسف کو یہ کہتے سنا کہ بہت سارے لوگوں کی موجودگی میں امام سفيان ثوری نے امام صاحب کو نبٹلی کہا اور کسی نے بھی حتیٰ کہ امام صاحب نے بھی اس پر کوئی نکیر نہیں کی۔

روایت مذکورہ کوثری اور جملہ ارکان تحریک کوثری کے اصول سے صحیح ہے کیونکہ ان لوگوں نے ابن المغلس کو ثقہ قرار دیا

① التتكيل (١/٣٩٠)

② التتكيل ترجمة أحمد بن علي ابار.

③ جامع بيان العلم (٢/١٤٧، ١٤٨)

④ تانيب (ص: ١٨، ١٩، ٩٩، ١٠٠)

⑤ أخيار أبي حنيفة للصيمري (ص: ٦٧، ٦٨)

136 ہے۔ اور ابن المغلس نے روایت مذکورہ ابن سماعہ سے نقل کی، جنہیں مصنف انوار نے ثقہ کہا ہے۔^① اور ابن سماعہ نے یہ روایت ابو یوسف سے نقل کی جن کو مصنف انوار و ارکان تحریک کوثری ثقہ کہتے ہیں۔^② اس روایت کو صحیح ماننا اراکین تحریک کوثری خصوصاً مصنف انوار پر ضروری ہے، اور اس سے پہلے جن دو روایات کو کوثری نے غیر معتبر کہا ہے، انہیں روایت مذکورہ کے متابع و شاہد کے طور پر قبول کرنا چاہیے۔

قاضی کرم بن احمد نے مناقب ابی حنیفہ میں کہا:

”حدثنا عبد الوهاب بن محمد المروزي قال حدثنا محمد بن سعدان قال: سمعت أبا سليمان الجوزجاني يقول: سمعت سلم بن سالم يقول: كنت جالساً عند مسعر، و سفیان، فذكر حديثاً طويلاً فيه: قال سفیان في أبي حنيفة: من لا يشق ثيابه من هذا النبطي.“^③

یعنی سلم بن سالم نے کہا کہ بہت سارے لوگوں کی موجودگی میں امام سفیان ثوری نے امام صاحب کو نبطی کہا۔

روایت مذکورہ کے راوی سلم بن سالم (متوفی ۱۹۴ھ) غالی حنفی مرجی عابد و زاہد اور احناف کے یہاں مقبول ہیں، اگرچہ بعض محدثین نے ان پر ترحیح کی ہے۔^④ ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ کی نقل میں سلم نے ابو یوسف کی متابعت کر رکھی ہے، اور سلم سے روایت مذکورہ کے ناقل ابو سلیمان موسیٰ بن سلیمان جوزجانی (مولود ۱۲۰ھ و متوفی ۲۰۰ھ) کو مصنف انوار نے فقیہ محدث کہا ہے۔^⑤ جوزجانی سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن سعدان ابو جعفر نحوی (متوفی ۲۳۱ھ) ثقہ ہیں۔^⑥ محمد بن سعدان سے روایت مذکورہ قاضی کرم نے بواسطہ عبدالوہاب بن محمد مروزی نقل کی ہے جن کی معنوی متابعت دوسری روایات سے ہوتی ہے۔

سفیان بن وکیع نے کہا:

”ذکروا أبا حنيفة في مجلس سفیان الثوري، فقال: كان يقال: عوذوا بالله من شر نبطي إذا استعرب.“^⑦

یعنی مجلس سفیان ثوری میں امام صاحب کا ذکر ہوا تو انہوں نے کہا کہ ایک مثل کہی جاتی ہے کہ نبطی جب عربی بننے لگے تو اللہ کی پناہ چاہو!

137 روایت مذکورہ میں بطور تعریض سفیان ثوری نے امام صاحب کو نبطی کہا ہے۔ روایت مذکورہ کے بعض رواۃ پر کوثری نے جو 137 کلام کیا ہے، اس کا جائزہ التکلیل میں لیا گیا ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ روایت مذکورہ اپنے شواہد و متابع کے ساتھ مل کر معتبر ہے۔ اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام سفیان ثوری اور بعض دوسرے اہل علم نے امام صاحب کو نبطی الاصل قرار دیا ہے اور دوسرے لوگوں حتیٰ کہ امام صاحب نے بذریعہ سکوت اس کی تائید کی ہے۔ امام صاحب کا بابلی الاصل ہونا ثابت ہے اور یہ چیز

① تانیب (ص: ۱۶۵، ۱۶۶) ② مقدمہ انوار (۱/۲۳۳، ۲۳۴) ③ مقدمہ انوار (۱/۱۷۳ تا ۱۹۰)

④ أخبار أبي حنيفة للصيمري (ص: ۶۷)

⑤ مشائخ بلخ (۱/۶۱) و خطیب (۹/۱۴۰ تا ۱۴۵) و لسان الميزان (۳/۶۳، ۳۴)

⑥ مقدمہ انوار (۱/۲۲۴) ⑦ خطیب (۵/۳۳۴) ⑧ خطیب (۱۳/۴۰۵) و تانیب (ص: ۱۶)

بذات خود موصوف کے نبطی ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ باعتراف کوثری بابل کی اصل باشندہ قوم نبطی ہے۔^① نبطی قوم دراصل عربوں کی ایک شاخ ہے، جسے لوگ مختلف وجوہ سے غیر عرب سمجھنے لگے تھے۔^②

مصنف انوار کی قابل اعتماد کتابوں میں ابو سلیمان جوز جانی موسیٰ بن سلیمان سے منقول ہے:

”قاضی ابن ابی لیلیٰ واہن شبرمہ میں سے ایک نے دوسرے سے ایک موقعہ پر امام صاحب کی بابت کہا کہ: ”أما تری هذا الحائك؟“ الخ اس (یعنی امام صاحب) حاک کو دیکھئے کہ اس کی تحریر عیسیٰ بن موسیٰ کو کتنی پسند آگئی ہے؟ دوسرے نے کہا کہ اس لفظ (حاک کے لفظ سے جس کا معنی جو لاہا ہے) کے ساتھ ان کی تحقیر مت کرو، میرے نزدیک اصلی حاک یعنی جو لاہا وہ ہے جو اس طرح کی عمدہ تحریر لکھنے سے عاجز ہو اور علماء کو برا بھلا کہے۔^③

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب پیشہ کے اعتبار سے حاک یعنی جو لاہا تھے۔ بسند صحیح مروی ہے کہ ابو بکر

بن عیاش نے کہا:

”كان أبو حنيفة عريفاً على الحاکة بدار الخزازين.“^④

یعنی امام صاحب خزازین کے حملہ (مراد ریشم بننے والے) میں جو لاہوں کے سردار تھے۔

اس روایت صحیحہ سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب جو لاہوں کی نسل سے تھے، غالباً اسی وجہ سے حکومت وقت نے سرکاری

138 طور پر امام صاحب کو جو لاہوں کے کاروبار کا سردار (عریف) بنانا چاہا تھا۔^⑤ فئوح البلدان میں ہے کہ ”انبار کے ذمی باشندے دور فاروقی میں ایک ہزار قنطاری عبا (خاص قسم کا کپڑا) بطور خزان دیا کرتے تھے“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے آبائی وطن انبار کے نبطی باشندے جو لاہے تھے جو کپڑے تیار کیا کرتے تھے، امام صاحب کا باعتبار پیشہ ”خزاز“ ہونا معروف و مسلم ہے۔^⑥ اور خزاز ریشمی کپڑوں کے تاجر نیز ریشمی کپڑوں کے بننے والوں کو کہتے ہیں، اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب جو لاہے تھے۔

”أبو حنيفة سراج أمّتي“ والی موضوع حدیث کو حجت بنا لینے والے اور غلط طریقہ پر انھیں فارسی الاصل کہہ کر ان پر ”لو كان العلم معلماً بالثریا“ والی حدیث نبوی کو منطبق کرنے والے مصنف انوار ذرا مندرجہ ذیل موضوع حدیث بھی ملاحظہ فرمائیں:

”عن أبي هريرة مرفوعاً: النبط قتلۃ الأنبياء، وأعوان الظلمة، فإذا اتخذوا الرباع، و شيدوا البنيان فالهرب الهرب.“^⑦

① تانیب (ص: ۱۸ و ۱۲۶) نیز ملاحظہ ہو: ارض القرآن للسید سلیمان ندوی، باب ۱۱ (۲/۵۶ تا ۲۳۳) و خطیب (۱/ ۵۷، ۵۶ و ۱۳، ۱۲)

② ملاحظہ ہو: أوجز المسالك شرح موطأ إمام مالك، باب عشور أهل الذمة (۳/۲۷۱) و أَرْض القرآن (ج: ۲) والمنجد فی اللغة، طبع خامس (ص: ۵۳۰)

③ موفق (۱/۱۶۹، ۱۷۰) و کردری وغیرہ۔ ④ الكامل لابن عدي (۳/۸۱ مخطوطہ)

⑤ خطیب (۱۳/۴۰۹) ⑥ فئوح البلدان (ص: ۲۵۵) ⑦ أنساب سمعاني (۵/۱۱۱)

⑧ الموضوعات لابن الجوزي (۲/۴۲) واللآلی المصنوعة للسيوطي (۱/۲۳۳) ولسان الميزان (۳/۴۲۷، ۴۲۸) ترجمہ عبد الرحمن بن مالك)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہلی قوم انبیائے کرام ﷺ کی قاتل اور ظالموں کی معاون ہے، یہ لوگ جب جاندا دیں اور کوشیاں کھڑی کرنے لگیں تو بھاگ کر پناہ ڈھونڈو!

”وعن أبي أمانة مرفوعاً لا تستشيروا الحاكاة والمعلمين فإن الله سلبهم عقولهم ونزع البركة من أكسابهم.“^①

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو لاہوں اور معلموں سے مشورہ مت کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عقل چھین لی ہے اور ان کی روزی میں برکت ختم کر دی ہے۔

”عن علي بن أبي طالب مرفوعاً: من أدرك منكم زماناً، تطلب فيه الحاكاة العلم فالهرب الهرب، من طالع طراز حاكاة خف دماغه، ومن كلم حائككا بخر فمه ومن مشى مع حائك ارتفع رزقه، هم الذين بالوا في الكعبة، وسرقوا غزل مريم، وعمامة يحيى بن زكريا، وسمكة عائشة من التنور، واستدلتهم مريم على الطريق فدلواها على غير الطريق، وعن ابن مسعود مرفوعاً: يخرج الدجال ومعه سبعون ألف حائك.“^②

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس زمانہ میں جولاہے علم حاصل کرنے لگیں اس زمانے سے پناہ مانگو، جو شخص کسی جولاہے کی بنائی کا کام دیکھے گا اس کا دماغ کمزور ہو جائے گا، اور جو کسی جولاہے سے بات کرے گا اس کے منہ میں بدبو پیدا ہو جائے گی، اور جو کسی جولاہے کے ساتھ چلے گا اس کی روزی اٹھ جائے گی، جولاہوں نے خانہ کعبہ میں پیشاب کر دیا تھا، حضرت مریم کا چرخا حضرت یحییٰ کا عمامہ اور حضرت عائشہ کی مچھلی چرائی تھی، انھوں نے حضرت مریم کو غلط راستہ بتلا دیا تھا۔ دجال کے ساتھ ستر ہزار جولاہے ہوں گے۔ اہل عرب باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، مگر جولاہے اور حجام اس سے مستثنیٰ ہیں۔^③

بابل و عراق ایک ملک کے دو نام ہیں:

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ بابل و عراق ایک ہی ملک کے دو نام ہیں۔ معجم البلدان میں ہے:

”هذا الذي ذكرنا عنهم أدلّ الدليل أن المراد بالعراق أرض البابل.“^④

یعنی ہماری پیش کردہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ عراق سے مراد ملک بابل ہے۔

قدیم ایام میں ملک بابل کا دارالسلطنت جس شہر میں تھا اس کا نام بھی بابل ہی تھا، گویا ملک اور راجدھانی (دارالحکومت) دونوں کا نام بابل تھا، نمرود اور بخت نصر جیسے حکمرانوں کا دارالسلطنت بھی بابل رہ چکا تھا، اس شہر کا نام موجودہ تورات اور قرآن مجید میں بھی ہے۔^⑤ انحطاط بابل کے بعد انہار ہی عراق یا بابل کا دارالسلطنت تھا۔

140

① الموضوعات لابن الجوزي (٢٢٤/٢) واللائع المصنوعة (١٠٤/١)

② الموضوعات لابن الجوزي (٢٢٥/١، ٢٢٦) واللائع المصنوعة (١٠٤/١، ١٠٥)

③ بلوغ المرام. معجم البلدان (١٣٦/٢) لفظ عراق

④ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: دائرة المعارف للبستاني و معجم البلدان (١٨/٢ تا ٢٠ لفظ بابل) و عام کتب تفسیر و لغت.

علوم تاریخ سے واقفیت رکھنے والوں پر یہ حقیقت مخفی نہیں ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں مفتوح ہونے سے پہلے ملک عراق یا بابل پر اہل فارس کی حکومت تھی اور وہاں فارسیوں کی نوآبادیاں قائم تھیں، عراق و بابل کے اصل باشندے فارسی حکومت اور اس کے مجوسی مذہب سے بیزار و نالاں تھے، جیسا کہ مندرجہ ذیل روایت سے پتہ چلتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”عن عمر بن الخطاب أنه أتاه رؤساء السواد، وفيهم ابن الرقيق، فقالوا: يا أمير المؤمنين إنا قوم من أهل السواد، وكان أهل فارس قد ظهروا علينا، وأضروا بنا، ففعلوا وفعلوا، حتى ذكرو النساء، فلما سمعنا بكم، فرحنا بكم، وأعجبنا ذلك فلم نرد كفكم عن شيء، حتى أخرجتموهم عنا، فبلغنا أنكم تريدون أن تسترقونا، فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام وإن شئتم فالجزية، فاختاروا الجزية.“¹

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس عراق (بابل) کے باشندوں کے سردار لوگ آئے، جن میں ابن الرقیل بھی تھے، ان سب نے کہا کہ اے امیر المؤمنین ہم عراق کے اصل باشندے ہیں، ہم پر اہل فارس غالب ہو کر حکمراں بن بیٹھے تھے، انھوں نے ہمیں بہت ضرر پہنچایا، ہم پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے حتیٰ کہ ہماری عورتوں اور بہو بیٹیوں کو بے آبرو کیا، اب ہم کو اس بات سے بہت خوشی ہے کہ آپ لوگوں نے ہمارے ملک سے ظالم فارسیوں کو نکال باہر کیا، انھیں مغلوب کرنے اور بھگا دینے میں کوئی چیز آپ کی حزام نہیں بن سکی، اس صورت حال سے ہم کو مسرت ہے، مگر ایک بات ہم سنتے ہیں کہ آپ لوگ ہم عراقیوں کو غلام بنا کر رکھنا چاہتے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر غلام بنایا جانا تمہیں پسند نہیں ہے تو مسلمان ہو جاؤ یا پھر جزیہ ادا کرو، ان لوگوں نے جزیہ دینا منظور کر لیا، مسلمان نہیں ہوئے اور ذمی کے طور پر رہنے لگے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کی قوم و نسل کے لوگ مختلف وجوہ سے فارسیوں کو ناپسندیدہ و مبغوض سمجھتے اور ان کے 141 زوال و تباہی کے متمنی تھے، مگر اس کے باوجود مصنف انوار نے تقلید کوثری میں امام صاحب کو فارسی الاصل قرار دیا ہے، مسلمانوں نے اسن و صلح پسند باشندگان بابل کی جائیدادوں اور مذہب سے کوئی تعرض نہیں کیا، انھیں اس کی پوری آزادی تھی کہ مسلمان ہو جائیں یا خراج دے کر اپنے مذہب پر قائم رہیں۔ امام یحییٰ بن آدم امام حسن بن صالح سے ناقل ہیں:

”ہمارے ملک عراق کی زمین وہاں کے باشندوں یعنی نبطیوں کے قبضہ میں تھی، جب مسلمانوں نے فارسیوں پر غلبہ حاصل کر کے عراق سے انھیں بے دخل کر دیا تو نبطیوں کو اور ان کے قبضہ میں رہنے والی زمینوں کو اسی حال پر چھوڑ دیا، البتہ ساری زمینوں کی پیمائش کر کے ان پر جزیہ مقرر کر دیا، جو مسلمان ہو جاتا تھا اسے جزیہ سے چھٹی مل جاتی تھی۔“²

مذکورہ بالا روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عراق یا بابل کے اصل باشندے نبطی تھے۔ اس سے پہلے والی روایت میں

1 کتاب الخراج لیحییٰ بن آدم (ص: ۴۷، ۴۸، حدیث نمبر: ۱۳۱)

2 کتاب الخراج لیحییٰ (ص: ۲۲) و عام کتب سیر و معاری.

اگرچہ کہا گیا ہے کہ عراق کے اصل باشندوں کے رؤساء اپنے پرانے مذہب پر قائم رہ کر اسلامی حکومت کو جزیہ دیا کرتے تھے، ان رؤساء میں ابن رئیل بھی تھا، لیکن ایک دوسری روایت میں صراحت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دعوت پر ابن رئیل نے اسلام قبول کر لیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن رئیل کے لیے سات سو درہم کا وظیفہ مقرر کر دیا اور موصوف کی زمین بھی موصوف کے قبضہ میں رہنے دی۔^۱ بعض احادیث میں ہے کہ ابن رئیل کے باپ رئیل بھی مسلمان ہو گئے اور ان کے لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دو ہزار درہم کا وظیفہ مقرر کیا۔^۲

واضح رہے کہ رئیل مذکور ”دھقان العال“ یعنی عال کے نواب و حکمران تھے۔^۳ عال عراق کی ایک بہت بڑی جاگیر اور ریاست تھی، جس میں شہر انبار بھی شامل تھا۔^۴ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے باپ دادا اسی شہر انبار کے اصل باشندے تھے، جو رئیل کی ریاست و جاگیر کا دارالسلطنت بھی تھا۔ امام حسان بن سنان کے ایک بیان سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ لگ بھگ ۸۶ھ یا ۸۷ھ میں باشندگان انبار امام حسان کی قیادت میں اس جاگیر دار کے لڑکے ابن الرئیل کے مظالم کی شکایت اپنے صوبہ کے گورنر حجاج سے کرنے کے لیے گئے تھے۔^۵ معلوم ہوتا ہے کہ رئیل کے بعد اس کی جگہ پر انبار کا جاگیر دار 142 اس کا لڑکا ابن الرئیل بطور جانشین مقرر ہوا تھا اور اسی کے مظالم سے پریشان ہو کر امام صاحب کے والد اپنا وطن عزیز انبار چھوڑ کر کسی زمانہ میں خراسان کے شہر نساء چلے گئے اور وہیں آباد ہوئے جہاں امام صاحب پیدا ہوئے۔

امام صاحب کا آبائی مذہب:

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ امام صاحب نے اپنی الاصل تھے، نہیلی لوگ قدیم ایام میں اگرچہ بت پرست تھے، مثلاً تخت نصر جیسا نہیلی حکمران اور اس کے ملک کے عام باشندے بت پرست تھے، مگر بعد میں یہ لوگ نصرانی مذہب ہو گئے تھے، مصنف انوار کے شیخ الحدیث مولانا زکریا نے کہا ہے کہ ”نہیلی نصرانی و عیسائی ہوتے ہیں۔“^۶ امام صاحب کے ہم وطن حسان بن سنان تو نفی بھی عیسائی تھے، مگر بعد میں مسلمان ہو گئے تھے، جس وقت وہ مسلمان ہوئے تھے ان کی ایک بالغ لڑکی اپنے پرانے مذہب پر قائم تھی، اس نے اپنی ساری جائیداد عیسائی عبادت گاہ پر وقف کر دی تھی۔^۷ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جس شہر انبار کے والد امام صاحب باشندے تھے وہاں کی عام آبادی والد امام صاحب کے زمانے میں نصرانی تھی۔

دریں صورت ہر صاحب عقل کی سمجھ میں بڑی آسانی سے یہ بات آسکتی ہے کہ یہ بات مستبعد نہیں بلکہ قرین قیاس ہے کہ امام صاحب کے آباء و اجداد بھی ان کے ہم وطن معاصر امام حسان کی طرح نصرانی رہے ہوں، ہماری نظر میں کوئی بھی معتبر دلیل ایسی نہیں ہے جس سے ثابت ہو سکے کہ ولادت امام صاحب کے وقت ان کے والدین مسلمان تھے، البتہ ولادت امام صاحب کے وقت والدین امام صاحب کا نصرانی مذہب ہونا ضرور ثابت ہے۔ امام صاحب کے ایک جلیل القدر معاصر امام یوسف بن اسباط شیبانی انطاکی (متوفی ۱۹۵ھ) سے امام خطیب ناقل ہیں:

① کتاب الخراج لیحیی (ص: ۵۷، حدیث: ۱۸۴)

② کتاب الخراج لیحیی (ص: ۵۶، ۵۷، حدیث: ۱۸۳ و ۱۸۶ و ۱۶۳ و ۶۱۲)

③ فتوح البلدان (ص: ۲۷۴) ④ معجم البلدان لفظ عال. ⑤ خطیب (ص: ۸/۲۵۹)

⑥ أوجز المسالك (۳/۲۴۶) ⑦ خطیب (۸/۲۵۹، ۲۶۰)

”أنبأنا محمد بن أحمد بن رزق أخبرنا محمد بن عباس بن أبي ذهل الهروي حدثنا أحمد بن محمد بن يونس الحافظ حدثنا عثمان بن سعيد الدارمي قال: سمعت محبوب ابن موسى يقول: سمعت يوسف بن أسباط يقول: ولد أبو حنيفة، وأبوه نصراني.“^①

یعنی ولادت امام صاحب کے وقت ان کے والد نصرانی تھے۔

143

امام یوسف بن اسباط کا ترجمہ و تعارف:

قول مذکور کو بیان کرنے والے امام ابو محمد یوسف بن اسباط بن واصل شیبانی انطاکی (متوفی ۱۹۵ھ) بہت بڑے عابد و زاہد، متقی، ثقہ، صدوق، محدث اور واعظ ہیں۔ حلیۃ الأولیاء (۸/ ۲۳۷ تا ۲۵۳) میں موصوف کا مفصل و مبسوط ترجمہ و تعارف موجود ہے اور عام کتب رجال میں بھی موصوف کا تذکرہ پایا جاتا ہے۔

حافظ ابن حبان نے ثقات اتباع تابعین میں یوسف بن اسباط کا ذکر کرتے ہوئے کہا:

”وكان من خيار أهل زمانه، من عباد أهل الشام، وقرائهم، كان لا يأكل إلا الحلال المحض، فإن لم يجده استغف التراب، مستقيم الحديث ربما أخطأ، حدثنا عمر بن عبد الله الهجري بالأبلة ثنا عبد الله بن خبيق قال مات يوسف بن أسباط سنة خمس وتسعين ومائة.“^②

یعنی موصوف یوسف بن اسباط اپنے زمانے کے بہترین لوگوں اور شام کے عباد اور قراء میں سے تھے، خالص حلال چیز کھاتے تھے، خالص حلال نہ ملنے پر مٹی پھاکتے تھے، موصوف ”مستقیم الحدیث“ تھے، بعض اوقات خطا کرتے تھے، عبداللہ بن خبیق نے کہا کہ یوسف ۱۹۵ھ میں فوت ہوئے۔“

حافظ ابن حبان کے مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ یوسف بن اسباط عابد و زاہد اور قاری ہونے کے ساتھ ثقہ اور مستقیم الحدیث تھے، البتہ موصوف سے کبھی کبھار خطا سرزد ہو جاتی تھی، کبھی کبھار خطا نہایت بلند پایہ ثقہ رواۃ مثلاً امام شعبہ اور کعب وغیرہ سے بھی صادر ہو جاتی تھی، اس لیے حافظ ابن حبان کے بیان مذکور کا حاصل یہ ہے کہ یوسف بن اسباط مطلقاً ثقہ تھے، 144 جس کی تائید حافظ ابن حبان کے ”مقدمة الثقات“ کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے:

”ولا أذكر في هذا الكتاب الأول إلا الثقات الذين يجوز الاحتجاج بخبرهم“

فكل من أذكره في هذا الكتاب الأول فهو صدوق يجوز الاحتجاج بخبره وإنما أذكر في هذا الكتاب بعد الشيخ، وقد ضعفه بعض أئمتنا، ووثقه بعضهم، فمن صح عندي منهم أنه ثقة بالدلائل النيرة بينها في كتاب النفل بين النقلة، أدخلته في هذا الكتاب لأنه يجوز الاحتجاج بخبره.“^③

یعنی میں نے اپنی اس کتاب (ثقات ابن حبان) میں صرف ثقہ رواۃ کا ذکر کیا ہے، جن کی روایت کو حجت بنانا

① خطیب (۱۳/ ۳۲۴) و تانیب (ص: ۱۶) ② ثقات ابن حبان (۷/ ۶۳۸) و لسان المیزان (۶/ ۳۱۷)

③ ثقات ابن حبان (۱/ ۱۱ تا ۱۳) و التعلیق علی ثقات ابن حبان (۴/ ۲)

جائز ہے، جس راوی کا ذکر میں نے اس کتاب میں کر رکھا ہے وہ صدوق ہے، اس کی روایت کو حجت بنانا جائز ہے، اس کتاب میں میرے ذکر کردہ روادے میں سے خواہ کسی کو ہمارے بعض اماموں نے ضعیف بھی کہا ہو، جس کی بعض نے توثیق کر رکھی ہے تو میں نے اس طرح کے راوی کا ذکر اس کتاب میں محض اس لیے کیا ہے کہ روشن دلائل سے اس کا ثقہ ہونا میرے نزدیک ثابت ہو چکا ہے، ان دلائل کا ذکر میں نے اپنی کتاب ”النفل بین النقلة“ میں کر رکھا ہے، لہذا بعض لوگوں کے مجرد قرار دیے ہوئے ان ثقہ روادے سے بھی حجت پکڑنی جائز ہے، جن کا ذکر میں نے اس کتاب میں کر رکھا ہے۔

حافظ ابن حبان کے مندرجہ بالا بیان سے صاف واضح ہے کہ ان کے ثقہ اور مستقیم الحدیث قرار پائے ہوئے یوسف بن اسباط معتبر و حجت ہیں، خواہ ان پر بعض علمائے اہل حدیث نے تخریج بھی کر رکھی ہو، کیونکہ حافظ ابن حبان کی نظر میں ان بعض علماء کی تخریج غیر موثر و مدفوع ہے۔^①

145

حافظ ابو نعیم اسمہانی نے موصوف یوسف کی بابت فرمایا:

”ذو المعجد والنشاط، والمستبِق إلى الصراط، كان العلم والخوف شعاره، والتخلي من فضول الدنيا دثاره.“^②

یعنی موصوف عظیم المرتبت اور نشاط والے اور صراط مستقیم پر گامزن تھے، علم و خوف خدا ان کا شعار تھا اور دنیا کی فضولیات سے دوری ان کا وطیرہ تھا۔

امام شعیب بن حرب نے ان کی بابت کہا:

”لا أقدم عليه أحدا من هذه الأمة.“^③

یعنی میں اس امت میں ان سے زیادہ مقدم (یعنی صدق و ثقاہت علم و فضل وغیرہ میں افضل) کسی کو نہیں سمجھتا۔
موسیٰ بن طریف نے بیان کیا:

”سمعت يوسف بن أسباط يقول: لي أربعون سنة ما حاك في صدرى شيء إلا تركته.“^④

یعنی مجھ سے (موسیٰ بن طریف سے) امام یوسف بن اسباط نے کہا کہ چالیس سال سے میرا یہ حال ہے کہ جس بات کی بابت مجھے ذرا بھی شبہ ہوتا ہے اور وہ چیز مجھے دل میں کھکتی ہے تو میں اسے ترک کر دیا کرتا ہوں۔

یعنی مہلک و مشتبہ بات میں نہیں بولتا اور نہ وہ کام کرتا ہوں، جس کے جواز میں شک و شبہ ہو۔

بقول صاحب التتکیل موصوف نے احتیاط و تورع کے سبب اپنی کتب حدیث کو دفن کر دیا تھا۔^⑤ حاشیہ التتکیل میں علامہ

ناصر الدین البانی نے کہا کہ دفن کتب اضاعت مال و علم ہے، پھر یہ تورع کیسے ہوئی؟ مگر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی احتیاطاً

① نیز ملاحظہ ہو: التتکیل (۱/۵۰۸، ۵۰۹) ② حلیۃ الأولیاء (۸/۲۳۷) ③ حلیۃ الأولیاء (۸/۲۴۳)

④ حلیۃ الأولیاء (۸/۲۴۴) ⑤ التتکیل (۱/۵۰۸) ترجمہ یوسف بن اسباط

اپنے مجموعہ حدیث کو جلا دیا تھا۔¹ امام ابن معین نے موصوف کو ”ثقفہ“ ابن عدی نے ”صدوق“ ابن حبان نے ”مستقیم الحدیث من خیار اہل زمانہ“ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”صدوق“ کہا ہے۔²

بعض اہل علم نے بتلایا ہے کہ سوء حفظ کا شکار ہو جانے کے سبب موصوف آخری عمر میں کثیر الغلط ہو گئے تھے مگر صاحب 146 التکلیل نے بتلایا ہے کہ آخری عمر میں یوسف نے ذن کتب کے بعد روایت کرنی چھوڑ دی تھی، جیسا کہ خود ان کے مذکورہ بالا اس قول سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ چالیس سال گزر گئے کہ مجھے جو چیز بھی مشکوک و مشتبہ محسوس ہوتی ہے اسے ترک کر دیتا ہوں۔ التکلیل کے الفاظ یہ ہیں:

”ثم لم يتصد يوسف للرواية بعد أن دفن كتبه، ولكن كان يأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويرغب في الطاعة، ويحذر من المعصية، ويحض على اتباع السنة، وينفر عن البدعة..... الخ.“³

یعنی ذن کتب کے بعد موصوف یوسف روایت حدیث نہیں کرتے تھے، بلکہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرتے تھے، طاعت کی ترغیب دیتے، معصیت سے باز رہنے کے لیے ڈراتے، اتباع سنت پر لوگوں کو ابھارتے اور بدعت سے نفرت دلاتے تھے۔“

واضح رہے کہ التکلیل کا مذکورہ بالا بیان حلیۃ الاولیاء اور صفۃ الصوفیہ وغیرہ جیسی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ موصوف یوسف بن اسباط انطاکی بقول ابن معین فی نفسہ ثقہ تھے اور بقول ابن عدی وغیرہ صدوق و مستقیم الحدیث اور بڑے عابد و زاہد و متورع و محتاط تھے، آخری عمر میں روایت حدیث سے اشتغال کم اور عبادت و ریاضت سے شغف زیادہ ہو گیا اور موصوف سوء حفظ کے شکار ہو گئے، مگر سوء حفظ کا شکار ہونے کے بعد موصوف احتیاطاً روایت کرنے سے پرہیز کرتے تھے، دریں صورت ظاہر ہے کہ موصوف سے مروی روایت معتبر و مقبول ہوگی تا آنکہ اس میں وقوع خطا ظاہر ہو جائے۔ لیکن افسوس کہ ایسے عظیم المرتبت محتاط و متورع و متقی، عابد و زاہد اور صاحب نشاط و جد، تارک دنیا راغب آخرت، مستقیم الحدیث، ثقہ و صدوق امام وقت کی بابت مصنف انوار کے ممدوح استاذ کو ٹری فرماتے ہیں:

”من مغفلي الزهاد، دفن كتبه، واختلط، واستقر الأمر على أنه لا يحتاج به، وأين هذا السند من سند الخبر الذي يليه في تاريخ بغداد للخطيب نفسه، وفيه: ولد ثابت علي الإسلام فضلاً عن أبي حنيفة بن ثابت، فيكون من الوقاحة ذكر مثل ما ههنا من الرواية في معارضة رواية الثقات الأثبات الخ“⁴

147

یعنی موصوف امام یوسف بن اسباط انطاکی مغفل قسم کے زاہد تھے، اپنی کتابیں ذن کر دیں اور مختلط الدماغ ہو گئے اور یہ طے پا گیا کہ موصوف کی نقل کردہ روایت کو دلیل و حجت نہ بنایا جائے، ان کی اس روایت کی سند

¹ تذكرة الحفاظ ترجمة عمر بن خطاب. ² ملاحظه: هو: لسان الميزان ترجمة يوسف. و التکلیل (۱/ ۵۰۸، ۵۰۹)

³ تأنيب الخطيب (۱۶/ ۱۷)

⁴ التکلیل (۱/ ۵۰۸)

خطیب کی نقل کردہ اس روایت کی سند کے مقابلہ میں کیا حیثیت رکھتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ والد ابی حنیفہ اسلام پر پیدا ہوئے، چہ جائیکہ ولادت امام کے وقت موصوف نصرانی رہے ہوں، لہذا یوسف کی روایت ذکر کرنا بے حیائی ہے، کیونکہ یہ ثقہ و وثیت رواۃ کے بیان کے خلاف ہے، امام ابو حنیفہ کے دادا نعمان جنگ نہر دان میں حضرت علی مرتضیٰ کے علم بردار تھے، جیسا کہ خطیب کے ہم عصر سمنانی نے روضۃ القضاۃ میں لکھا ہے۔“

ہم کہتے ہیں کہ کوثری کی مذکورہ بالا گل افشانیوں کی حقیقت مصنف التتکیل نے بڑی حد تک واضح کر دی ہے اور پوری حقیقت ہماری تفصیل سے واضح ہو جائے گی۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ یوسف بن اسباط کے قول کو کوثری نے یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ ”وہ بذات خود مغفل و مغلط ہیں اور ان کا قول ثقات و اثبات رواۃ کے خلاف ہے“ حالانکہ مذکورہ بالا تفصیل میں بتلایا جا چکا ہے کہ موصوف کو امام ابن معین نے ثقہ اور ابن عدی نے صدوق اور ابن حبان نے مستقیم الحدیث اور من خیار الناس کہا ہے اور جب آخری عمر میں موصوف سوء حفظ کے سبب غلطی کرنے لگے تو احتیاطاً روایت ہی نہیں کرتے تھے۔ نیز یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ کوثری بھی معتبر روایت یوسف موصوف کے مذکورہ بالا قول کے خلاف نہیں ہے، البتہ کوثری تحریف کاری و مسخ حقائق و کذب بیانی کا عادی ہونے کے سبب بذات خود ضرور غیر ثقہ ہے اور کوثری نے روایت یوسف کے بالمقابل جس روایت کو اثبات و ثقات سند والی کہا اس میں ہے کہ ”جد ابی حنیفہ کا بی الاصل اور غلام تھے“ مگر کوثری کی دیانت داری قابل ملاحظہ ہے کہ اپنی مشندل روایت کے اس مضمون کے سخت خلاف ہیں۔

امام محبوب کا ترجمہ و تعارف:

148 واضح رہے کہ امام یوسف بن اسباط سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے مشہور و معروف شاگرد امام محبوب بن موسیٰ ابو صالح الضراء اطراکی (مولود ۱۵۹ھ یا ۱۶۰ھ و متوفی ۲۲۹ھ یا ۲۳۰ھ) ہیں، انھیں امام ابو داؤد سجستانی (صاحب سنن) اور امام عجلی رحمۃ اللہ علیہ (مشہور امام جرح و تعدیل و مورخ) نے ثقہ کہا، امام ابن حبان نے ”فاضل متقن“ کہا، بقول علامہ انور شاہ کشمیری (استاذ مصنف انوار) متقن کا لفظ بلند درجہ کی توثیق ہے، اسی بنا پر حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں موصوف کو مطلقاً صدوق کہا اور یہ معلوم ہے کہ تقریب میں اعدل الاقوال لکھنے کا التزام کیا گیا ہے۔ اسی طرح خلاصۃ التہذیب میں بھی انھیں مطلقاً ثقہ کہا گیا ہے۔ تفصیل کے لیے تہذیب التہذیب (۱۰/ ۵۲، ۵۳) ملاحظہ ہو۔ بایں ہمہ کوثری نے حسب عادت انھیں مجروح قرار دینے کی کوشش کی اور امام ابو داؤد کے قول ”ثقہ“ کو نظر انداز کر کے کمال دیانت داری سے کام لیتے ہوئے ان کا یہ قول نقل کیا:

”لا یلتفت الی حکایاتہ إلا من کتاب.“^۱

یعنی بغیر کتاب کے صرف زبانی طور پر ان کی بیان کردہ حکایات قابل التماس نہیں ہیں۔

لیکن مصنف التتکیل نے کوثری کی دیانت داری کی حقیقت واضح کر دی ہے۔^۲ اس کا حاصل یہ ہے کہ مظنہ خطا میں بلا کتاب ان کی بیان کردہ حکایات قابل قبول نہیں، ورنہ چونکہ یہ ثقہ و صدوق و متقن و فاضل و صالح و غیرہ سبھی صفات تعدیل و توثیق سے متصف ہیں، اس لیے ان کی روایات و حکایات غیر مظنہ خطا میں مقبول و حجت ہیں۔ یہاں ظاہر ہے کہ کوثری مظنہ

① التتکیل جلد اول تذکرہ محبوب.

② تانیب الخطیب.

خطا نہیں اور یہ روایت روایت حدیث نہیں ہے اور اسے انھوں نے درس حدیث کے طور پر بیان نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے شاگرد کا بیان ہے کہ میں نے امام محبوب کو یہ بیان کرتے سنا ہے کہ ابن اسباط نے کہا کہ والد امام صاحب نصرانی تھے۔

امام عثمان بن سعید دارمی کا تعارف و ترجمہ:

امام محبوب بن موسیٰ انطاکی سے اس روایت کو ان کے مشہور و معروف شاگرد امام عثمان بن سعید دارمی (مولود ۲۰۰ھ و متوفی ۲۸۰ھ) مصنف ”کتاب النقص علی المریسی“ بیان کرتے ہیں، جن کی امامت و ثقاہت پر اہل علم متفق ہیں۔^۱

149

امام محمد بن عباس ہروی العصمی کا تعارف و ترجمہ:

دارمی سے یہ روایت امام محمد بن عباس بن ابی ذہب ہروی المعروف بالعصمی (مولود ۲۹۳ھ و متوفی ۳۷۸ھ) نے نقل کی جو ثقہ و ثبت ہیں۔^۲ اور عصمی سے اسے امام محمد بن احمد بن رزق ابو الحسن الہزار المعروف بابن رزقویہ نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔ یہ بھی ثقہ ہیں۔^۳ اور ان سے یہ روایت خطیب نے نقل کی۔ فافہم!

والد امام صاحب کا منبلی الاصل اور انباری الموطن ہونا بذات خود ان کے نصرانی المذہب ہونے پر قوی قرینہ ہے، کوثری نے کم نمبی کے سبب یہ سمجھ لیا کہ خطیب نے روایت مذکورہ امام صاحب کی مذمت کی غرض سے نقل کی ہے۔^۴ حالانکہ خطیب نے اسے امر واقع کے تذکرہ کے طور پر نقل کیا ہے۔

کیا فارسی الاصل ہونا نصرانی ہونے کے منافی ہے؟

کوثری نے یوسف بن اسباط کے قول پر اظہارِ حُکلی کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام صاحب فارسی الاصل تھے، اس لیے ان کے باپ کیا معنی ان کے اجداد میں کوئی بھی نصرانی نہیں تھا۔^۵ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوثری کے نزدیک فارسی الاصل ہونا نصرانی ہونے کے منافی ہے، حالانکہ کتب حدیث اور تاریخ و سیر میں حضرت سلمان فارسی کا نصرانی ہونا اور فارس میں مبلغین نصرانیت اور نصاریٰ کا موجود ہونا بالصرحت پوری تفصیل سے مذکور ہے۔ ایسی بدیہی حقیقت سے بے خبر ہو کر یہ دعویٰ کرنا کہ فارسی الاصل ہونا نصرانی ہونے کے منافی ہے عجوبہ روزگار قسم کی چیز ہے اور اس سے بڑا عجوبہ یہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں کو بہت بڑا محقق و علامہ و محدث و مورخ و فقیہ و متکلم سبھی کچھ قرار دے کر ان کی مدح سرائی کو شیوہ و شعار بنا لیا گیا ہے!!

ناظرین پر واضح ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے کا دعویٰ روایت مکذوبہ کی بنیاد پر قائم ہے، اس کے برعکس موصوف کے منبلی و بابلی و انباری ہونے پر دلائل قویہ موجود ہیں اور منبلی لوگ عام طور سے نصرانی تھے۔ ہم عرض کر آئے

150

① شذرات الذهب (۱۷۶/۲) تذکرۃ الحفاظ (۱۹۶/۲، ۱۹۷) و تذهیب بر تقریب (ص: ۳۳) التکبیل (ج: ۱)
 ② خطیب (۱۱۹، ۱۲۰) و تذکرۃ الحفاظ (۳/۲۱۳، ۲۱۴) امام دارمی اور محمد بن عباس العصمی کے درمیان راوی احمد بن محمد بن یونس ہیں، جو یہ روایت امام دارمی سے بیان کرتے ہیں اور ان سے محمد بن عباس العصمی یہ روایت نقل کرتے ہیں اور احمد بن محمد بن یونس الحافظ ثقہ ہیں۔ جیسا کہ گزر چکا ہے۔ (تاریخ بغداد: ۱۳/۳۲۴) [ناشر]

③ خطیب (۱/۳۰۱، ۳۰۲) ④ تانیب (ص: ۱۸) ⑤ تانیب (ص: ۱۷)

ہیں کہ مصنف انوار کے شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نے نبھی کے معنی بتلاتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ مذہباً نصرانی و عیسائی ہوتے ہیں۔ امام حسان بن شان تنوخی کے ایک قول کا مفاد یہ ہے کہ انبار میں عیسائیوں کی اچھی خاصی آبادی تھی اور یہی شہر انبار امام صاحب کا آبائی وطن ہے۔ (کما مر)

انبار سے نساء تک:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ والد امام صاحب فتنہ انبار کے زمانے میں اپنا آبائی وطن انبار ترک کر کے نساء چلے گئے تھے، موصوف کے زمانہ انتقال مکانی کی تعیین ہمارے لیے مشکل ہے، مگر امام حسان بن شان کا یہ بیان منقول ہے کہ وہ حاکم انبار ابن رفیل کے مظالم کی شکایت کرنے کے لیے اپنے صوبہ عراق کے گورنر حجاج بن یوسف کے یہاں لگ بھگ ۸۶ھ یا ۸۷ھ میں گئے تھے۔^① ظاہر ہے کہ باشندگان انبار ایک عرصہ تک مظالم ابن رفیل کو برداشت کرتے رہے ہوں گے اور بہت زیادہ تنگ آنے کے بعد ہی انھوں نے گورنر کے یہاں جا کر شکایت کی ہوگی، معلوم ہوتا ہے کہ اسی ابن رفیل کے مظالم کو وہ فتنہ انبار کہا گیا ہے جس سے تنگ آ کر والد امام صاحب اپنا وطن عزیز انبار چھوڑ کر نساء میں آباد ہو گئے، چونکہ روایت میں کہا گیا ہے کہ انبار سے نساء میں والد امام صاحب کے منتقل ہونے کے بعد امام صاحب نساء میں پیدا ہوئے اور یہ معلوم ہے کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، اس لیے یہ ماننا لازم ہے کہ ولادت امام صاحب سے پہلے پہلے والد امام صاحب مظالم ابن رفیل سے تنگ و عاجز ہونے کے سبب انبار چھوڑ کر نساء میں آباد ہو گئے تھے۔ ابن رفیل یعنی انبار کے جاگیردار کے مظالم کی کیفیت و نوعیت و اسباب کا پتہ لگانا مشکل ہے، مگر اس کی ظلم رانی کا تذکرہ عام مورخین نے کیا ہے۔ فتوح البلدان میں ہے:

”وإنها إنما سميت بالحديثة حين تحول إليها من تحول من أهل الأنبار، لما وليهم ابن الرفيل أيام الحجاج بن يوسف فعسفها.“^②

یعنی موصل کے قریب حدیثہ نامی شہر کا نام حدیثہ اس لیے رکھا گیا کہ حجاج کے زمانے میں اہل انبار پر جب ابن رفیل کی حکومت ہوئی اور اس نے باشندگان انبار پر مظالم ڈھائے تو باشندگان انبار میں سے کچھ لوگ انبار چھوڑ کر حدیثہ میں آباد ہو گئے۔ پہلے حدیثہ کا نام دوسرا تھا مگر وہاں منتقل ہونے والے اہل انبار میں سے کچھ لوگ انبار کے پاس والے شہر حدیثہ کے باشندے تھے، انھیں اہل حدیثہ انبار والوں کے نام پر اسے حدیثہ کہا جانے لگا۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ حجاج میں ابن الرفیل جب اپنے باپ کی جگہ پر انبار کا حکمراں ہوا تو اس نے اہل انبار پر اتنے مظالم ڈھائے کہ باشندگان انبار ترک وطن کر کے دوسرے مقامات پر آباد ہونے کے لیے مجبور ہو گئے۔ یہ ایک واضح بات ہے کہ حجاج ۷۵ھ میں گورنر عراق و بابل ہوا ہے اور اسی کے زمانے میں ابن الرفیل کی انبار پر حکومت تھی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اہل انبار پر مظالم ابن الرفیل ۷۵ھ کے بعد شروع ہوئے، جس سے پریشان ہو کر دوسری جگہوں کو منتقل ہونے والے باشندگان انبار میں والد امام صاحب بھی تھے، جو ولادت امام صاحب سے پہلے یعنی ۸۰ھ سے پہلے انبار سے نساء چلے گئے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ والد امام صاحب جس نساء میں اقامت پذیر ہوئے تھے وہ خراسان کے اس خطہ میں واقع تھا جہاں

① خطیب (۸/۵۹، ۶۰) ② فتوح البلدان (ص: ۳۴۰) و عام کتب تاریخ.

۷۷ھ سے لے کر ۱۰۲ھ بلکہ اس کے بعد تک بھی خراسان کے اصل باشندوں یعنی ترکوں سے مسلمانوں کی شدید جنگیں ہوتی رہتی تھیں اور ساتھ ہی ساتھ خراسان میں رہنے والے مسلمانوں کی دو پارٹیوں کے درمیان آپس میں بھی جنگیں ہوا کرتی تھی۔ ترک حکمران اپنے مصارع و اغراض کے مطابق کبھی کسی مسلمان پارٹی کا ساتھ دیتے کبھی کسی دوسری پارٹی کا، البتہ ان جنگوں سے عام رعایا اور باشندوں کو کوئی واسطہ نہیں رہا کرتا تھا، پھر بھی امن و امان کی تلاش میں انبار سے خراسان پہنچنے والے والد امام صاحب کا خراسان کے سیاسی حالات سے پریشان ہو کر یا کسی بھی مصلحت سے ایک جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہوتے رہنا بعید از قیاس نہیں بلکہ یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ نساء میں کچھ دن رہنے کے بعد موصوف وہاں سے تھوڑے فاصلہ پر واقع شہر ترمذ میں منتقل ہو گئے ہوں۔ انبار سے والد امام صاحب کے نساء منتقل ہونے والی روایت میں صراحت بھی ہے کہ نساء میں امام صاحب پیدا ہوئے، وہیں انھوں نے نشوونما پائی، جب جوان ہونے لگے تو اپنے والد کے ساتھ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہوئے۔ اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ولادت امام صاحب کے بعد یعنی ۸۰ھ کے بعد بھی والد امام صاحب اپنے اہل و عیال

کے ساتھ امام صاحب کے جوان ہونے تک نساء ہی میں رہے، پھر وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہوئے۔ اگر مانا جائے کہ امام صاحب پندرہ سولہ سال کی عمر میں نوجوان ہو چکے تھے، جیسا کہ عموماً ہوتا ہے تو لازم آتا ہے کہ امام صاحب اپنے والد کے ساتھ اپنی ولادت ۸۰ھ سے لے کر ۹۵ھ یا ۹۶ھ تک نساء میں رہے، پھر وہاں سے دوسری جگہ اپنے والد کے ساتھ منتقل ہوئے، چونکہ بعض روایات میں مذکور ہے کہ امام صاحب شہر ترمذ کے باشندے تھے، اس لیے یہ مان لینے میں کوئی حرج نہیں کہ انبار سے والد امام صاحب کے نساء منتقل ہونے پر دلالت کرنے والی روایت کے مطابق نساء میں امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور اپنی ولادت سے لے کر ۹۵ھ یا ۹۶ھ تک نساء میں نشوونما پاتے رہے، پھر وہاں سے لگ بھگ ۹۶ھ یا ۹۷ھ میں امام صاحب موصوف اپنے والد کے ساتھ ترمذ میں سکونت پذیر ہو گئے۔

خاندان امام صاحب مسلمان کب ہوا؟

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ولادت امام صاحب کے وقت ان کے والدین نصرانی تھے، مسلمان نہیں تھے، اس لیے اگر یہ ثابت ہو کہ امام صاحب کے والدین مسلمان تھے تو یہ طے شدہ بات ہے کہ ولادت امام صاحب کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ بسند صحیح امام سلیمان بن ابی شیخ (مولود ۱۵۱ھ و متوفی ۲۳۶ھ) فرماتے ہیں:

”أخبرني حمزة بن المغيرة، وتوفي سنة ۱۸۰ھ ولد ۹۰ سنة أو نحوها، قال: كنا نصلي مع عمر بن ذر في شهر رمضان القيام، فكان أبو حنيفة يجيء بأمه معه، وكان موضعاً بعيداً جداً، وكان ابن زر يصلي إلى قرب السحر.“^①

یعنی مجھ سے حمزہ بن مغیرہ (مولود ۹۰ھ و متوفی ۱۸۰ھ) نے کہا کہ ہم عمر بن ذر کے ساتھ تراویح پڑھا کرتے تھے اور امام صاحب اپنی والدہ کے ساتھ بہت دور سے آتے اور عمر بن ذر کے ساتھ تراویح پڑھتے تھے اور عمر بن ذر سحر ہونے تک تراویح پڑھاتے رہتے تھے۔

153

① الانتقاء لابن عبد البر (ص: ۱۳۹) و مناقب أبي حنيفة للصيمري (ص: ۵۳) و موفق (۲/ ۵ وغیرہ)

حزہ بن مغیرہ سے اس روایت کے ناقل امام سلیمان بن ابی شیخ منصور بن سلیمان ابو ایوب واسطی علوم تواریخ و نسب و اخبار و وقائع کے بہت واقف و ماہر اور مصنف کتب تھے۔^① روایت مذکورہ غالباً ان کی کتاب سے نقل کی گئی ہے اور ان تک پہنچنے والی سند بھی صحیح ہے۔ اس روایت صحیحہ کے مطابق ۹۰ھ میں پیدا ہونے والے امام حمزہ بن مغیرہ نے چشم دید شہادت دی ہے کہ والدہ امام صاحب اپنے بیٹے امام صاحب کے ساتھ رمضان میں اپنے گھر سے بہت دور عمر بن ذر کے پیچھے نماز تراویح پڑھنے جاتی تھیں۔ بقول موفق زنجری نے بتلایا ہے کہ امام صاحب اور عمر بن ذر کے گھروں کے مابین تین میل کا فاصلہ تھا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ والدہ امام صاحب ایک دیندار مسلمان خاتون تھیں۔

محمد بن ابان بن صالح قرشی بھلی کوفی، ابراہیم بن ساعد اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ امام صاحب فرماتے تھے کہ میں پہلے اپنے استاذ حماد کے حق میں دعا کرتا ہوں پھر والدین کے حق میں دعا کرتا ہوں۔ ابو یوسف کی روایت میں ہے کہ امام صاحب نے فرمایا میں حماد کے لیے اپنے والدین کے ساتھ ساتھ دعا کرتا ہوں۔^②

یہ روایت کم از کم تین سندوں سے مروی ہے اور ان میں سے ہر ایک ساقط الاعتبار ہے، مگر ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے والدین مسلمان تھے، تبھی امام صاحب ان کے حق میں دعائے مغفرت کرتے تھے، ان روایتوں سے حمزہ بن مغیرہ والی مذکورہ بالا روایت کی تائید ہوتی ہے اور جس روایت میں کہا گیا ہے کہ ”والد امام صاحب فتنہ کے زمانہ میں انبار سے نساء منتقل ہو گئے تھے۔“ اس میں یہ تصریح بھی ہے:

”کان یرجع الی دین و عقل و مروءة و تصدیر عن جد۔“

یعنی موصوف دین دار و عقل مند اور غیر معمولی طور پر بہت زیادہ مروءت والے تھے، جس کا صدور متانت و سنجیدگی کے ساتھ ہوا کرتا تھا۔

اس عبارت میں ظاہر ہے کہ ”کان“ کی ضمیر کا مرجع والد امام صاحب ہیں، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ والد امام 154 صاحب مسلمان تھے اور چونکہ یہ ثابت ہے کہ ولادت امام صاحب کے وقت والد امام صاحب نصرانی تھے، اس لیے یہ طے شدہ بات ہے کہ قبول اسلام کے بعد والد امام صاحب ایک دیندار مسلمان کی حیثیت سے معروف تھے۔

خاندان امام صاحب کے آزاد ہونے پر بحث:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے شاگرد خاص یحییٰ بن نصر، امام صاحب کے لڑکے حماد اور پوتے عمر اور پر پوتے ابن اسماعیل سے مروی ہے کہ امام صاحب کے باپ یا دادا بنو تیم اللہ کے کسی شخص کے غلام تھے، صحیح یہ ہے کہ باپ اور دادا دونوں غلام تھے۔ حافظ ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے:

”نا عبد الوارث بن سفیان قال: نا قاسم بن أصبغ قال: أحمد بن زهير قال: محمد بن

① خطیب (۱/۵۰: ۵۱ وغیرہ)

② خطیب (۱۳/۳۴۰ و ۱۳/۳۳۴) و مناقب صیمری (ص: ۲) و موفق (۲/۶، ۷) و عام کتب مناقب.

یزید الرفاعی قال: سمعت عمی کثیر بن محمد یقول: سمعت رجلاً من بنی قفل من خیار بنی تیم اللہ یقول لأبی حنیفة: أنت مولای، وقال: أنا واللہ أشرف لك منك لی.^① یعنی محمد بن یزید رفاعی نے کہا کہ میں نے اپنے چچا کثیر بن محمد کو کہتے سنا کہ بنو تیم اللہ کے ایک اچھے آدمی نے امام صاحب سے کہا کہ آپ میرے ”مولیٰ“ ہیں اور میں آپ کے لیے اس سے زیادہ باعث شرف ہوں جتنا کہ آپ میرے لیے باعث شرف ہیں۔

روایت مذکورہ کی سند محمد بن یزید رفاعی تک صحیح ہے اور محمد بن یزید بن محمد بن کثیر بن رفاعہ بن ساعدہ ابو ہشام القاضی الرفاعی العجلی الکوفی (متوفی ۲۳۸ یا ۲۳۹ھ) بذات خود ثقہ ہیں۔ بخاری و مسلم اور دوسرے اصحاب نے ان سے روایت کی ہے، بخاری و مسلم کا ان کی حدیث کی تخریج پر متفق ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ از روئے تحقیق موصوف ثقہ ہیں اور اگر ان پر کوئی کلام ہوا ہے تو وہ مدفوع ہے۔

ابن معین، عجل، دارقطنی، برقانی، مسلمہ بن قاسم، ابن حبان وغیرہم نے موصوف کی توثیق کی ہے، اس کے خلاف جرح 155

مبہم کے علاوہ کسی امام فن سے موصوف پر جرح قادح ثابت نہیں عثمان بن ابی شیبہ اور ابن نمیر سے رفاعی کا سارق الحدیث ہونا منقول ہے، مگر ابن ابی شیبہ تک پہنچنے والی سند میں محمد بن حسن بن زیادہ موصلی نقاش پر کلام کیا گیا ہے اور ابن نمیر تک پہنچنے والی سند میں احمد بن محمد بن سعید المعروف بابن عقده ساقط الاعتبار ہے۔ اس کے علاوہ ساری جرحیں توثیق کے مقابلے میں مبہم ہونے کے سبب کالعدم ہیں، البتہ موصوف ابو ہشام رفاعی نے یہ روایت اپنے جس چچا کثیر بن محمد عجلی رفاعی سے نقل کی ہے، ان کا حال ہمیں معلوم نہیں ہو سکا، انھیں کتب مناقب ابی حنیفة میں تلامذہ امام صاحب کی فہرست میں داخل کیا گیا ہے۔^② ان کی اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے ان کے ثقہ بیٹے محمد بن یزید رفاعی نے امام صاحب کو مولیٰ بنی تیم اللہ کہا ہے۔^③

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو ہشام رفاعی کے نزدیک ان کے چچا قابل اعتماد تھے، حافظ احمد بن صالح عجلی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہ بات کہی ہے کثیر سے مروی اس روایت کا ظاہری مفاد ہے کہ امام صاحب اس معنی کے مولیٰ تھے کہ ان کے باپ داوا یا وہ خود بھی آزاد کردہ غلام تھے اور یہی بات امام صاحب کے شاگرد یحییٰ بن نصر اور ان کے لڑکے حماد اور پوتے عمراور پر پوتے ابن اسماعیل سے بھی مروی ہے اور خود امام صاحب کی مدح میں کتب مناقب کے اندر ایک طویل روایت میں یہ الفاظ ہیں:

”فقال أبو حنیفة: یا أمیر المؤمنین أنا النعمان بن ثابت بن مملوک الخزاز بالكوفة، وأهل الكوفة لا یرضون أن یلی علیہم ابن مملوک خزاز قال: صدقت.“^④

یعنی خلیفہ وقت منصور نے امام صاحب کو سرکاری عہدہ دینا چاہا تو امام صاحب نے کہا کہ اے امیر المؤمنین میں ایک غلام خزاز کا پوتا ہوں، اہل کوفہ یہ نہیں پسند کریں گے کہ ان پر غلام لڑکا حکمرانی کرے، منصور نے کہا کہ آپ

② عقود الجمان (ص: ۱۴۲)

① الانتقاء (ص: ۱۲۳)

③ موفق (۱/۱۸۸) و عام کتب مناقب.

④ الانتقاء (ص: ۱۲۲)

بالکل صحیح فرماتے ہیں۔

اس روایت میں نہایت واضح طور پر کہا گیا ہے کہ خود امام صاحب نے فرمایا کہ میرے باپ غلام تھے اور سیاق کلام سے پتہ چلتا ہے کہ یہ بات عام لوگوں کو معلوم بھی تھی اور خلیفہ منصور نے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے، والدہ زمان بھی کا یہ بیان گزر چکا ہے کہ امام صاحب کے والد ثابت ہمارے قبیلہ کی ایک خاتون کے ”مویٰ“ تھے۔^①

156

امام صاحب کے مشہور استاذ امام اعش سے مروی ہے:

”رجل ليس من عربها، ولكن من مواليها.“^②

یعنی امام صاحب عربی النسل نہیں بلکہ عربوں کے موالی میں سے ہیں۔

موالی میں سے ہونے کا مطلب گزشتہ روایات کے مطابق یہ ہے کہ امام صاحب ایسے باپ دادا کی اولاد سے ہیں جو غلام رہ کر آزاد ہوئے تھے۔ مویٰ بن ہارون کا یہ قول ذکر ہو چکا ہے کہ والد امام صاحب نبطی تھے اور امام صاحب ”أبناء سبایا الأمم“ میں سے تھے۔ یہ قول امام صاحب کے مشہور معاصر امام سفیان بن عیینہ سے کئی صحیح سندوں کے ساتھ منقول ہے، جس کی صرف ایک صحیح سند نقل کرنے پر ہم اکتفا کر رہے ہیں۔ امام ابو زرعة نے کہا:

”قال محمد بن أبي عمر عن ابن عيينة: لم يزل أمر الناس معتدلاً حتى ظهر أبو حنيفة

بالكوفة، والبتي بالبصرة وربيعة بالمدينة، فنظرنا فوجدناهم من أبناء سبایا الأمم.“^③

یعنی امام صاحب ”أبناء سبایا الأمم“ میں سے تھے۔

امام سفیان بن عیینہ سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن یحییٰ بن ابی عمر عدنی نزیل مکہ (متوفی ۲۴۳ھ) امام سفیان بن عیینہ کے خاص شاگرد تھے، موصوف امام ابن عیینہ سے اٹھارہ سال پڑھتے رہے تھے، صحیح مسلم کے رواقہ میں سے ہیں، عام اہل علم نے موصوف کی توثیق کی ہے۔^④ امام ابن عیینہ سے روایت مذکورہ کی نقل میں موصوف محمد بن ابی عمر کی متابعت امام حمیدی جیسے بلند پایہ ثقہ نے بھی کی ہے اور حمیدی کے علاوہ بھی کئی ایک نے متابعت کی ہے۔^⑤

امام حمیدی نے مستقل طور پر امام صاحب کے رد میں ایک کتاب لکھی ہے۔^⑥ اور ظن غالب ہے کہ انھوں نے کتاب مذکور میں یہ روایت بھی نقل کی ہوگی۔ محمد بن ابی عمر سے روایت مذکورہ امام ابو زرعة نے اپنی تاریخ میں نقل کی جن کی ثقاہت محتاج تعارف نہیں۔ امام سفیان بن عیینہ نے امام صاحب کو ابن سبی یعنی غلام زادہ کہا ہے، اس کے بالمقابل کوثری کا دعویٰ ہے:

”امام سفیان کا یہ بیان نیز اس مفہوم کا دوسروں کا بیان امام صاحب کے پوتے اسماعیل اور خود امام صاحب کے

اپنے بیان کے خلاف ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے، اسماعیل اور امام صاحب کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ

امام صاحب مملوک النسل نہیں ہیں، ان کے باپ دادا میں سے کسی پر غلامی نہیں آئی، ظاہر ہے کہ اپنے بارے

157

① أخبار القضاة لوكيع (۱۶۷/۲)

② موفق (۱۰۱/۱)

③ تاریخ ابی زرعة (۵۰۸/۱) و خطیب (۳۹۵/۱۳)

④ تہذیب التہذیب.

⑤ خطیب (۳۹۶، ۳۹۵/۱۳)

⑥ المجروحین لابن حبان (۷۰/۳)

میں امام صاحب اور اسماعیل کا بیان دوسروں کے بالمقابل زیادہ صحیح ہے، امام صاحب کا اپنا یہ بیان امام صاحب سے ابو عبدالرحمن المقرئ عبداللہ بن یزید عدوی اہوازی نے نقل کیا ہے، چنانچہ امام طحاوی نے کہا:

”سمعت بكار بن قتيبة يقول: قال أبو عبد الرحمان المقرئ: أتيت أبا حنيفة فقال لي: ممن الرجل؟ فقلت: رجل من الله عليه بالإسلام، فقال: لا تقل هكذا ولكن وال بعض هذه الأحياء، ثم أنتم إليهم، فإني كنت أنا كذلك، قال أبو جعفر: ولم يسمع بكار هذا الحديث من المقرئ ولكن حدثني محمد بن جعفر بن محمد بن أعين قال: سمعت أحمد بن منصور الرمادي يقول: سمعت المقرئ يقول... ثم ذكر هذا الحديث.¹“

یعنی طحاوی نے کہا کہ میں نے بکار بن قتیبة سے سنا کہ ابو عبدالرحمن عبداللہ بن یزید مقرئ نے کہا کہ میں امام صاحب کے پاس آیا تو انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ تم کون ہو؟ میں نے کہا کہ میں ایک ایسا آدمی ہوں جس پر اللہ نے بذریعہ اسلام احسان کر رکھا ہے، اس پر امام صاحب نے مجھ سے کہا کہ تم اس طرح کی بات مت کہو بلکہ ان عربی قبیلوں میں سے کسی کے ساتھ رشتہ ولاء (دوستی و معاہدہ) قائم کر لو پھر انھیں کی طرف منسوب ہو جاؤ، میں بھی تمہاری ہی طرح کا آدمی تھا (یعنی میں نے قبیلہ بنو تیم بن ثعلبہ سے رشتہ ولاء قائم کر لیا اور ان کی طرف منسوب ہو گیا) قال الكوثري: ”وزاد في رواية يعقوب بن شيبه عند ابن أبي العوام: فوجدتهم حيي صدق.“

اور میں نے انھیں ایک سچا قبیلہ پایا۔

ناظرین کرام! کوثری کے مذکورہ بالا بیان کو بغور ملاحظہ فرمائیں، کوثری کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ بسند صحیح ابو عبدالرحمن

المقرئ نے امام صاحب کا ایک قول ایسا نقل کیا ہے جس کا مفاد ہے کہ امام صاحب مملوک النسب نہیں ہیں اور امام صاحب 158 کے پوتے اسماعیل سے بھی بسند صحیح اسی طرح کا قول منقول ہے، مگر ہم بتلا آئے ہیں کہ اسماعیل سے مروی قول ساقط الاعتبار ہے اور امام صاحب سے ابو عبدالرحمن المقرئ کی نقل کردہ روایت کا یہ حال ہے کہ:

اولاً: وہ بالصراحت اس معنی پر دلالت نہیں کرتی کہ امام صاحب مملوک النسب نہیں ہیں۔ (کما سیاتی)

ثانیاً: امام صاحب سے قول مذکور کے ناقل ابو عبدالرحمن مقرئ کا صحیح الاسناد یہ بیان ہم نقل کر آئے ہیں کہ ”امام صاحب بابلی الاصل یعنی بعلی ہیں۔“ اسی طرح ابو عبدالرحمن المقرئ کا بسند صحیح مروی یہ قول بھی ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام صاحب نے فرمایا کہ ”میری بیان کردہ باتیں مجموعہ اغلاط ہیں۔“

انھی مقرئ نے کہا:

”حدثنا أبو حنيفة و دعاني إلى الإرجاء فأبیت عليه“²

1 شرح مشکل الآثار (٤/ ٥٤ و تعليق الكوثري على مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ٨)

2 نیز ملاحظہ ہو: الكامل لابن عدی (٣/ ٧٨ مخطوطه) و المجرح والتعديل لابن أبي حاتم ترجمه امام صاحب

1 الكامل لابن عدی (٣/ ٨٠) و المجروحين لابن حبان (٣/ ٧٣ مطبوعه بيروت) و خطيب (١٢/ ٣٧٥)

یعنی مجھ سے امام صاحب نے حدیث بیان کر کے مرجئی مذہب قبول کرنے کی دعوت دی تو میں نے امام صاحب کی بات کو ماننے سے انکار کر دیا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جس طرح ابو عبدالرحمن المقرئ نے بدعویٰ کوثری امام صاحب کا وہ قول نقل کیا ہے جس کا مفاد ہے کہ امام صاحب مملوک النسب نہیں ہیں اسی طرح مقرئ نے امام صاحب کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ”میری بیان کردہ باتیں مجموعہ اغلاط ہیں“ لہذا اگر بالفرض مقرئ نے امام صاحب سے اس مفہوم کی بات نقل کی ہے کہ ”میں مملوک النسب نہیں“ تو امام صاحب کی یہ بات امام صاحب سے مقرئ کی نقل کردہ اس بات کے مطابق غلط ہے کہ ”میری بیان کردہ عام باتیں مجموعہ اغلاط ہیں۔“ نیز امام صاحب سے مروی ہے: ”هذا الذي حدثتكم ربيع و باطل“¹ ”یعنی میری بیان کردہ باتیں باطل اور ہوائی ہیں۔“

یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں قرار دی جاسکتی کہ امام صاحب سے مقرئ کی نقل کردہ یہ بات کوثری حجت بنا لیں جس کا مفاد ان کے اپنے خیال میں یہ ہے کہ امام صاحب مملوک النسب نہیں، مگر امام صاحب سے مقرئ کی نقل کردہ اس بات کو کوثری حجت نہ بنا سکیں کہ میری بیان کردہ باتیں مجموعہ اغلاط ہیں۔

اس تفصیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے ناظرین کرام امام صاحب سے مقرئ کی نقل کردہ زیر بحث روایت پر غور فرمائیں،

159 جس کو کوثری نے دلیل بنا کر دعویٰ کیا ہے کہ ”امام صاحب بقول خویش مملوک النسب نہیں ہیں۔“ کیونکہ کوثری کا یہ دعویٰ اس بات پر قائم ہے کہ امام صاحب جس رشتہ ولاء کی وجہ سے قبیلہ بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے مولیٰ کہلائے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ امام صاحب یا ان کے باپ دادا قبیلہ مذکورہ کے خاندانی غلام تھے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبیلہ مذکورہ سے امام صاحب نے ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کیا تھا اور ولاء الموالاة کا مطلب یہ ہے کہ جو غیر عربی آدمی نہ بذات خود کبھی مملوک رہا ہو نہ اس کے باپ دادا میں سے کوئی کسی کا مملوک رہا ہو (یعنی ایسا آزاد گنجی آدمی جس پر یا جس کے باپ دادا پر غلامی طاری نہیں ہوئی) وہ کسی عربی قبیلہ سے باہم تعاون کا معاہدہ کرے۔² لیکن یہاں معاملہ یہ ہے کہ بعض قسم کے مملوک اور مملوک النسب آدمی ایسے ہوتے ہیں جو حقیقتاً اگرچہ مملوک و غلام رہ چکے ہوں اور ایک زمانہ تک مملوک و غلام رہ کر آزاد کیے گئے ہوں، بنا بریں مولیٰ کہلائے ہوں، انھیں امام صاحب شرعاً مملوک نہیں مانتے اور شرعاً مملوک نہ ماننے کی وجہ سے اس کی غلامی و مملوکیت کو کالعدم قرار دیتے ہیں، جبکہ دوسرے اہل علم اسے شرعاً اور حقیقتاً مملوک و غلام مانتے ہیں، اس طرح کے مملوک یا مملوک النسب شخص کو امام صاحب ولاء الموالاة قائم کرنے کی اجازت دیتے ہیں جبکہ عام اہل علم مطلقاً ولاء الموالاة کو ناجائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ ایسے لوگوں کو مملوک ہونے کے باوجود امام صاحب ان کی مملوکیت کو شرعاً کالعدم مانتے ہیں۔ چنانچہ کتب فقہ حنفی میں تصریح ہے:

”ولمن أعتق حرابي عبده الحربي في دار الحرب لم يصر بذلك مولياً له حتى لو خر جاً مسلمين إلى دار الإسلام، لا ولاء له، وهذا قول أبي حنيفة و محمد، لأنه لا يعتق عندهما بكلام الإعتاق، وإنما يعتق بالتخلية، والعتق الثابت بالتخلية لا يوجب الولاء، ولو أعتق

160

مسلم عبداً له مسلماً أو ذميّاً في دار الحرب، فولأوه له، لأن إعتاقه جائز بالإجماع وإن أعتق عبداً له حربياً في دار الحرب لا يصير مولاه عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف يصير مولاه، حتى لو أسلم العبد في دار الحرب، وخرجا مسلمين إلى دار الإسلام فلا ولاء للمعتق على المعتق، وللمعتق أن يوالي من شاء عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف يرث المعتق من المعتق، وله ولاؤه إذا خرجا مسلمين... الخ^①

یعنی اگر حربی کافر نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کر دیا تو یہ آزاد شدہ غلام اپنے آزاد کرنے والے آقا کا شرعی و قانونی آزاد شدہ غلام یعنی مولیٰ نہیں مانا جائے گا، حتیٰ کہ دونوں آقا و بندہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں بھی آجائیں تو بھی یہی معاملہ رہے گا، یہ مذہب امام ابوحنیفہ اور محمد کا ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک غلام مذکور اعتاق کے لفظ سے یعنی آزاد کرنے کا لفظ استعمال کر دینے سے آزاد نہیں ہوا بلکہ تخلیہ کے سبب آزاد ہوا ہے اور اگر کسی حربی غلام نے دارالحرب میں اپنے کسی مسلمان یا ذمی غلام کو آزاد کیا تو آزاد شدہ شرعاً آزاد شدہ غلام مانا جائے گا، اور اگر حربی مسلمان اپنے کسی حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے گا تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مولیٰ نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ہوگا حتیٰ کہ اگر دارالحرب میں حربی مسلمان کا حربی کافر غلام تھا اور دونوں مسلمان ہو کر دارالاسلام چلے آئیں تو بھی غلام مذکور شرعاً غلام نہیں ہوگا اور ان کے لیے امام صاحب کے نزدیک ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کرنا جائز ہوگا، مگر ابو یوسف کے نزدیک نہیں ہوگا۔“

اس کا حاصل یہ ہے کہ دارالحرب کے حربی کافر یا مسلمان نے اگر اپنے حربی کافر غلام کو آزاد کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک چونکہ وہ شرعاً آزاد شدہ غلام نہیں ہے، اس لیے اس کو امام صاحب ولاء الموالاة قائم کرنے کی اجازت بھی دیتے ہیں، مگر امام صاحب کے عام تلامذہ و شاگرد اس موقف و نظریہ میں امام صاحب سے متفق نہیں ہیں، اور یہ معلوم و معروف بات ہے کہ عراق بشمول انبار اسلامی حملوں کے وقت دارالحرب تھا اور وہاں عربی قبائل بھی آباد تھے، جو عام طور سے نصرانی و مشرک اور فارسی حکومت کے تابع تھے اور بعض عربی لوگ فارسی حکومت کے سرکاری عہدوں پر بھی فائز تھے اور بڑے بڑے تاجر و زمیندار بھی تھے، ان کے یہاں غلام و لونڈی رکھنے کا رواج عام تھا، ان کی بیع و شراء بھی ہوتی تھی، آپسی جنگوں میں گرفتار شدہ لوگوں کو بھی غلام و لونڈی بنایا جایا کرتا تھا۔ انبار سے قریب ہی عین اتر کا ایک عربی النسل زمین دار حضرت خالد کے ہاتھوں قتل بھی ہوا تھا، انبار سے قریب صندوق دیا میں کندہ و ایاد قبیلے کے نصرانی المذہب عربی النسل لوگ بکثرت آباد تھے، انبار سے بالکل قریب ہی حیرہ 161 تھا، وہاں کا صوبیدار اور بہت سارے باشندے اسلامی حملے کے وقت عربی تھے، وہاں کے عربی النسل صوبیدار ایاس بن قیسہ طائی اور سردار عبدالمسح بن حیان بن بقلیہ کو مخاطب کرتے ہوئے اسلامی سپہ سالار حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ ”وأنتم قوم عرب“^② یعنی تم لوگ عربی النسل ہو۔ عراق پر یورش و یلغار کے وقت حضرت خالد رضی اللہ عنہ کو خبر ملی تھی کہ انبار کے حدود میں ایک جگہ عربی قبائل میں سے کلب اور بکر بن وائل وغیرہ کے لوگ مسلمانوں کے خلاف جنگ کے لیے اکٹھے ہو رہے ہیں۔^③

① فتاویٰ عالمگیری (ج: ۳) کتاب الولاء، فصل ثانی (ص: ۸۷۴) و فتاویٰ شامی (۵/ ۸۵ وغیرہ)

② کتاب الخراج لأبي يوسف (ص: ۱۵۲ تا ۱۶۱) و عام کتب سیر و مغازی.

③ فتوح البلدان (ص: ۳۵۵ وغیرہ)

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انبار میں قبیلہ بکر بن وائل کے لوگ بھی بکثرت آباد تھے اور بکر بن وائل ہی کی ایک شاخ بنو تیم اللہ بن ثعلبہ بھی ہے، یہ بات مستبعد نہیں کہ انبار جس وقت دارالحرب تھا اس وقت وہاں آباد شدہ قبیلہ بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے کسی مسلم یا غیر مسلم آدمی کے یہاں امام صاحب کے باپ دادا کچھ دن غلام رہ کر آزاد کیے گئے ہوں اور اس کے باوجود مذہب امام صاحب کے مطابق شرعاً و قانوناً بنو تیم اللہ کے مولیٰ نہ قرار پا کر اس کے مجاز و مختار رہے ہوں کہ رشتہ ولاء الموالاة جس عربی قبیلہ سے چاہیں قائم کر لیں۔

ہنا بریں امام صاحب نے انھیں بنو تیم اللہ سے رشتہ ولاء الموالاة قائم کر لیا ہو، اس اعتبار سے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ امام صاحب بنو تیم اللہ کے مولیٰ الموالاة ہیں۔ اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ امام صاحب بذات خود یا ان کے باپ دادا فی الواقع بنو تیم اللہ کے غلام نہیں تھے، اگر امام صاحب کے پوتے اسماعیل کی طرف منسوب اس قول کہ ”ہم پر کبھی غلامی طاری نہیں ہوئی“ کا مطلب یہ لیا جائے کہ انھوں نے تفصیل مذکور سے مستفاد ہونے والی بات کی بنیاد پر یہ کہا ہے کہ ہم پر کبھی غلامی نہیں طاری ہوئی تو عام روایات کے ساتھ اسماعیل کی طرف منسوب قول مذکور کی تطبیق ہو جائے گی، البتہ موصوف اسماعیل نے اپنے آپ کو جو فارسی الاصل کہا اس کی توجیہ سمجھ میں نہیں آتی، الایہ کہ کہا جائے کہ کسی زمانہ میں فارسیوں سے خاندان امام صاحب کے رشتہ و تعلق کی بناء پر سمجھ لیا گیا کہ خاندان امام صاحب فارسی الاصل ہے۔ نیز دارالحرب کے حربی کافر یا مومن کے آزاد کردہ حربی کافر غلام کا شرعاً اپنے آزاد کنندہ آقا کا مولیٰ نہ ہونا صرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، دوسرے اہل علم اسے شرعاً و قانوناً آزاد کردہ غلام کے معنی میں مولیٰ قرار دیتے ہیں اور اس کے لیے نیز کسی کے لیے بھی ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کرنے کی

اجازت نہیں دیتے۔ اس اعتبار سے ان اہل علم کے نزدیک مذکورہ بالا صورت میں امام صاحب کے باپ دادا شرعاً و حقیقتاً بنو تیم اللہ کے آزاد کردہ غلام قرار پاتے ہیں اور امام صاحب کے نزدیک شرعاً اگرچہ نہیں مگر حقیقتاً قرار پاتے ہیں۔ نیز یہ ضروری نہیں کہ امام صاحب اس فقہی موقف و نظریہ کے معتقد ہمیشہ سے رہے ہوں، بلکہ عین ممکن ہے کہ ایک زمانہ تک موصوف امام صاحب بھی عام اہل علم کے ہم خیال رہ کر اپنے باپ دادا کو شرعاً و حقیقتاً مولیٰ (آزاد کردہ غلام) مانتے ہوں اور بعد میں جب نظریہ بدل گیا تو اپنے حقیقی مولیٰ (آزاد کرنے والے) سے ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کر کے مولیٰ الموالاة بن گئے ہوں، اس تفصیل کے مطابق زیر بحث روایت کا یہ مطلب سمجھنا کہ امام صاحب کے باپ دادا بنو تیم اللہ کے کبھی غلام ہی نہیں تھے، صحیح نہیں ہے۔

امام صاحب کے باپ دادا کو ”سبی“ کہا گیا ہے جس کے معنی صرف غلام و مملوک ہوتے ہیں، جو کبھی کسی جنگ میں قیدی ہو کر غلام ہوئے ہوں، یہ ضروری نہیں کہ مسلمانوں ہی کے قیدی ہو کر غلام بنے ہوں، روایات میں امام صاحب کو ”من أبناء سبایا الأمم“ کہا گیا ہے اور کسی بھی قوم و قبیلہ کے اسیر قیدی غلام پر اس لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے بلکہ اس سے واضح اشارہ یہ ہوتا ہے کہ غیر مسلم قبائل کے مملوک و غلام۔

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ثابت ہو گیا کہ امام صاحب کی طرف منسوب زیر بحث روایت اس بات کے منافی نہیں کہ امام صاحب کے باپ دادا بلکہ خود امام صاحب بنو تیم اللہ کے مملوک نہ رہے ہوں، نیز اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مقری کے قول ”أنا ممن من اللہ علیہ بالإسلام“ کا مطلب امام صاحب نے یہ سمجھا تھا کہ جس طرح میرے باپ دادا مملوک

رہ چکنے کے باوجود شرعاً مملوک نہیں کہے جاسکتے اسی طرح مقری کا بھی یہی حال ہے۔ بنا بریں امام صاحب نے مقری کو ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کرنے کا مشورہ دیا تھا۔^①

اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عام باشندگان انبار ذمی تھے، جن پر حاکم انبار ابن الرقیل ظلم بھی ڈھاتا تھا، تو یہ مستبعد نہیں کہ امام صاحب کے باپ دادا پر جبراً غلام قرار دے کر بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے کسی آدمی کے ہاتھوں فروخت کر دیا ہو اور اس نے انھیں آزاد کر دیا ہو، اس صورت میں بھی بہت سے اہل علم کی نظر میں آدمی شرعاً و قانوناً غلام نہیں قرار پاتا۔^② اور امام صاحب کے نزدیک جو شخص شرعاً غلام نہ قرار پائے اسے ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کرنا جائز ہے، لہذا اس اعتبار سے بھی مولی الموالاة 163 ہونا اس چیز کے منافی نہیں کہ امام صاحب کے باپ دادا یا خود امام صاحب مملوک نہیں تھے۔ یہ چیز عین ممکن ہے کہ امام صاحب کی ولادت سے پہلے جب والد امام صاحب نساء میں مقیم رہے ہوں تو وہ نساء میں یا کہیں بھی جبراً ناجائز طور پر غلام بنائے گئے ہوں پھر آزاد کر دیے گئے ہوں، اس بنیاد پر وہ سب مملوک قرار پائے ہوں، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ انبار سے نساء منتقل ہونے سے پہلے اپنے کاروبار کے سلسلے میں امام صاحب کے باپ دادا کا بل جایا کرتے ہوں، جیسا کہ اس زمانے میں رواج تھا، اس وقت کا بل دارالحرب رہا ہو وہاں کے حربی کافروں کے ساتھ قیام کی وجہ سے موصوف بھی کسی جنگ کے موقع پر مجاہدین کے ہاتھوں گرفتار ہو کر غلام قرار پائے ہوں، پھر آزاد کر دیے گئے ہوں، ذمی آدمی اگر دارالحرب میں بسلسلہ تجارت چلا گیا ہو اور وہ اتفاق سے مجاہدین اسلام کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا ہو تو بعض اہل علم کے نزدیک شرعاً غلام نہیں قرار پاتا اور شرعاً غلام نہ قرار پایا ہو آدمی امام صاحب کے مذہب میں ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کر سکتا ہے۔

ہمارے نزدیک مختلف روایات میں صورت تطبیق یہی ہے کہ انبار کے دارالحرب ہونے کے زمانے میں امام صاحب کے باپ دادا قبیلہ بنو تیم اللہ کے غلام تھے جو آزاد کر دیے گئے تھے، پھر وہ تجارت یا کسی بھی سلسلہ میں کا بل یا کسی بھی ایسی جگہ آئے جو دارالحرب تھا، وہاں مجاہدین اسلام کے ہاتھوں گرفتار ہو کر مملوک بنے پھر آزاد ہوئے مگر اس کے باوجود امام صاحب کے فقہی نظریہ کے مطابق شرعاً مولی نہیں قرار پائے۔ یہ واقعہ پیش آنے کے بعد بھی انھوں نے اپنے وطن انبار میں بود و باش قائم رکھی، پھر مظالم ابن الرقیل سے پریشان ہو کر ۵۷ھ کے بعد نساء گئے، وہیں امام صاحب پیدا ہوئے، پلے بڑھے، جوان ہوئے تو وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہوئے۔

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ عہد فاروقی میں جس وقت انباری حکومت مسلمانوں کے قبضہ میں آئی تھی، اس وقت وہاں کا ایک زمین دار و عہدیدار رقیل یا رافیل تھا، ظاہر ہے کہ یہ شخص انباری الاصل حبشی تھا، جسے فارسی حکومت نے سرکاری عہدہ عطا کر رکھا تھا، قدیم ایام میں ۸۷ھ تا ۹۰ھ قبل مسیح رافیل یا رقیل بن عبادہ اول اور ۷۸ھ تا ۱۰۱ھ قبل مسیح میں رافیل ثانی حبشی حکمران گزرے ہیں، بعض لوگ رافیل یا رقیل کا تلفظ ریبال بھی کرتے ہیں اور یہ عام بات ہے کہ ایک ہی لفظ کے مختلف لہجے اور تلفظ ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ انھیں شاہان حبشہ کے نام پر فاروقی دور کے انباری حکمران کا نام رقیل یا ریبال رکھا گیا تھا، اس سے یہ بھی 164 مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب کے باپ دادا کے زمانے میں ان کے وطن انبار کا حکمران بھی اصلاً حبشی ہی تھا، جس کے جانشین

② شرح المہذب (ج: ۱۵، ذکر ولاء)

① نیز ملاحظہ ہو: الکامل لابن عدی (۳/ ۸۰ مخطوطہ)

بیٹے ابن الرقیل کے مظالم سے تنگ آ کر والد امام صاحب کو اپنا وطن عزیز انبار چھوڑ کر نساء میں آباد ہونا پڑا، یہ مستبعد نہیں کہ کوئی حکمران اپنی ہی نسل و قوم اور وطن کے لوگوں کو، جو اس کے زیر فرمان ہوں، سیاسی اور مذہبی نظریات میں اختلاف کے سبب یا کسی بھی وجہ سے نشانہ ظلم و ستم بنائے اور انھیں اتنا تنگ و پریشان کرے کہ وہ ترک وطن کرنے پر مجبور ہوں۔ ابن الرقیل کے معاصر گورنر عراق حجاج بن یوسف ثقفی ہی کو دیکھئے کہ اس کی نسل و قوم و مذہب و ملک کے لوگ کس قدر اس کے ظلم کے شکار ہوئے حتیٰ کہ اس کے خلاف مسلح بغاوتوں کا ایک طویل و عریض سلسلہ جاری تھا۔

رقیل و رقیل و رقیال سے ملتا جلتا ایک خالص ہندوستانی لفظ راجپال و رائے پال گورنر و حاکم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یہ بعید نہیں کہ ہندوستان میں یہ لفظ بٹیوں کے یہاں سے منتقل ہوا ہو، بٹیوں کا ہندوستانی قبائل خصوصاً جاٹ قوم سے ربط و ضبط رہنا ایک واضح حقیقت ہے، آگے بھی ہم اس حقیقت واضحہ کی طرف اشارہ کریں گے۔

بعض نے رقیل کو فارسی الاصل کہا ہے^① اور بعض نے مزید یہ کہا کہ رقیل کا اصل نام معاذ بن حشیش تھا اور رقیل لقب ہے جس سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے معاذ کو ملقب کیا^② اس قول کی دلیل مذکور نہیں، اگرچہ اس میں کوئی منافات نہیں کہ رقیل لقب اور نام معاذ ہو، موصوف کا فارسی الاصل ہونا غالباً اس وجہ سے سمجھ لیا گیا کہ وہ فارسی حکومت کی طرف سے حاکم تھے، حالانکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ فارسی حکومت کی جانب سے مقرر کیے جانے والے حاکم کا فارسی الاصل ہونا ضروری نہیں۔

خراسان کی طرف والد امام صاحب کے لیے وجہ کشش:

اس بات کی طرف اشارہ ہو چکا ہے کہ جس فتنہ انبار کے سبب والد امام صاحب اپنے وطن انبار سے منتقل ہو کر خراسان میں آباد ہوئے اس سے مراد مظالم ابن الرقیل ہے یا ۷۷ھ یا ۷۸ھ میں انبار اور اطراف انبار میں خوارج کی پیدا کردہ شورش و بد امنی ہے یا دونوں کے مجموعہ کو فتنہ انبار سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

165

ہم دیکھتے ہیں کہ ابو الہیاج ابو معمر حیان بنطلی ملقب بہ دوال دوزخ از نامی ایک صاحب کے عراق سے خراسان آنے کا ذکر کتب تاریخ میں ملتا ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

”کان یقال: حیان النبطی، وهو لقب لأنه جاء من العراق، مولی لبکر بن وائل، ویقال: مولی لبني تيم الله بن ثعلبة، کان ببلخ.“^③

یعنی حیان بنطلی لقب ہے، کیونکہ موصوف عراق سے خراسان آئے، یہ بکر بن وائل یا بنو تيم الله بن ثعلبة کے مولیٰ ہیں، بلخ میں رہا کرتے تھے، نیز یہ کہ موصوف مصقلہ بن ہبیرہ شیبانی کے مولیٰ تھے۔

لباب الانساب (۳/ ۲۹۵) میں کہا گیا ہے کہ مولی مصقلہ و مولی بکر بن وائل و مولی بنو تيم الله ہونے میں کوئی منافات نہیں، کیونکہ بنو بکر بن وائل و بنو تيم الله دراصل بنو شیبان کی دو شاخیں ہیں۔

حیان کے بنطلی النسب ہونے کا ظاہری مفاد یہ ہے کہ موصوف اصلاً و سلاً بنطلی تھے، لہذا اس ظاہری مفاد کے خلاف ایک روایت میں بھینڈہ تریض جو یہ کہا گیا ہے کہ ”موصوف اصلاً و یلمی یا خراسانی تھے اور زبان میں لکننت کے سبب بنطلی کہے جانے

③ تاریخ صغیر (ص: ۱۵۳)

① الإكمال لابن ماکولا (۴/ ۹۴، ۹۵) ② معجم البلدان لفظ نهر رقیل.

گئے۔¹ وہ ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ صیغہ تم ریض سے کبھی ہوئی جس بات کا راوی مجہول ہو اور خلاف ظاہر بھی وہ معتبر نہیں ہو سکتی۔ موصوف حیان کے خراسانی الاصل یا دیلمی ہونے کا شبہ غالباً یہ ہوا کہ بعض روایات میں ہے کہ حیان نے مسلمانوں کے ساتھ ایک خراسانی امیر اصہد کی مصالحت کرانے کے لیے اصہد سے کہا تھا کہ ”انا رجل منکم“² یعنی میں بھی تمہاری قوم کا آدمی ہوں، مگر اس روایت کی سند میں علی بن مجاہد ساقط الاعتبار ہے۔³ نیز بعید نہیں کہ مصالحت کی بات چیت کے لیے موصوف نے تعریض و توریہ سے کام لے کر یہ لفظ کہہ دیا ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ حیان اور ان کے لڑکے مقاتل عوام و خواص میں بڑا اثر در سوخ رکھتے تھے اور سیاست دان بھی تھے، نبطی الاصل ہونے کے ساتھ بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے موالی میں سے تھے، اور یہ معلوم ہے کہ والد امام صاحب بھی نبطی الاصل اور بنو تیم اللہ کے موالی میں سے تھے اور کسی دلیل سے ہم کو اگرچہ تعیین کے ساتھ نہیں معلوم ہو سکا کہ حیان اصلاً کہاں کے باشندے تھے، مگر بعید نہیں کہ موصوف بھی والد امام صاحب کے وطن انبار ہی کے باشندے ہوں، پیشہ کے اعتبار سے والد امام صاحب کو ”خرزاز“¹⁶⁶ (ریشی کپڑوں کا تاجر یا بنائی کرنے والا) کہا گیا ہے اور تقریب الجذب میں مقاتل بن حیان کے بارے میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ چنانچہ مصنف تقریب الجذب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”مقاتل بن حیان النبطی بفتح النون والموحدة أبو بسطام البلخي الخزاز، بزائین منقوطين. الخ“

یعنی مقاتل بن حیان ابو بسطام نبطی خزاز ہیں اور ”خرزاز“ کے لفظ میں دونوں زاء نطقے والی ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حیان اور ان کے بیٹے مقاتل بھی خزاز ہی تھے اور اس کا لازمی مفاد یہ ہے کہ حیان و مقاتل اور والد امام صاحب ہم نسل و ہم وطن اور ہم پیشہ ہونے کے ساتھ ولاء کے ایک ہی رشتہ کے ساتھ مربوط تھے، دونوں کے مائین ماں بہن کی رشتہ داری بھی بالکل قرین قیاس ہے۔

بعض حضرات نے مقاتل بن حیان کے بارے میں کہا کہ ان کو ”خرزاز“ (حرف خا کے بعد والے حرف را کو بغیر نقطہ کے) کہا گیا ہے۔⁴ بعض نے کہا کہ اس کا لفظی معنی فارسی زبان میں دوال دوز ہے، جو حیان کا لقب بھی ہے، یعنی فارسی زبان میں موصوف کو دوال دوز اور عربی میں خزاز کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، جس کا لفظی معنی چڑا سینے والا موچی وغیرہ ہے۔ یہ مستبعد نہیں کہ حیان موصوف ریشی کاروبار کے ساتھ چڑا کی سلائی بھی کرتے رہے ہوں، ایک آدمی کا ایک سے زیادہ پیشہ والا ہونا مستبعد نہیں اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ دیوال دوز دراصل دیوار دوز یعنی معمار ہو۔

ہم عرض کر آئے ہیں کہ بعض روایات میں امام صاحب کو حانک (جو لاہا، پارچہ باف) کہا گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ خزاز و حانک میں اچھی خاصی مناسبت ہے، بعض روایات میں مذکور ہے کہ حکومت کی طرف سے امام صاحب کو پارچہ کا عریف یا بنائی کے کاروبار کا نگران بنانے کی کوشش کی گئی تھی۔ (کما سیاتی) بعض اہل علم کا خیال ہے کہ امام صاحب کے آبائی یا قومی پیشہ کی مناسبت سے حکومت نے ایسا کرنا چاہا تھا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بعض روایات کے مطابق امام صاحب کو تعمیری

1 تاریخ ابن جریر طبری (۸/۱۰۶)، واقعات (۵۹۶) 2 طبری (۸/۱۲۳) 3 تہذیب التہذیب و میزان الاعتدال

4 خلاصة تہذیب الکمال (۲/۵۳) والانساب للسمعانی (۵/۶۷)

کاموں کا بھی نگران حکومت کی طرف سے بنایا گیا تھا۔ (کما سیاتی) دریں صورت کیا اس سے یہ نتیجہ مستخرج کیا جا سکتا ہے کہ خزازی دحیا کے ساتھ امام صاحب کا آبائی پیشہ معماری بھی تھا جیسا کہ مقاتل اور ان کے باپ حیان نبلی کا تھا؟

اگر یہ جائز نہیں کہ امام صاحب پر ان موضوع احادیث کو منطبق کیا جائے جن میں نبلی و حانک کی مذمت کی گئی ہے تو 167 موضوع حدیثوں اور روایتوں سے امام صاحب کی مدح کیونکر جائز ہوئی؟

عمال حکومت کے ہاتھوں ستائے ہوئے آدمیوں کا حکومت سے بدظن و بددل ہو کر حکومت مخالف تحریکوں کا حامی و ہمدرد ہونا اور چپکے سے اپنا وطن چھوڑ کر ایسے ملک میں چلے جانا جہاں حکومت مخالف تحریکوں کی کامیابی کے امکانات زیادہ ہوں اور اپنے لیے کسی قوی پشت پناہ کی ضرورت محسوس کرنا اور پشت پناہ ملنے کی صورت میں اس کے ساتھ ہو رہنا مستبعد اور خلاف قیاس نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ والد امام صاحب کے ہم وطن امام حسان بن سنان نخونجی کو بھی مظالم ابن الریفیل کا شکوہ تھا، مگر انھوں نے ترک وطن کر کے دوسری جگہ جانے کی بجائے حاکم اعلیٰ حجاج بن یوسف کے یہاں جا کر مظالم ابن الریفیل کی شکایت کی تاکہ تدارک کیا جاسکے، مگر والد امام صاحب نے اس کے بجائے اپنا وطن چھوڑ کر خراسان کا راستہ لیا۔ اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ والد امام صاحب حکومت وقت سے تدارک کی امید نہیں رکھتے تھے، اس لیے خراسان چلے گئے۔ مذکورہ بالا تفصیل نیز آنے والی تفصیلات کی روشنی میں ہم سمجھتے ہیں کہ والد امام صاحب ۷۷۸ھ میں انبار و اطراف انبار میں حکومت مخالف تحریک کی ناکامی اور حکومت کے استحکام کو دیکھ کر یہ سمجھ گئے کہ ہمارے خلاف مزید ظلم و ستم بھی ہو سکتا ہے، اس لیے انھوں نے خراسان کی طرف رخ کیا، جس کا ایک بہت بڑا باعث یہ تھا کہ انھیں اپنے ہم وطن و ہم نسل و ہم پیشہ ورشتہ ولاء سے مربوط حیان نبلی اور ان کی اولاد سے تعاون و پشت پناہی کی توقع تھی۔ یہ بتلانا مشکل ہے کہ حیان کب عراق سے خراسان گئے؟ مگر غالباً وہ ۸۰ھ کے پہلے سے خراسان میں موجود تھے۔ امام احمد بن سيار مروزی (متوفی ۲۶۸ھ) نے کہا:

”کان حیان من موالی بنی شیبان، وکان یلی ولایات.“^۱

یعنی موصوف حیان سرکاری عہدوں پر سرفراز رہا کرتے تھے۔

موصوف حیان کی سیاسی عظمت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ۹۰ھ میں والی خراسان قتیبہ بن مسلم و ترکی حکمران طرخون کے مابین انھوں نے مصالحت کرائی تھی۔^۲ اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۹۳ھ میں حیان جس وقت خوارزم کے کسی سرکاری کام پر مامور تھے اس وقت کسی وجہ سے ناراض ہو کر انھیں قتیبہ بن مسلم نے سوکڑے لگوائے اور ہال منڈوا دیے تھے۔^۳ مگر اس سے 168 موصوف کی سیاسی عظمت کم نہیں ہوتی۔ ۹۶ھ میں والی خراسان قتیبہ نے حکومت سے منحرف ہو کر جب خروج و بغاوت کا راستہ اختیار کیا تو موصوف حیان نے حکمت عملی سے کام لے کر قتیبہ کا کام تمام کر دیا۔^۴ ۹۸ھ میں اگرچہ نئے والی خراسان یزید بن مہلب نے ایک بات پر حیان سے دو لاکھ درہم بطور جرمانہ وصول کیے مگر اس کے بعد فوراً ہی یزید بن مہلب کو اصہد سے صلح کروانے میں حیان کا تعاون حاصل کرنا پڑا۔^۵ یہ رقم بعد میں ان کے لڑکے مقاتل نے حکومت سے واپس کرائی تھی۔^۶ ہم دیکھتے

① تہذیب التہذیب (۱۰/۲۷۸) ② تاریخ ابن جریر طبری (۸/۶۹)

③ طبری (۹۰/۸) ④ طبری (۸/۱۰۶ تا ۱۱۰) و فتوح البلدان (ص: ۴۲۹، ۴۳۰)

⑤ طبری (۸/۱۲۳، ۱۲۴ و ۲۳۹) و فتوح البلدان (ص: ۳۴۴) ⑥ طبری (۸/۲۳۹)

ہیں کہ ۱۰۱ھ ۱۰۲ھ میں یزید بن مہلب نے جب بغاوت کردی تو اس کے خلاف حیان سرکاری فوج کے ساتھ موجود تھے۔ ۱۰۲ھ میں والی خراسان سعید خدینہ بن عبدالعزیز اموی نے حیان کو خفیہ طور پر بذریعہ زہر ہلاک کر دیا۔^۵ یہ مستبعد نہیں کہ ۱۰۲ھ میں اپنے اس پشت پناہ کے کھو جانے کے بعد والد امام صاحب اپنے ملک عراق کی راجدھانی کوفہ میں آ کر آباد ہو گئے ہوں اور اس کے علاوہ اس کے دوسرے اسباب بھی ہوں۔

مقاتل بن حیان نبطی:

تاریخی واقعات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حیان کی طرح ان کے صاحبزادے مقاتل بھی عوام و خواص میں شہرت و عظمت کے حامل تھے، ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۲۶ھ میں حارث بن سرتج نامی باغی امیر کو راہ راست پر لانے کے لیے والی خراسان نصر بن سیار نے ثعلبہ بن صفوان کے ساتھ مقاتل بن حیان کو بھی بھیجا تھا، دوسری طرف اسی زمانے میں حارث کے لیے دارالخلافہ سے طلب امان کے لیے روانہ ہونے والے دو آدمیوں خالد بن زیاد بدی و خالد بن عمرو عامری نے پہلے کوفہ پہنچ کر حارث کی خاطر امام ابوحنیفہ سے خلیفہ کے معتمد علیہ ارجح کے نام خط لکھوائے۔^۶

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب حارث کے حامی و ہمدرد تھے، ۱۲۸ھ ہی میں حارث و نصر کے مابین مصالحت کرانے کے لیے مقاتل اور جہم بن صفوان حکم مقرر ہوئے، دونوں حکموں نے نصر کی معزولی کا فیصلہ کیا، مگر معاملہ سلجھنے کے بجائے بھیا تک جنگ کی صورت اختیار کر گیا، اس جنگ میں جہم بن صفوان حارث کی طرف سے لڑتا ہوا مارا گیا۔^۷ بطور حکم جہم کی موافقت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مقاتل جہم کے ہم عقیدہ بھی تھے۔ (کما لا یخفی) حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ و میزان الاعتدال میں مقاتل بن حیان کو تبع سنت کہا ہے، البتہ مقاتل بن حیان کے دوسرے ہم نام مقاتل بن سلیمان بلخی ایک زمانہ تک جہم کے ہم خیال تھے پھر اس کے مخالف بن گئے اور دونوں نے ایک دوسرے کے خلاف کتابیں لکھیں۔^۸ مگر جہم سے مقاتل بن سلیمان کی مخالفت انتہاء کو پہنچ گئی حتیٰ کہ موصوف مقاتل بن سلیمان فرقہ مجسمہ و مشبہ کے عقائد کے معتقد بن گئے، بنا بریں اہل علم کی نظر میں مبغوض قرار پائے، نیز موصوف کذاب اور وضاع بھی تھے، عوام و خواص میں مقاتل بن حیان نبطی کی عظمت و مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بھی نہایت واضح طور پر ہوتا ہے کہ ۱۳۰ھ میں موصوف اس خراسانی لشکر کے امیر بنائے گئے تھے جو باغیان حکومت کے خلاف جنگ کے لیے مختلف خراسانی قائدین کی متحدہ کوششوں سے مرتب کیا گیا تھا۔^۹

مقاتل بن حیان کا سال وفات:

مصنف مشائخ بلخ نے بالصرحت مقاتل بن حیان کا سال وفات ۱۳۵ھ بتلایا ہے۔^{۱۰} مگر امام بخاری نے تاریخ صغیر میں موصوف کا تذکرہ واقعات ۱۲۰ھ تا ۱۳۰ھ کے تحت دو جگہ کیا ہے، ایک جگہ امام بخاری فرماتے ہیں:

① طبری (۱۰۴/۸) ② طبری (۱۶۶، ۱۶۵/۸) ③ طبری (۴۴، ۴۳/۹) ④ طبری (۲۹ تا ۲۲/۹)

⑤ تہذیب التہذیب (۱۰/۳۸۰) ترجمہ مقاتل بن سلیمان) و میزان الاعتدال. ⑥ طبری (۱۰۳/۹)

⑦ مشائخ بلخ (۱/۵۰، ۵۲ و ۵۸) بحوالہ فضائل بلخ (ص: ۵۶، ۵۷)

”ہرب مقاتل بن حیان مولیٰ مصقلۃ بن ہبیرۃ الشیبانی، استجار برتبیل فکروہ مقاتل المقام فی أرض الشریک فخرج فلما سار لیلین مات۔“^۱

یعنی مقاتل نے بھاگ کر تمبیل کے یہاں پناہ لی، مگر وہاں سرزمین شریک میں رہنا موصوف کو پسند نہیں آیا، اس لیے وہاں سے نکل پڑے، ابھی دو دن کا راستہ طے کیا تھا کہ فوت ہو گئے۔

قتل جہم کے تھوڑے دنوں بعد ایک بات پر ناراض ہو کر ۱۲۸ھ میں ایک باغی امیر جدیع بن علی کرمانی نے مقاتل بن حیان کو قید کر دیا تھا اور موصوف کو اپنے بیٹے یا بھائی معمر کی کوشش سے رہائی مل سکی تھی۔^۲ اس کے بعد ۱۳۰ھ میں موصوف متحدہ 170 خراسانی لشکر کے امیر بنے جو ابومسلم کی فوجوں کے بالمقابل بری طرح شکست کھا کر فرار ہوا۔^۳ ظاہر ہے کہ اسی موقع پر مقاتل بن حیان فرار ہو کر تمبیل کے یہاں پناہ گزین ہوئے ہوں گے اور وہاں رہنا موصوف کو اچھا نہ لگا ہوگا، بنا بریں واپس جا رہے تھے کہ راستے میں انتقال کر گئے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ناقل ہیں:

”وکان مقاتل ہرب من ابی مسلم الیٰ کابل، ودعا خلقاً الیٰ الإسلام فأسلموا، وذکر الحسن بن مسلم أنه مات بکابل، وأن صاحب کابل تسلب علیہ، فقیل له: إنه لیس علی دینک، فقال: إنه کان رجلاً صالحاً۔“^۴

یعنی مقاتل بن حیان ابومسلم خراسانی کے خوف سے بھاگ کر کابل (تمبیل کے یہاں) گئے، وہاں انھوں نے کچھ لوگوں کو دعوت اسلام دی تو وہ مسلمان ہو گئے، موصوف کابل ہی میں فوت ہوئے اور حکمران کابل (تمبیل) نے ان کی موت پر ماتم کیا، اس سے کہا گیا کہ یہ ماتم کیا معنی رکھتا ہے جبکہ مقاتل تمھارے دین پر نہیں تھے؟ تو اس نے جواب دیا کہ اگرچہ موصوف میرے دین پر نہیں تھے مگر صالح آدمی تھے۔

اس سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ مقاتل کا انتقال متعین طور پر کس سال ہوا، مگر اتنی بات ضرور ظاہر ہوتی ہے کہ ۱۳۰ھ میں ابومسلم کے ہاتھوں شکست خوردہ ہو کر بھاگنے کے بعد ہی ہوا، خواہ اس فرار اور موصوف کی موت کے درمیان کتنا ہی کم فاصلہ ہو۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”مات بأرض الہند قبل الخمسین۔“^۵

یعنی مقاتل ۱۵۰ھ سے پہلے سرزمین ہند (کابل) میں فوت ہوئے۔

ہمارے خیال سے مقاتل بن حیان ۱۴۰ھ سے پہلے فوت ہوئے ہیں اور امام بخاری کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف کی موت ۱۳۰ھ کے لگ بھگ ہوئی ہے۔

مقاتل بن حیان بٹہی کی توثیق و تخریج:

171 امام ابن عمین، ابو داؤد، نسائی، ابن حبان اور دارقطنی نے مقاتل بن حیان کی توثیق کی ہے، اس کے خلاف ابوالفتح ازدی

① تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۱۴۹) ② طبری (۷۳/۹)

③ طبری (۱۰۳/۹) ④ تہذیب التہذیب (۳۷۸/۱۰) ⑤ تقریب التہذیب

نے ابن معین اور امام احمد بن حنبل سے موصوف کی تضعیف و تخریج نقل کی ہے اور امام وکیع سے موصوف کا کذاب ہونا بھی ازدی نے نقل کیا ہے۔^①

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ ازدی بذات خود غیر معتبر بلکہ کذاب ہیں، اس لیے ان کی نقل کا کوئی اعتبار نہیں، انھیں ازدی نے امام نعیم بن حماد خزاعی کو بھی مجروح بلکہ کذاب کہا، جسے مصنف انوار اور کوثری نے دلیل بنا لیا ہے۔ (کما مر) معلوم نہیں کہ مقاتل بن حیان کی بابت ازدی کے اس قول کو یہ حضرات معتبر سمجھتے ہیں یا نہیں کہ امام وکیع نے مقاتل کو کذاب کہا؟ البتہ مصنف انوار نے مقاتل بن حیان کی طرف غلط طور پر منسوب اس روایت کو دلیل و حجت بنا لیا ہے کہ امام صاحب کا ذکر کتب سماویہ میں موجود ہے، اس روایت کا مذبذب ہونا واضح کیا جا چکا ہے۔

بہر حال یہ طے شدہ بات ہے کہ موصوف مقاتل کی توثیق امام ابو داؤد اور ابن معین وغیرہ سے ثابت ہے، اس کے بالمقابل ازدی کی نقل کردہ تخریج ازدی کے غیر معتبر ہونے کے سبب مردود ہے، امام ابن خزیمہ نے موصوف کو "لا أحتج بہ" کہا ہے۔^② لیکن ان سے مقدم علماء کی توثیق کے بالمقابل تخریج مبہم ساقط ہے۔ صحیح مسلم^③ میں موصوف کی روایت موجود ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ موصوف کا ثقہ ہونا راجح ہے، مگر ثقہ ہونا اس بات کے متنافی نہیں کہ موصوف اپنی زندگی کے کسی حصے میں خارجی تہمی یا مرجئی نہیں رہ چکے تھے، حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے تذکرۃ الحفاظ و میزان الاعتدال میں موصوف کو صاحب سنت و اتباع کہا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ۷۷ھ یا ۷۸ھ میں شیبہ بن یزید شیبانی خارجی کی زیر قیادت انبار و اطراف انبار میں خوارج کے پھیلائے ہوئے فتنے میں حیان اور ان کے صاحبزادے مقاتل شیبہ کے ساتھ تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں باپ و بیٹے اس زمانہ میں خارجی موقف و مذہب کے حامی تھے، ایک روایت میں ہے کہ سرکاری فوج کے ہاتھوں چوٹ کھا کر شیبہ ایک ٹیلہ کی پناہ میں آیا اور "ومعہ غلام لہ یقال لہ حیان، وأمرہ أن یحمل إداوة" یعنی شیبہ کے ساتھ شیبہ کے غلام حیان تھے، شیبہ نے حیان سے اپنے سر پر پانی گرانے کے لیے کہا تو حیان نے سوچا کہ اگر میں شیبہ کو قتل کر دوں تو مجھے حجاج بن یوسف گورنر عراق کی امان حاصل کرنے کا ایک وسیلہ ہاتھ آ جائے گا۔ اس تاریخی بیان سے صاف ظاہر ہے کہ حیان شیبہ کے حامیوں میں سے تھے، مگر آخری زمانے میں اس سے موصوف اس قدر بد دل ہو چکے تھے کہ اسے قتل کر دینے

172 کے درپے تھے، یہاں حیان کو جو شیبہ کا غلام کہا گیا ہے تو اس سے مراد شیبہ کا خاندانی غلام ہے نہ کہ حقیقی غلام، حیان شیبہ کے قبیلے کے ایک فرد مصقلہ کے غلام تھے، اسی طرح طبری (۲۵۶/۷) میں ہے کہ: "وکان رجل یقال لہ مقاتل، من بنی شیبان من أصحاب شیبہ، فلما قتل شیبہ... بنو شیبان کے ایک آدمی مقاتل تھے، جب شیبہ نے بنو تیم بن شیبان کے کچھ آدمیوں کو قتل کر دیا تو مقاتل نے بنو مرہ بن ہمام بن شیبان کے کچھ لوگوں کو قتل کر دیا، جس پر شیبہ نے مقاتل سے باز پرس کی تو مقاتل نے کہا کہ تم نے ہمارے قبیلے کے کفار کو قتل کیا تو میں نے تمہارے قبیلے کے کفار کو قتل کر دیا۔"

① تہذیب التہذیب و میزان الاعتدال و تعلق العلامة الشاکر علی مسند الإمام أحمد (۵/۱۰، حدیث: ۳۰۱۷)

② تہذیب و میزان۔ صحیح مسلم مع شرح نووی باب تأمیر الإمام الأمراء علی البعوث: (۲/۸۲)

③ طبری (۷/۲۵۸)

اس سے معلوم ہوا کہ مقاتل بھی شیبہ کے ساتھیوں میں سے تھے اور آخر میں ان سے بھی شیبہ کا بھگڑا ہو گیا تھا، اس جگہ مقابل کو ”من بنی شیبان“ یعنی شیبان کا آدمی کہا گیا ہے، حالانکہ موصوف شیبان کے غلام تھے تو یہ بات ”مولیٰ القوم منهم“ کی مناسبت سے کہی گئی ہے، یعنی کسی قوم کا مولیٰ بھی اسی قوم کا فرد ہے اور بنو تیم اللہ بن شیبان اور بنو مرہ دونوں شیبان کی شاخیں ہیں، مقاتل کا تعلق بنو تیم سے تھا اور شیبہ کا بنو مرہ سے۔

مذکورہ بالا تاریخی بیانات سے معلوم ہوا کہ حیان و مقاتل ایک زمانے میں شیبہ کی خارجی تحریک سے وابستہ تھے مگر دونوں باپ بیٹے آخر میں اس تحریک سے بددل ہو گئے تھے۔ پھر ہم دیکھتے ہیں کہ یہ دونوں باپ بیٹے خراسان میں ۷۹ھ کے بعد نظر آتے ہیں، اس سے یہ بات مستخرج ہوتی ہے کہ ۷۸ھ میں انبار اور اس کے اطراف سے جب شیبہ و اصحاب شیبہ میں سے اکثر لوگوں کا خاتمہ ہو گیا اور خارجی تحریک سے دلچسپی رکھنے والے بہت سارے لوگ خراسان کی طرف رواں دواں ہو گئے تو حیان اور ان کی اولاد بھی ان کے ساتھ خراسان منتقل ہو گئی، مگر خراسان میں بھی یہ تحریک سرکاری حکام کے ہاتھوں بری طرح ناکام بنا دی گئی۔^۱ اس لیے سیاست و مصلحت کے پیش نظر حیان اور ان کی اولاد کا اپنی سابقہ پالیسی کو بدل دینا مستبعد نہیں معلوم ہوتا۔

اسی زمانے میں عراق و خراسان کے حاکم اعلیٰ حجاج بن یوسف ثقفی کی طرف سے یہ اعلان عام شائع کر دیا گیا تھا کہ جو لوگ خارجی تحریک کا ساتھ چھوڑ دیں انھیں معاف کر دیا جائے گا، پس اسی زمانے میں یعنی ۷۹ھ میں دونوں باپ بیٹے خارجی تحریک سے الگ ہو گئے اور انھوں نے خراسان میں رہ کر حکومت سے مراسم قائم کیے اور سرکاری عہدوں پر فائز ہوئے اور مسلک سنت پر قائم رہے، مقاتل کے بھائی مصعب، یزید، حسن اور پھوپھی عمرہ بھی روایت حدیث میں سے ہیں۔^۲

173

امام صاحب کے دادا اور پردادا:

امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے پر دلالت کرنے والی روایت اسماعیل میں امام صاحب کا یہ نسب نامہ بیان کیا گیا ہے:

”أبو حنیفة النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان.“

اور عقود الجمان میں بحوالہ خطیب نیز مناقب کروری میں بحوالہ جامع الاصول للجزری امام صاحب کا یہ نسب نامہ مذکور ہے:

”أبو حنیفة النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ.“^۳

مذکورہ بالا دونوں بیانات کے اعتبار سے امام صاحب کے دادا اور پردادا کے نام مختلف نظر آتے ہیں، مگر تطبیق کے لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب کے دادا کا اسم علم (اصلی نام) نعمان تھا اور ”زوطی“ نعمان کا نسبی وصف یا لقب تھا، جس طرح کہ خاتم المرسلین ﷺ کا اسم علم محمد تھا اور قریشی یا مطلقاً یا ہاشمی نسبی وصف تھا، اور ”آمی“ آپ کا لقب تھا، یا یہ کہ امام صاحب کے دادا کے دو مختلف نام تھے، جیسا کہ خاتم المرسلین ﷺ کے دو مختلف نام محمد اور احمد تھے، یا یہ کہ امام صاحب کے دادا کا نام (اسم علم) دو الفاظ سے مرکب تھا، جیسے کہ عبدالمطلب، عبدمناف یعنی موصوف کا پورا نام نعمان اور زوطی کے دو الفاظ سے مرکب کر کے ایک اسم علم نعمان زوطی بنایا گیا تھا، جس کی تخفیف کر کے موصوف کو کبھی صرف نعمان اور کبھی صرف زوطی کہا جایا کرتا تھا، اسی طرح کی بات امام صاحب کے پردادا کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے، یہ معلوم ہے کہ نعمان اور زوطی میں سے کوئی

۱. عام کتب تاریخ. ۲. تہذیب التہذیب. ۳. عقود الجمان (ص: ۳۶) و کردری (۱/ ۶۵)

لفظ فارسی الاصل نہیں بلکہ زوطی بروزن موسیٰ نبطی اسم ہے۔ (کما مر)

اور نعمان عربی اور نبطی قوم کا مشترک لفظ ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر قوم کے یہاں بچوں کے نام عموماً اپنی قومی زبان کے الفاظ میں ہی رکھے جاتے ہیں، اس اعتبار سے امام صاحب کے دادا اپنے نام سے فارسی الاصل نہیں معلوم ہوتے، نیز کوثری 173 نے قاضی ابو القاسم علی بن محمد بن احمد رحبی سنائی (مولود ۴۳۳ھ و متوفی ۴۹۹ھ) کی طرف منسوب کتاب ”روضۃ القضاة“ سے امام صاحب کا نسب نامہ یہ نقل کیا ہے:

”أبو حنیفة النعمان بن ثابت بن النعمان بن قیس المرزبان بن زوطی بن ماہ.“¹

سنائی کی طرف منسوب جس کتاب ”روضۃ القضاة“ سے مذکورہ بالا نسب امام صاحب نقل کیا گیا ہے، اس کی تصنیف سے سنائی بقول بعض ۴۷۸ھ میں فارغ ہوئے، مگر صاحب کشف الظنون نے کتاب مذکور کو فخر الدین عثمان بن علی زیلعی (متوفی ۷۴۳ھ) کی تصنیف بتلایا ہے۔²

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کا یہ نسب نامہ پانچویں یا آٹھویں صدی میں بیان کیا گیا ہے، جس کی کتاب مذکور میں کوئی سند نہیں بیان کی گئی اور سنائی سے متعلق الجواهر المضیة (۱/ ۳۷۶، ۳۷۷) میں ایسا طویل واقعہ منقول ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ موصوف کو عدالت اسلامیہ نے کذاب وجعل ساز قرار دیا تھا، سنائی کی طرف منسوب کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ امام صاحب کے دادا نعمان جنگ نہروان میں حضرت علیؑ کے علمبردار تھے۔³

اس سے قطع نظر تفصیل مذکور کے مطابق امام صاحب کے پردادا کا نام ”قیس ماہ المرزبان“ قرار پاتا ہے، ان تینوں الفاظ میں سے لفظ قیس نبطی عربی اور قوم کے یہاں اسم علم کے طور پر مستعمل ہوا کرتا تھا، چنانچہ شاہان مبط میں سے حارث نامی بادشاہ کے زمانہ کے ایک نبطی مقبرہ کے ایک کتبہ پر یہ تحریر موجود ہے:

”فعمسئ ذو الشری وعرشہ واللوات وعمند وقیس تلعن من یببع هذا القبر ویشتریه.“⁴

یعنی جو شخص اس مقبرہ کو فروخت کرے یا خریدے اس پر مختلف دیوتاؤں کی لعنت ہو جن میں سے ایک قیس دیوتا بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نبطی قوم کے مشرکین نصرانی ہونے سے پہلے جن دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے ان میں سے ایک قیس بھی تھا اور یہ معلوم ہے کہ دیوتاؤں کے نام پر بچوں کے نام رکھنے کا رواج عام تھا، اس لیے قیس بھی نبطی الاصل اسم قرار

پایا، البتہ ماہ مرزبان فارسی الاصل الفاظ ہیں جو عربوں اور نبطیوں میں قدیم ایام سے استعمال ہوتے آرہے ہیں، کیونکہ قدیم 175 ایام سے نبطیوں اور عربوں کے بعض خطوں پر فارسیوں کو تسلط حاصل تھا اور یہ معلوم ہے کہ محکوم قوم میں حکمران قوم کے الفاظ و اسماء رواج پذیر ہو جاتے ہیں۔ اگر مان لیا جائے کہ امام صاحب کے پردادا کا نام ماہ مرزبان تھا جو فارسی الاصل اسم ہے تو چونکہ یہ ثابت ہے کہ نبطیوں پر فارسیوں کی حکومت تھی اور محکوم قوم کے جو افراد اپنی حکمران قوم سے کسی مقصد کے تحت گہرا ربط رکھتے ہیں، وہ حکمران قوم کے یہاں مروج نام اپنے یہاں بھی رکھا کرتے ہیں، اس لیے یہ بعید نہیں کہ نبطی ہونے کے باوجود امام صاحب

1 تانیب (ص: ۱۷) 2 الفوائد الہیة (ص: ۱۲۳، ۱۲۴)

3 تانیب (ص: ۱۷) 4 تاریخ العرب قبل الاسلام لبرزجی زیدان (ص: ۶۵ و ۸۲)

کے پردادا کا نام مرزبان ماہ رکھ دیا گیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ فارسی حکومت کے ساتھ وفاداری کے صلہ میں امام صاحب کے دادا کو فارسی حکومت نے مرزبان ماہ کا خطاب عنایت کر دیا ہو، کیونکہ مرزبان ماہ کا مطلب فارسی زبان میں جاگیر دار، زمیندار، عہدیدار اور حاکم ہوا کرتا ہے اور یہ بعید نہیں کہ امام صاحب کے دادا موصوف فارسی حکومت کی طرف سے کوئی جاگیر دار و عہدیدار رہے ہوں۔

امام صاحب کے دادا کا نام تفصیل مذکور کے مطابق ”نعمان زوطی“ قرار پاتا ہے، لفظ نعمان عربوں اور نبطیوں میں مشترک طور پر مستعمل ہے اور زوطی نبطی اسم ہے، لیکن یہ بھی مستبعد نہیں کہ لفظ زوطی ہندوستانی قبیلہ ”زط“ (جاٹ) کی طرف نسبت کے طور پر بولا گیا ہو، جو عربی لہجہ میں ”زط“ اور نبطی لہجہ میں ”زوط“ کہا جاتا ہے، یہ بیان ہوا ہے کہ والدہ امام صاحب سندھی خاتون تھیں اور سندھ میں زط (جاٹ) قبیلہ کے لوگ بکثرت آباد تھے جو نبطیوں اور عربوں کے ساتھ بھی بود و باش رکھتے تھے، یہ بعید نہیں کہ امام صاحب کے دادا جاٹ خاندان کی لڑکی سے شادی کرنے کے سبب یا جاٹ لونڈی کو اپنے تصرف میں رکھنے اور جاٹ خاندان کے ساتھ ربط و ضبط نیز بود و باش رکھنے کے سبب جاٹ قوم کی طرف منسوب ہو کر زوطی کہلائے ہوں۔ امام ابو عبد الرحمن عبداللہ بن عمر بن محمد قرشی (متوفی ۲۳۹ھ) اور ان کے دادا محمد بن ایان بن صالح قرشی قبیلہ جعفی میں شادی کرنے کے سبب قبیلہ مذکورہ کی طرف منسوب ہو کر جعفی کہلاتے ہیں یا کہ اپنے نھتھیاں بنو جعفی کی طرف منسوب ہونے کے سبب جعفی کہلاتے ہیں¹۔

اسی طرح عبداللہ بن خالد بن سلمہ مخزومی اور ابو ہلال محمد بن سلیم سامی کو راہی کہا جاتا ہے، حالانکہ یہ حضرات قبیلہ بنو راسب کے نہ فرد تھے نہ اس کے مولیٰ تھے، بلکہ صرف قبیلہ بنو راسب میں کچھ دنوں رہا کرتے تھے، اس لیے راہی کہے جانے لگے۔²

176 ممکن ہے کہ جاٹ لوگوں کے ساتھ رہنے اور ان سے شادی بیاہ کر کے ان کے ساتھ بود و باش اختیار کرنے کے سبب امام صاحب کے دادا زوطی کہلاتے ہوں، جاٹوں سے گہرے تعلقات ہی کی بنا پر غالباً امام صاحب کے والد نے سندھی یعنی ہندوستانی عورت سے شادی کر لی تھی یا کہ بطور باندی انھیں اپنے یہاں رکھا تھا۔

یہ معلوم ہے کہ فارس اور عراق و عرب میں قدیم ایام سے سندھی و ہندی قبائل بکثرت پائے جاتے رہے ہیں۔ امام

بلاذری نے کہا:

”أما السيابجة والزط والاندغار كانوا في جند الفرس ممن سبوه، وفرضوا له من أهل السند... الخ“³

یعنی ہندوستان کے مشہور قبائل سیابجہ، زط (جاٹ) اور اندغار کے افراد فارسی لشکر میں شامل تھے، فارسیوں نے انھیں غلام بنا کر اپنے یہاں رکھا تھا اور ان کی تنخواہیں مقرر کر دی تھیں۔

واضح رہے کہ فارسیوں کی حکومت نبطیوں کے ملک عراق میں بھی تھی اور ان کے توسط سے بہت سے ہندوستانی جاٹ وغیرہ بکثرت عراق میں آباد کر دیے گئے تھے، اہل عرب بھی جاٹ قوم سے واقف تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عیسیٰ کو ”زط“ جاٹ سے تشبیہ دی ہے۔⁴

1 انسباب سمعانی مع حواشی (۳/ ۲۹۱ تا ۲۹۳)

2 کتاب الأنساب للسمعانی (۶/ ۳۷)

3 بخاری (بارہ ۱۳، ۱/ ۴۸۱)

4 فتوح البلدان للبلاذری (ص: ۳۸۲)

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر فرمایا:

”أتاني رجال كانوا زطاً.“¹

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے ایک مرتبہ جاٹ طبیب علاج کے لیے لایا گیا۔² علمائے لغت نے زط کو ہندوستان کا ایک قبیلہ

بتایا ہے۔³ امام بلاذری نے مفصل طور پر زط وغیرہ ہندوستانی قبائل کا تعارف کرایا ہے۔⁴

ملا علی قاری نے لکھا ہے:

”كذلك الصحابة قبلوا إيمان الزط.“⁵

مورخین رقم طراز ہیں کہ وفات نبوی کے بعد مرتد ہونے والوں میں قطیف، ہجر، خط اور ساحلی علاقوں کے جاٹ بھی 177

تھے۔⁶ اس سے قطع نظر یہ بات طے ہے کہ امام صاحب کے دادا کا نام زوطی تھا اور باپ کا نام ثابت۔ ایک روایت سے معلوم

ہوتا ہے کہ پہلے والد امام صاحب کا نام ”زوطرہ“ تھا اور ثابت بعد میں رکھا گیا، امام صاحب کے دادا کے نام ”زوطی“ کی

مناسبت سے ان کے لڑکے یعنی امام صاحب کے والد کا نام اگر ”زوطرہ“ رہا ہو تو مستبعد نہیں۔ ابو جعفر سے مروی ہے کہ پہلے

امام صاحب کے والد کا نام ”زوطرہ“ اور امام صاحب کا ”عتیک“ تھا، جن کو بدل کر امام صاحب نے دوسرا نام رکھ لیا، یعنی اپنے

والد کا نام ”ثابت“ اور اپنا نعمان کر دیا۔⁷

مصنف انوار کے مدوح مصنف ترجمان السنۃ مولانا بدر عالم کا خیال ہے کہ امام صاحب کے دادا زوطی کی مناسبت سے

والد امام صاحب کا نام زوطرہ رکھا گیا تھا۔⁸ یہ بعید نہیں کہ والد امام صاحب کا نام اسلام سے پہلے زوطرہ تھا بعد میں ثابت ہوا،

اور یہ بات گزر چکی ہے کہ امام صاحب کی ولادت کے وقت والد امام صاحب نصرانی تھے، دریں صورت یہ مستبعد نہیں کہ

ولادت امام صاحب کے موقع پر والد امام صاحب نے امام صاحب کا نام عتیک رکھ چھوڑا ہو جو بعد میں ابو حنیفہ النعمان ہو گیا۔

ایضاح:

المحآت کی زیر نظر جلد یعنی دوسری جلد کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد ہمارے پاس المحجرو حین لابن حبان،

أخبار القضاة لوكيع اور متعدد دوسری کتابیں آئیں، ان میں امام صاحب سے متعلق بعض ایسی روایات اور باتیں ہیں

جن کو ہم پیش نظر نہیں رکھ سکے تھے، ان روایات کو دیکھنے کے بعد کتابت شدہ عبارت میں ترمیم و اضافہ کی گنجائش کم ہی مل سکی

مگر حتی الامکان ہم نے ترمیم و اضافہ کیا، مگر ہم اس جگہ بطور ایضاح ایک طویل عبارت کا اضافہ ضروری سمجھتے ہیں۔

1 جامع ترمذی مع تحفة الأحوذی (۳۶/۴) ومسنند أحمد وابن خزيمة و تاریخ طبری (۳۵۶/۳)

2 الأدب المفرد بیع الخادم من الولاء (۲۷/۱)

3 لسان العرب مادة زط (۳۰۸/۸) و مجمع بحار الأنوار (۶۲/۲) و تقویم البلدان (۳۲۵/۱)

4 فتوح البلدان مطبوعه لندن (ص: ۳۶۸، ۳۶۹) و مطبوعه مصر (ص: ۳۸۲، ۳۸۳)

5 شرح فقہ اکبر مطبوعه کانپور (ص: ۱۷۸)

6 طبری (۳۵۶/۳) و فتوح البلدان (ص: ۳۶۸) 7 خطیب (۳۲۵/۱۳) 8 ترجمان السنۃ (۲۳۰/۱)

حافظ ابن حبان نے الحجر وعین میں متعدد اہل علم کی طرح اپنی تحقیق کے مطابق امام صاحب کو مملوک المنسب قرار دیا ہے، 178 جن پر کچھ احناف خصوصاً کوثری گروپ کے لوگ بہت خفا ہیں، کوثری گروپ کے عام لوگوں کی طرح انوار الباری کے طرز پر اردو میں مناقب امام صاحب پر مصنف انوار کے ہم وطن مفتی عزیز الرحمن دیوبندی نے بھی ایک کتاب لکھی ہے، جس میں حسب عادت محدثین کرام کو مطعون کیا گیا ہے، امام صاحب کے حسب و نسب کی بحث میں بھی یہ کارنامہ انجام دیا گیا ہے۔¹

حالانکہ صحابہ و تابعین اور بعد کے اسلاف خصوصاً علمائے جرح و تعدیل عام طور سے تراجم رجال میں سب کے حسب و نسب اور اصل و نسل کا ذکر کرتے ہیں، خواہ صحابہ و تابعین کے تراجم ہوں یا بعد والوں کے، یہ طریق کار نصوص کتاب و سنت سے ماخوذ ہے، انبیائے کرام ﷺ کا نسب بھی قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے کہ فلاں نبی و رسول فلاں قوم و قبیلہ اور ملک و نسل کے تھے، رسول اللہ ﷺ نے خود اپنا اور دوسروں کا نسب بیان کیا ہے، آپ ﷺ نے دوسرے قبائل کے فضائل و مثالب بھی بیان کیے ہیں، بعض نسب ناموں کی تصحیح یا تغلیط بھی فرمائی۔

قرآن مجید نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہودی یا نصرانی یا مشرک کہنے والوں کی تغلیط کی اور فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام حنیف و مسلم تھے، نیز آنحضرت ﷺ نے کسی شخص کو دوسری نسل و قوم کی طرح منسوب کرنے کو گناہ کہا ہے، اس کے باوجود کسی مصلحت سے بعض رواۃ کے حسب و نسب کے سلسلے میں مختلف و متضاد روایات مروج و مشہور کر دی گئیں اور کتنے لوگوں کے حسب و نسب میں اختلاف ہو گیا۔

عام علمائے رجال اپنی صواب دید کے مطابق رواۃ کے حسب و نسب سے متعلق روایات مختلفہ کا ذکر کرتے اور اپنی تحقیق کے مطابق راجح موقف اختیار کرتے یا ترجیح دیے بغیر روایات مختلفہ کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں، کتنے صحابہ و تابعین اور بعد کے لوگوں کو کتب تراجم و کتب حدیث میں غلام و مملوک کہا گیا ہے، ان کے آبائی مذہب اور آبائی وطن اور اصل و نسل کا ذکر کیا گیا ہے، اہل اسلام علمائے کرام کے اس طرز عمل کو کبھی معیوب نہیں بتلاتے تھے۔ امام صاحب کے حسب و نسب اور اصل و نسل سے متعلق نہ جانے کیوں لوگوں میں مختلف روایات مشہور ہو گئی ہیں، متعدد روایات معتبرہ سے امام صاحب کا مملوک المنسب ہونا ثابت ہے، مگر معلوم نہیں کیا بات ہے کہ ان روایات کا ذکر کرنے والے اہل علم کو بعض احناف خصوصاً کوثری گروپ کے لوگ 179 متعصب و معاند قرار دیتے ہیں؟

سوال یہ ہے کہ متعدد صحابہ کو رسول اللہ ﷺ نے اور عام صحابہ و تابعین نے مملوک اور مملوک المنسب کہا ہے اور ان کے غیر اسلامی آبائی مذہب کا ذکر کیا ہے تو کیا یہ تعصب و عناد ہے؟ یہ عجیب بات ہے کہ ایک طرف یہ لوگ عام اہل علم کی اس بات سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں کہ اسلام میں اصل و نسل کے بجائے معیار فضیلت تقویٰ ہے، دوسری طرف اپنی صواب دید کے مطابق امام صاحب کو مملوک المنسب کہنے والے اہل علم یا اس سلسلے کی روایات کا ذکر کرنے والے مورخین و محدثین پر رد و قدح کرتے اور یہ شور مچاتے ہیں کہ دیکھو امام صاحب کی توہین و تنقیص کی جارہی ہے۔ ان کے ساتھ تعصب و عناد اور حسد سے کام لیا جا رہا ہے۔ آخر یہ کون سا طریق عمل ہے؟

1 امام اعظم ابوحنیفہ از مفتی عزیز الرحمن (ص: ۲۷ تا ۳۴)

امام صاحب کو حافظ ابن حبان کے مملوک النسب کہنے پر کوثری گروپ کی برہمی:

حافظ ابن حبان نے الحمر وحمین کے ترجمہ امام صاحب میں کہا:

”كان مولده سنة ثمانين في سواد الكوفة، وكان أبوه مملوكاً، كرجل من ربيعة من بني تميم اللّٰه من فخذ، يقال لهم: بنو قفل، فأعتق أبوه، وكان أبوه خبازاً ألبعد اللّٰه بن قفل... الخ“

180

یعنی امام صاحب کی ولادت ۸۰ھ میں سواد الکوفہ^۱ میں ہوئی، امام صاحب کے والد قبیلہ بنو تميم اللّٰه کی ایک شاخ ربیعہ کے خاندان بنو قفل کے مملوک غلام تھے، جو بعد میں آزاد کر دیے گئے تھے، امام صاحب کے یہ مملوک باپ بنو قفل کے ایک آدمی عبداللّٰه بن قفل کے خباز یعنی روٹی پکانے والے نانباٹی تھے۔“

حافظ ابن حبان کے مذکورہ بالا بیان پر بذریعہ حاشیہ آرائی متعدد احناف نے رد و قدح اور حافظ ابن حبان کو مطعون کیا

ہے جیسا کہ دیگر محدثین کرام کے ساتھ بھی کیا گیا ہے۔ یہ سمجھ میں نہیں آیا کہ ایسا کیوں کیا گیا ہے؟

حافظ ابن حبان نے الحمر وحمین کے ترجمہ امام صاحب میں کہا ہے کہ ہم نے اس جگہ امام صاحب کا تعارف مختصر الفاظ میں

کرایا ہے، تفصیل اپنی دوسری کتاب ”التنبیہ علی التمیوہ“ میں پیش کی گئی ہے۔^۲ نیز حافظ ابن حبان نے امام صاحب کے

متعلق دو مخصوص کتابیں ”علل ما استند إليه أبو حنیفة“ اور ”علل مناقب أبي حنیفة ومثالبه“ لکھی ہے۔^۳ ان

کتابوں تک ہماری رسائی نہیں ہوئی مگر یہ واضح بات ہے کہ اپنی ان تین کتابوں نیز تاریخ کبیر میں حافظ ابن حبان نے ترجمہ

امام صاحب سے متعلق اپنی پیش کردہ تفصیل کے مطابق بھی امام صاحب کو مملوک النسب بنایا ہوگا۔

181

① المجروحین (۳/۶۲، ۶۳ مطبوعہ بیروت)

② سواد الکوفہ سے مراد صوبہ کوفہ کے ماتحت قابل کاشت اراضی اور دیہاتی بستیاں نیز قصبات ہیں، یہ معلوم ہے کہ سواد الکوفہ ہزاروں

مربع میل رقبہ پر مشتمل ہے، امام صاحب کا آبائی وطن انبار بھی سواد الکوفہ میں شامل ہے، نیز یہ بھی معلوم ہے کہ عام طور سے ہر آدمی

اپنے آبائی وطن میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے کسی بھی آدمی کے بارے میں عام قیاس و خیال یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ اپنے آبائی وطن میں پیدا

ہوا ہے، اور اصول و قاعدہ کی بات بھی یہی ہے کہ ہر آدمی کی جائے ولادت اس کا اپنا آبائی وطن ہوا کرتا ہے، اس عموم اور قاعدہ عامہ کے

خلاف اگر دلیل معتبر سے ثابت ہو کہ فلاں شخص اپنے آبائی وطن کے بجائے دوسری جگہ پیدا ہوا تو دلیل استثناء کی موجودگی میں کہا جائے

گا کہ وہ اپنے آبائی وطن کے بجائے دوسری جگہ پیدا ہوا۔ یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ امام صاحب اپنے آبائی

وطن سواد الکوفہ یعنی انبار کے بجائے خراسانی شہر نساء میں پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک خراسان ہی میں پرورش پاتے رہے، مگر جو

اہل علم اس نقل صحیح پر واقف نہیں ہو سکے انھوں نے قاعدہ عامہ، اصول مروجہ اور قیاس کی بنا پر سمجھ لیا کہ امام صاحب اپنے آبائی وطن

سواد کوفہ میں پیدا ہوئے، حافظ ابن حبان اور بعض دوسرے متاخر اہل علم نے بھی اسی قاعدہ عامہ کے مطابق کہا ہے کہ امام صاحب سواد

الکوفہ میں پیدا ہوئے، الاتقاء لابن عبدالبر میں منقول روایت یحییٰ بن نصر سے بھی بظاہر یہی مستفاد ہوتا ہے، جس کی سند پر علمی نقطہ نظر

سے کلام ہے، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ حاصل یہ کہ جن لوگوں نے امام صاحب کی جائے ولادت سواد کوفہ بتلائی ہے، وہ قاعدہ

عامہ و قیاس کے مطابق ہے، جس کے خلاف چونکہ دلیل استثناء سے امام صاحب کا شہر نساء میں پیدا ہونا ثابت ہے، اس لیے از روئے

دلیل یہی بات راجح اور صحیح ہے۔ (ریس ندوی)

④ مقدمہ مشاہیر علماء الأمصار لابن حبان والتتکیل ترجمہ ابن حبان۔

⑤ المجروحین (۳/۶۴)

یہ بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے خراسانی دوست نصر بن حاجب کے لڑکے شاکر دامام صاحب سے مروی ہے کہ امام صاحب کے والد بنو تميم کے کسی آدمی کے مملوک اور عبداللہ بن قفل کے جمال (ساربان) یا جمال (بار بردار) تھے۔ ظاہر یہ ہے کہ حافظ ابن حبان نے یحییٰ بن نصر سے مروی روایت مذکورہ اور اس کی متابعت میں منقول روایات کو مجموعی طور پر معتبر سمجھ کر امام صاحب کے والد کو مملوک کہا ہے، یحییٰ بن نصر اور ان سے روایت مذکورہ کے ناقل نصر بن محمد کو حافظ ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔ (کما تقدم) اور نصر بن محمد سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن علی بن سہل (متوفی ۲۹۶ھ) مروزی کی بابت ہم نے بیان کیا کہ انھیں بعض نے ثقہ اور بعض نے مجروح کہا ہے۔ موصوف محمد بن علی بن سہل امام ابن حبان کے معاصر اور طبقہ ساسانہ کے راوی ہیں، ظاہر ہے کہ حافظ ابن حبان کی نظر میں محمد بن علی بن سہل ثقہ ہیں، ان کا ذکر حافظ ابن حبان نے البحر وجین میں نہیں کیا۔ اس اعتبار سے یحییٰ بن نصر والی روایت حافظ ابن حبان کے اصول سے معتبر و صحیح ہے، خصوصاً جبکہ اس کی تائید میں متعدد دوسری روایات بھی موجود ہیں۔ دریں صورت حافظ ابن حبان اور دوسرے اہل علم کے اختیار کردہ اس موقف پر اظہار برہمی کیا معنی رکھتا ہے؟

ہمارے سامنے الاثقاء لابن عبدالبر کے جو مطبوعہ نسخے ہیں ان میں روایت یحییٰ بن نصر کے اندر والد امام صاحب کے لیے ”کان جمالاً لعبد اللہ بن قفل“ کا لفظ واقع ہوا ہے، جبکہ البحر وجین میں ”کان خبازاً لعبد اللہ بن قفل“ کا لفظ موجود ہے۔ ہمارے خیال سے ان نسخوں میں واقع شدہ لفظ ”جمال“ ”خباز“ کی تصحیف ہے، یا لفظ ”خباز“ ”جمال“ کی تصحیف ہے، یا پھر والد امام صاحب عبداللہ بن قفل کے جمال (ساربان، اونٹوں کی نگرانی کرنے والا) اور خباز (نانبائی، روٹی پکانے والا) دونوں رہے ہوں، جیسا کہ ایک آدمی عموماً ایک سے زیادہ کام بطور پیشہ کرتا ہے۔ بنا بریں راوی نے کبھی والد امام صاحب کو جمال کہا اور کبھی خباز کہا، یہ بھی مستبعد نہیں کہ الاثقاء میں واقع شدہ لفظ ”جمال“ (بالجمیم) جمال (بغیر نقطہ والی ح کے ساتھ) بمعنی بار بردار قلی ہو، البحر وجین میں امام صاحب کے والد کی بابت لفظ خباز واقع ہونے کی بناء پر بھی بعض احناف خصوصاً کوثری گروپ کے افراد برہم ہیں، مگر خلاف عادت کوثری نے الاثقاء میں امام صاحب کے والد کے لیے واقع شدہ لفظ جمال و مملوک کے اوپر کوئی زہر افشانی نہیں کی۔

اسی طرح مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج جن کتب مناقب میں مندرج روایات کو وحی الہی کی طرح حجت بنایا کرتے ہیں، ان میں سے موفق (۱/ ۱۶۲) میں بالصراحت منقول ہے کہ امام صاحب نے خلیفہ منصور کے دربار میں صاف صاف کہا تھا کہ میرے والد ”خباز“ تھے اور امام صاحب کی بات کو منصور نے صحیح تسلیم کیا تھا۔ اپنی مدوح کتاب کے اس بیان پر کوثری گروپ کے لوگ کوئی زہر افشانی نہیں کرتے۔ مناقب کوردری (۱/ ۲۰۵) میں یہی روایت منقول ہے مگر اس میں خباز کی جگہ ”بزاز“ (پارچہ فروش) کا لفظ مرقوم ہے، ظاہر ہے کہ یہ لفظ خباز کی تصحیف ہے یا پھر ہو سکتا ہے کہ والد امام صاحب جمال و خباز کی طرح بزاز بھی رہے ہوں، نیز بعض روایات کے مطابق امام صاحب نے اپنے باپ وادا کو مملوک خراز کہا ہے۔^۱ امام صاحب کا ”خراز“ ہونا مشہور ہے اور یہ بعید نہیں کہ والد امام صاحب ”خراز“ کا کام بھی کرتے ہوں۔

بعض روایات میں والد امام صاحب کو ”نجمار“ (یعنی بڑھئی) کہا گیا ہے۔^① اگر یہ لفظ یعنی ”نجمار“ محفوظ ہے اور خبر یا خراز کی تصحیف نہیں ہے تو والد امام صاحب کا نجمار ہونا بھی مستبعد نہیں، کیونکہ یہ معلوم ہے کہ مملوکین سے ان کے آقا پائی ضرورت کے مطابق مختلف کام لیا کرتے ہیں۔

اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ امام صاحب کے ایک پڑپوتے نے کہا کہ والد امام صاحب کا بل میں گرفتار کر کے مملوک بنائے گئے تھے اور ان کو قبیلہ بنو تیم کی ایک عورت نے خرید لیا تھا، پھر بعد میں والد امام صاحب آزاد کر دیے گئے تھے۔ اس روایت کو کوثری اور کوثری گروپ والوں نے امام صاحب کے پڑپوتے کو مجہول قرار دے کر رو کر دیا ہے، مگر ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ امام صاحب کے پڑپوتے کے اس بیان کی تائید کرنے والی بعض دوسری روایات موجود ہیں، نیز یہ کہ کسی روایت میں والد امام صاحب کا کسی عورت کا مملوک ہونا اور کسی میں مرد کا مملوک ہونا تضاد کی بات نہیں ہے، کیونکہ مملوک عام طور سے ایک کے بعد دوسرے کی ملکیت میں آ جایا کرتے ہیں، نیز عورت کے مملوک کو مجازاً اس کے شوہر یا باپ کا مملوک کہہ دینا بھی بعید نہیں ہے۔

کیا والد امام صاحب سندھ میں پیدا ہوئے تھے؟

قاضی کوچ محمد بن خلف بن حیان (متوفی ۳۰۶ھ) کی کتاب اخبار القضاة کا جو مطبوعہ نسخہ ہمیں دست یاب ہوا ہے وہ مطبعی اغلاط و تصحیف سے پر ہے، اسی نسخہ اخبار القضاة میں منقول ہے:

”أخبرني إبراهيم بن أبي عثمان قال: حدثني أبو خالد الأسلمي يزيد بن يحيى قال أخبرني هزان التيمي قال: حدثني أبي قال: رأيت ثابتاً أبا أبي حنيفة شيخاً جندياً من مولد السند نجاراً، قال: وهو مولد امرأة مناء، صحيح الولاء، أخبرني عبد الله بن عمرو بن أبي سعد قال: حدثني إبراهيم بن المنذر الخزامي قال أبو عبد الرحمن المقرئ عبد الله ابن يزيد قال لي أبو حنيفة: ممن أنت؟ قلت: من أهل جوستان، قال: فما عليك أن تنتمي إلى بعض هذه العرب، فإني كنت رجلاً من أهل الأرض، فانضممت إلى هذا الحي من بكر بن وائل، فوجدتهم قوم صدق، قالوا: وكان إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة سلفياً صحيحاً.“^②

یعنی ہزان تیمی نے کہا کہ میرے والد نے بتلایا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کے باپ ثابت کو دیکھا ہے، وہ ایک ”جندی شیخ“ اور ”مولد السند نجمار“ اور ہمارے قبیلہ بنو تیم اللہ کی ایک خاتون کے ”صحیح الولاء مولی“ یعنی آزاد کردہ غلام تھے۔ ابو عبد الرحمن عبد اللہ بن یزید مقرئ نے کہا کہ مجھ سے امام صاحب نے کہا کہ تم کس اصل و قوم سے ہو؟ میں نے کہا کہ میں ”جوستان“ کے باشندوں میں سے ہوں، امام صاحب نے کہا کہ تمہارے لیے اس میں کوئی حرج و مضائقہ نہیں کہ کسی عربی قبیلہ کی طرف منسوب ہو جاؤ، میں بھی اہل ارض میں سے تھا مگر میں بکر بن وائل کے قبائل میں سے ایک قبیلہ یعنی بنو تیم بن ثعلبہ کی طرف منسوب ہو گیا، پھر میں نے انہیں پکا سچا قبیلہ پایا، قاضی

② اخبار القضاة (۲/۱۶۷) مطبوع بیروت

① اخبار القضاة لوكيع (۲/۱۶۷)

دکچ نے کہا کہ لوگوں نے بیان کیا کہ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ ”سلفی صحیح“ تھے۔

مذکور بالا دونوں روایات میں سے پہلی کے مطابق امام صاحب کے والد ثابت بن یوئیم اللہ کی کسی خاتون کے آزاد کردہ غلام تھے، جس کا مقضیٰ و مفاد یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے اہل خاندان کو بنوئیم اللہ کا مولیٰ اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ والد امام صاحب بنوئیم اللہ کے خاندان میں ایک زمانہ تک غلام رہ چکے تھے، پھر بعد میں آزاد کیے گئے تھے۔ اور دوسری روایت کا مقضیٰ یہ ہے کہ امام صاحب بذریعہ ولاء الموالاة بنوئیم اللہ کی طرف منسوب ہو کر بنوئیم اللہ کے مولیٰ کہلاتے تھے، ہم بتلا چکے ہیں کہ ان دونوں روایات میں تضاد نہیں بلکہ توافق ہے، کیونکہ ولاء الموالاة والا مولیٰ بذات خود مملوک ہو سکتا ہے، نیز وہ مملوک باپ دادا کی اولاد میں سے بھی ہو سکتا ہے۔

اخبار القضاة کی عبارت ”کان إسماعیل بن حماد بن أبی حنیفة سلفیاً صحیحاً“ میں واقع شدہ لفظ ”سلفیاً صحیحاً“ دراصل ”تیمیماً صحیح الولاء“ کی تصحیف ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب بنوئیم کی طرف ولاء العتاقہ کے سبب منسوب ہیں، یعنی امام صاحب کے باپ دادا بنوئیم کے مملوک رہ کر آزاد ہوئے تھے، کیونکہ یہ متحقق ہے کہ اسماعیل ”سلفی صحیح“ یعنی سلفی المذہب اہل حدیث نہیں تھے بلکہ جمعی معتقد خلق قرآن اور مذہب اہل الراہی کے پیرو تھے۔

جن ہزان تمی سے امام صاحب کا صحیح الولاء مولیٰ ہونا منقول ہے، ہمارے خیال سے وہ تاریخ کبیر 185 للبخاری (۲۵۵/۸) و ثقات ابن حبان (۵۸۹/۷) میں مذکور ہزان بن موسیٰ کوئی استاذ دکچ بن الجراح ہیں، جن کو امام ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور کسی نے موصوف کی تخریج نہیں کی ہے۔

حافظ ابن حبان کے الفاظ یہ ہیں:

”هزان بن موسیٰ یروی عن ثابت بن عبیدہ والکوفیین، روی عنه وکیع بن الجراح.“
یعنی ہزان بن موسیٰ ثابت بن عبیدہ اور کوئی رواۃ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے یعنی ہزان بن موسیٰ سے دکچ بن الجراح روایت کرتے ہیں۔

امام بخاری کے الفاظ یہ ہیں:

”هزان بن موسیٰ عن ثابت بن عبیدہ، روی عنه وکیع، یعد فی الکوفیین.“
یعنی ہزان بن موسیٰ ثابت بن عبیدہ کے شاگرد اور دکچ بن جراح کے استاذ ہیں، ان کا شمار کوئی لوگوں میں ہوتا ہے۔

ہزان بن موسیٰ کے استاذ ثابت بن عبیدہ انصاری نام کے دو راوی ایک ہی طبقہ کے ہیں، ایک ثابت بن عبیدہ انصاری اصلاً و نسلًا انصاری ہیں، دوسرے ثابت بن عبیدہ انصاری حضرت زید بن ثابت انصاری کے ”مولیٰ“ ہونے کی بنا پر انصاری کہے جاتے ہیں۔ ثابت بن عبیدہ نام کے یہ دونوں حضرات ثقہ تابعی ہیں۔^① ثابت بن عبیدہ انصاری نام کے ایک صحابی کا ذکر اصابہ وغیرہ میں ہے، ممکن ہے کہ یہ دو مختلف حضرات ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی ہوں۔ واللہ اعلم!

بہر حال چونکہ ہزان بن موسیٰ کو حافظ ابن حبان نے ثقات میں داخل کیا ہے اور ان پر کسی کی تخریج نہیں ہے اس لیے

موصوف ثقہ ہیں۔

① الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (۱/۴۵۴، ق: ۱)

ہزان کا ذکر امام ابن ابی حاتم کے ترجمہ میں بایں الفاظ واقع ہوا ہے:

”هزان بن ثابت بن عبيد روى عن روى عنه سمعت أبي يقول ذلك، ويقول: هو مجهول.“¹

حاشیہ الجرح والتعديل میں کتاب الجرح والتعديل میں واقع شدہ اس لفظ کی تعلیل کر کے کہا گیا ہے کہ ہزان بن ثابت 186 بن عبید کے بجائے صحیح یہ ہے کہ یہ نام ”ہزان بن موسیٰ“ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ دراصل کتاب الجرح والتعديل میں ہزان کے بعد واقع ہونے والا لفظ بن ثابت بن عبید میں لفظ ”بن“ ”عن“ کی تصحیف ہے، یہ مان لینے سے بات حل ہو جاتی ہے کیونکہ تاریخ کبیر للبخاری وثقات ابن حبان میں صراحت ہے کہ ”ہزان..... یروی عن ثابت بن عبید“ اس سے صاف ظاہر ہے کہ کتاب الجرح والتعديل میں ہزان کے بعد واقع شدہ لفظ ”بن“ ”ناخ و کاتب کی غلطی سے ”عن“ کی جگہ پر مثبت ہو گیا ہے، دریں صورت کتاب الجرح والتعديل والی بات کے ساتھ تاریخ کبیر وثقات ابن حبان کی عبارت میں اختلاف نہیں رہ جاتا۔

ہزان کو امام ابو حاتم محمد بن ادریس نے اگرچہ مجہول کہا ہے اور غالباً انھیں کی تقلید میں حافظ ذہبی نے بھی میزان الاعتدال میں ہزان کو مجہول کہہ دیا ہے، اور نساخ کی غلطی سے کتاب الجرح والتعديل میں واقع شدہ لفظ ہزان بن ثابت کو بھی حافظ ذہبی نے برقرار رکھا ہے، بلکہ میزان الاعتدال کے بعض نسخوں میں ہزان کے بجائے ”ہزاز“ بھی لکھ دیا ہے۔² مگر جب موصوف ہزان بن موسیٰ کو حافظ ابن حبان نے ثقہ قرار دے دیا تو ان کے مجہول ہونے والی بات خود بخود ختم ہو گئی۔ والد ہزان کی بالجزم تعیین سے ہم قاصر ہیں، غالباً ان سے مراد موسیٰ بن سعد (یا سعید) بن زید بن ثابت انصاری مدنی تھے بخاری ہیں، جو بقول حافظ ابن حجر طبقہ رابعہ کے راوی یعنی متوسط تابعی ہیں۔³ انھیں حافظ ابن حبان نے ثقہ اتباع تابعین میں شمار کیا ہے۔⁴

روایت ہزان میں والد امام صاحب کے تعارف میں واقع شدہ لفظ ”جنیدیاً“ (فوجی سپاہی) ”نجاریاً“ کی تصحیف نہیں ہے تو جملہ روایات کے پیش نظر لازم آتا ہے کہ والد امام صاحب جس طرح خزاز، بزاز، نجار، خباز یا جمال تھے، اسی طرح فوجی سپاہی بھی تھے۔

روایت ہزان میں والد امام صاحب یعنی ثابت کو ”مولد السنند“ (سندھ کا مولد) کہا گیا ہے، ”مولد“ کے مفرد لفظ کا 187

معنی عام کتب لغت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ آدمی جو خالص عربی النسل نہ ہو، لہذا سندھ کی طرف جب اس لفظ کی اضافت ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہو گیا کہ وہ آدمی جو خالص سندھی نسل کا نہیں، بلکہ اس کے والدین میں سے کوئی ایک سندھی ہے مگر دوسرا غیر سندھی ہو، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بقول امام حمیدی امام صاحب کی والدہ سندھی خاتون تھیں، مگر والد امام صاحب سندھی الاصل ہونے کے بجائے بطلی الاصل تھے۔

① الجرح والتعديل (۱۲۲/۹) ② میزان الاعتدال (۵۶۶/۲)، مطبوع محمدی لکھنؤ

③ تقریب التہذیب.

④ ثقات ابن حبان (۴۵۶/۷) و تہذیب التہذیب (۳۴۵/۱۰) و خلاصة تہذیب التہذیب.

اسی طرح روایت ہزان کا مفاد دوسری روایات سے مل کر یہ ہوا کہ امام صاحب کے والد کے باپ اگرچہ عیسیٰ الاصل تھے مگر والدہ سندھی خاتون تھیں، یعنی جس طرح امام صاحب کے نضیال والے اصلاً سندھی تھے، اسی طرح امام صاحب کے والد کے نضیال والے بھی اصلاً سندھی تھے، گویا امام صاحب کے باپ دادا کے زمانے سے سندھیوں کے ساتھ خاندان امام صاحب کا رشتہ و ناٹھ چلا آ رہا ہے۔ ظن غالب ہے کہ امام صاحب کے والد اور دادا اپنے سسرال اور نضیال والوں سے ملاقات کے لیے نیز کسی کاروبار کی غرض سے بھی سندھ آئے ہوں گے کہ کابل میں مجاہدین اسلام کے ہاتھوں گرفتار ہو کر مملوک بنا لیے گئے اور گزشتہ تفصیل کے مطابق امام صاحب کی نظر میں امام صاحب کے باپ دادا مملوک ہونے کے باوجود شرعاً و قانوناً چونکہ مملوک نہیں تھے، اس لیے امام صاحب نے اپنے باپ دادا کو آزاد کرنے والے قبیلہ بنو تیم اللہ سے رشتہ و لاء الموالاة قائم کر لیا، اور شاید اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ کی طرف منسوب اس روایت کہ ”ہم پر کبھی غلامی طاری نہیں ہوئی“ کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے پوتے اسماعیل کے نقطہ نظر سے امام صاحب کے باپ و دادا شرعی و قانونی اعتبار سے مملوک نہیں تھے۔

مولد السند کا ایک مطلب ہے سندھ میں پیدا ہونے والا یا سندھ میں پرورش پانے والا، اس معنی کے اعتبار سے امام صاحب کے والد ثابت کی ولادت اور پرورش و نشو و نما سندھ میں ہوئی تھی اور یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ والد امام صاحب اپنے نضیال میں پیدا ہوئے ہوں اور وہیں پرورش پا کر جوان ہوئے ہوں اور وہیں اپنے نضیال کی کسی سندھی خاتون سے موصوف کی شادی بھی ہوگئی ہو، چونکہ سندھ میں زط (جاٹ) قبیلہ کے لوگ زیادہ آباد تھے، اس لیے ظن غالب ہے کہ امام صاحب کے والد کے سسرال اور نضیال والے لوگ جاٹ تھے۔ اسی مناسبت سے امام صاحب کے دادا کو زطی کہا جاتا ہے، یعنی 188 موصوف اپنے سسرال اور نضیال والوں کی طرف منسوب ہو گئے۔ واللہ اعلم!

امام صاحب کے زمانے میں عراق کے لوگوں کے یہاں سندھی خواتین کے بطور باندی یا منکوحہ رہنے کا ثبوت مندرجہ ذیل روایت سے بھی ملتا ہے:

”قال القاضي وكيع محمد بن خلف: أخبرني إبراهيم بن أبي عثمان قال: حدثنا سليمان بن أبي شيخ قال: حدثنا محمد بن الحكم عن عوانة قال: كنت أخاصم إلى ابن أبي لیلی، قال لي يوماً: لقد تمنيتك ههنا أم ولد لرجل سنديّة ليس يفهم بالعربية فأريد أن يفهما، فقلت له: إن عمر أخي أرطن بالسندية مني، فدعاه ابن أبي لیلی فقال: قل لهذه: إن مال اليتامى لا يترك في أيدي النساء، ولا بد من إخراجها من يدك إلى رجل ثقة، فقال لها: يقول لك القاضي: واللّه لأن لم تمكيني من نفسك لأفعلن بك ولأفعلن بك، فصرخت فقال لها ابن أبي لیلی: مالها؟ قال: هي من بلدة يعظمون السلطان فعظمت أمرك عندها، فقال: لا ترد هذا من أمرك بهذا، قل لها: ما قلت لك، فأعاد عليها فصرخت، وأنا أفهم ما يقول لها، فقلت: القود القود، يا عمر خذ بيدي فلما قمنا، قلت: وبيك إنما أردت أن تفضحني عند القاضي فجعل يضحك، ويقول: دع الخبيث.“¹

یعنی عوانہ بن الحکم اخباری کوئی نے کہا کہ میں اپنے مقدمات کے سلسلے میں قاضی ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں جایا کرتا تھا، ایک دن مجھ سے قاضی موصوف نے کہا کہ میں تم سے ملنے کی تمنا کر رہا تھا، کیونکہ ہماری عدالت میں ایک سندھی خاتون آئی ہوئی ہے، جو ایک آدی کی ام الولد (وہ لونڈی جس کے ہاں اپنے آقا کے لطف سے بچہ پیدا ہو چکا ہو) ہے یہ دونوں (سندھی خاتون اور اس کا آقا) عربی زبان نہیں سمجھتے ہیں، میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں کے سامنے تم میری بات کا سندھی زبان میں ترجمہ کر دو تاکہ یہ سمجھ سکیں، میں نے (عوانہ بن حکم) ان کو کہا کہ میرا بھائی عمر بن حکم سندھی زبان مجھ سے بہتر جانتا ہے، ابن ابی لیلیٰ نے میرے بھائی عمر کو بلایا اور کہا کہ اس سندھی خاتون سے تم اس کی زبان میں یہ کہو کہ تمہارے مال عورتوں کے قبضہ میں نہیں رکھا جاتا، تمہارے قبضہ سے یہ مال لے کر کسی باوثوق آدی کے پاس رکھنا ضروری ہے۔ عوانہ کے بھائی عمر نے بطور مذاق اس سندھی خاتون سے کہا کہ تم سے قاضی صاحب یہ فرما رہے ہیں کہ اپنے آپ کو تم میرے حوالے کر دو تاکہ میں تیرے ساتھ دلی کر سکوں، ورنہ میں تمہیں طرح طرح کی سزا دوں گا، یہ سن کر سندھی خاتون احتجاج کرتے ہوئے چیخنے چلانے لگی، قاضی ابن ابی لیلیٰ نے کہا یہ کیا معاملہ ہے؟ عمر نے کہا کہ یہ خاتون ایسے ملک کی باشندہ ہے جہاں کے لوگ حکام کی تعظیم کرتے ہیں، لہذا میں نے اس خاتون سے کہا کہ وہ آپ کی تعظیم و تکریم کرے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے کہا اس طرح کا کام مت کرو، تم کو میں نے جو کہنے کے لیے حکم دیا ہے وہ اس خاتون سے کہو۔ عمر نے اپنی پہلی والی بات پھر اس خاتون کو سنائی جس پر وہ دوبارہ چیخنے لگی، میں (یعنی عوانہ) اصل بات سمجھ رہا تھا اس لیے میں نے عمر سے کہا کہ بھاگ چلو ورنہ قتل کر دیے جاؤ گے، چنانچہ ہم اٹھ کر چل دیے، میں نے عمر سے کہا کہ تم مجھے مجلس قاضی میں ذلیل کرنا چاہتے تھے، میرا بھائی عمر ہنسنے لگا اور کہا کہ اس غبیث کو چھوڑو۔“

روایت مذکورہ کی سند عوانہ تک معتبر ہے، البتہ عوانہ (متوفی ۱۵۸ھ) بذات خود غیر معتبر ہے۔^① عوانہ سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن حکم مروزی (متوفی ۲۲۳ھ) ثقہ ہیں۔^② مروزی موصوف سے اس کے ناقل سلیمان بن ابی شیخ منصور بن سلیمان واسطی (متوفی ۲۳۶ھ) ثقہ ہیں۔^③

روایت مذکورہ میں اگرچہ بھونڈے مذاق کا ذکر ہے، مگر اس کا حاصل یہ ہے کہ سرزمین عراق میں سندھی خواتین اور سندھی مردوں کا وجود امام صاحب کے زمانہ میں تھا۔

190

اسلام سے پہلے اور بعد میں عرب ممالک خصوصاً عراق میں ہندوستانی الاصل لوگ خاص طور پر جاٹ قبائل کے لوگ بکثرت آباد تھے، ۵۷۰ء کے لگ بھگ عربی ملک یمن پر حبشیوں کا قبضہ ہو گیا تو ان کے خلاف عربی سردار سیف بن ذی یزن حمیری نے کسراے فارس سے مدد طلب کرتے ہوئے کہا تھا کہ ہمارے ملک پر ”أغرربة“ (غیر ملکیوں) کا قبضہ ہو گیا ہے، اس پر کسری نے پوچھا تھا: ”أي الأغرربة الحبشة أم السند؟“ یعنی تمہارے ملک پر کن غیر ملکیوں کا قبضہ ہو گیا حبشیوں کا یا ہندوستان کے سندھیوں کا؟^④

① لسان المیزان (۴/ ۳۸۶) ② تقریب التہذیب. ③ خطیب (۹/ ۵۱، ۵۰)

④ کتاب التیجان لابن هشام (ص: ۳۰۴) و سیرت ابن هشام مع روض الأنف (۱/ ۵۱، ۵۰) و تاریخ طبری (۲/ ۱۸۸)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہان فارس بھی یہ سوچا کرتے تھے کہ عرب جیسے ناقابل تسخیر ملک پر ہندوستان کے سندھیوں کا قبضہ ہو سکتا ہے۔ واضح رہے کہ جس زمانے میں یمن پر ”أغرّبة“ کے قبضہ کا شکوہ سیف بن ذی یزن نے کسریٰ سے کیا تھا، اس زمانے کے تھوڑے ہی دنوں بعد خاتم المرسلین ﷺ ۵۷۱ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ۶۱۷ء یا ۶۱۸ء میں ہجرت نبوی سے کئی سال پہلے کفار مکہ نے جس وقت مسلمانوں اور خاندان رسالت کا بائیکاٹ کر رکھا تھا، اس وقت رسول اللہ ﷺ کے چچا ابوطالب نے ایک طویل قصیدہ کہا تھا جس کا ایک شعر یہ ہے:

بني أمة محبوبة هندوكية

بني جمح عبید قیس بن عاقل

”یعنی ہمارے مخالفین نے ہمارے مقابلے میں ہندوستانی لوٹڈی کی اولاد کو اپنی طرف ملا لیا ہے۔“¹

اس سے صاف ظاہر ہے کہ مکہ مکرمہ میں بھی ہندوستانی نسل کے لوگ موجود تھے۔

مستدرک حاکم کتاب الأطمعہ (۴/۱۳۵) میں ہے کہ ایک ہندوستانی حکمران نے خدمت نبوی میں زنجبیل (ادرک، سوٹھ) کا تحفہ بھیجا تھا، ۱۰ھ میں گورز نجران خالد بن ولید (ستوی ۲۱ھ) کی تحریک پر بنو حارث کا وفد خدمت نبوی میں آیا تو انھیں دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”من هؤلاء القوم الذين كأنهم رجال الهند؟“²

”یہ کون لوگ ہیں جو ہندوستانی معلوم ہوتے ہیں؟“

امام بلاذری ناقل ہیں کہ مسلمانوں کے خلاف لڑنے والی ایرانی فوج میں سندھیوں کے مختلف قبائل جاٹ اند غار وغیرہ 191

شامل تھے، جن میں سے بہت سارے جاٹ لوگوں کو مسلمانوں نے قید کر کے غلام بنا لیا تھا۔³

عراقی شہر ابلہ (جو بصرہ سے قریب ہے) سندھیوں کی کثرت آبادی کی بناء پر ارض الہند کے نام سے مشہور تھا۔⁴ بیاسرہ نامی ایک سندھی قوم مزدوری لے کر عربوں کے جہازوں اور لشکروں کی خدمت کیا کرتی تھی۔⁵ جاٹ قبائل کے اکثر لوگ جنگ جمل وصفین میں غیر جانب دار تھے، لیکن بصرہ کے جاٹ قبائل اپنے سرداروں مثلاً ابوسالمہ زوطی، محمد بن عثمان زوطی، ساق زوطی کے ساتھ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما کے طرفدار تھے۔⁶

یہ بیان ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ ہندو سند میں شریک ہونے والے خوش نصیب لوگوں کی مدح کی ہے، جس

کی بناء پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اور بہت سارے صحابہ و تابعین غزوہ ہند میں شریک ہونے کے شائق تھے۔⁷ فاروق اعظم رضی اللہ عنہما کے

① سیرت ابن ہشام مع روض الأنف (۱/۱۷۸، ۱۷۹)

② سیرت ابن ہشام مع روض الأنف (۳/۳۴۷، ۳۴۸) و تاریخ طبری (۳/۱۰۵۶، ۱۰۵۷)

③ فتوح البلدان (ص: ۳۶۷، ۳۶۸) تاریخ ابن خلدون (۱/۱۷۷، ۱۷۸) و معارف ابن قتیبہ (ص: ۲۹)

④ لسان العرب (۴/۳۸۸) تاریخ طبری (۴/۱۵۰) کامل ابن اثیر (۲/۱۸۹ و ۱۴۷) ⑤ لسان العرب (۴/۵۷)

⑥ فتوح البلدان (ص: ۳۸۱، ۳۸۲) و تاریخ طبری (۳/۲۵۶، ۲۵۷) مجمع البحرین مادہ زط۔

⑦ للمصحات (۱/۲۵۹)

دور خلافت ۱۳ھ یا ۱۵ھ کے لگ بھگ ہندوستان میں مجاہدین اسلام کا لشکر داخل ہو گیا تھا۔^① ۲۵ھ تا ۳۰ھ میں کابل و سندھ پر عربوں نے متعدد حملے کیے۔^② ۳۱ھ میں حضرت مجاشع بن سعود سلمیٰ نے کابل پر قبضہ کیا، اہل علم نے صراحت کی ہے کہ ”انہ غزرا کابل بلاد الہند“ یعنی مجاشع نے ہندوستانی سرزمین کابل پر حملہ کیا۔^③ اس کے بعد بھی مسلسل بلاد سندھ و ہند پر اسلامی حملے اور قبضے ہوتے رہے، جس کی تفصیل کتب تاریخ میں موجود ہے۔

دریں صورت یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ ہندوستان کے سندھیوں کے امام صاحب کے نبطی الاصل آباء و اجداد کے تجارتی، معاشی اور معاشرتی اور شادی بیاہ کے تعلقات رہے ہوں اور انہیں تعلقات کی بنیاد پر کبھی کبھار امام صاحب کے باپ دادا سندھ اور کابل میں آ کر کچھ دنوں مقیم رہا کرتے ہوں، اسی زمانہ قیام میں کابل و سندھ سے یہ لوگ مسلمانوں کے ہاتھ گرفتار ہو کر مملوک و غلام بنا لیے گئے ہوں پھر بعد میں آزاد کر دیے گئے، ان تمام امور کے ہوتے ہوئے امام صاحب کے باپ دادا کے مملوک ہونے کو مستبعد سمجھنا ایک عجیب معاملہ ہے۔

192 مذکورہ بالا تفصیل سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب کے متعدد معاصرین سے امام صاحب کے والد یا دادا کے مملوک ہونے کی بات منقول ہے، مثلاً (۱) امام سفیان بن عیینہ، (۲) یحییٰ بن نصر بن حاجب قرشی، (۳) والد ہزان تمیمی، (۴) کثیر بن محمد رفاعی، (۵) حماد بن ابی حنیفہ۔ امام صاحب کے لڑکے اور خود امام صاحب نیز امام صاحب کے باپ دادا کے مملوک ہونے کی بات امام صاحب کے پوتے عمر بن حماد اور پڑپوتے ابن اسماعیل اور متعدد دوسرے افراد سے بھی منقول ہے۔

اس کے برعکس امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کی نفی صرف امام صاحب کے غیر ثقہ پوتے اسماعیل بن حماد کی طرف غلط طریقہ پر ساقط الاعتبار سند کے ساتھ منسوب ہو گئی ہے، اسماعیل بذات خود باعتراف احناف امام صاحب کا زمانہ نہیں پاسکے تھے اور اسماعیل کی طرف قول مذکور کو منسوب کرنے والے ابن المغلس (مولود لگ بھگ ۲۳۱ھ یا ۲۳۲ھ دمشق) نے اپنی وضع کردہ یہ بات ظاہر ہے کہ ۲۳۰ھ کے بعد ہی وضع و ایجاد کی ہوگی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کی نفی امام صاحب کی وفات کے زمانہ بعد تیسری چوتھی صدی میں بعض کذابین نے لگے، ان بعض کذابین سے پہلے امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کے خلاف کسی بھی شخص کا کوئی بیان نظر نہیں آتا۔ تیسری چوتھی صدی میں اس جھوٹی بات کے پھیلانے اور بیان کرنے والے شخص یعنی ابن المغلس کو عام علمائے جرح و تعدیل نے انتہا درجے کا کذاب اور اختراعی باتوں کا موجد قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس امام صاحب کو امام صاحب کے مشہور ثقہ معاصر امام سفیان بن عیینہ نے برسر عام ابن سبی (مملوک زادہ) کہا تو کسی نے بھی ان کی بات پر کوئی نکیر نہیں کی۔ امام سفیان بن عیینہ کے اس بیان کے خلاف تیسری چوتھی صدی میں ابن المغلس نے یہ بات ایجاد کر کے لوگوں میں پھیلائی کہ امام صاحب کے پوتے اسماعیل نے کہا کہ ہمارے خاندان پر کبھی غلامی طاری نہیں ہوئی۔ اب فیصلہ ناظرین کرام کے ہاتھ ہے کہ تیسری چوتھی صدی کے کذاب کی بات مائیں یا امام صاحب کے ثقہ معاصرین کی بات قبول کریں!

① الکامل لابن اثیر (۱۸/۳) و فتوح البلدان. ② الکامل لابن اثیر (۳۳/۳)

③ اصابہ (۳/۴۲۲) و الکامل لابن اثیر (۳/۴۹ و ۳۹۰)

یہ بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب سے مروی جس روایت میں کہا گیا ہے کہ میں نے بنو تیم سے ولاء الموالاة کا رشتہ قائم کیا تھا وہ امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کے منافی نہیں خصوصاً جبکہ امام صاحب سے بذات خود بھی منقول ہے کہ میں مملوک النسب ہوں۔

193 امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کی ثابت شدہ حقیقت کو غیر ثابت، غیر صحیح، غلط، واہیات، کمزور، بے اصل کہنے والے مفتی عزیز الرحمن بجنوری دیوبندی نے وفات امام صاحب کے صدیوں بعد ایجاد ہونے والے مندرجہ ذیل نسب نامہ کو صحیح و معتبر قرار دے رکھا ہے:

”نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان بن قیس بن گرد بن شہر یار بن نوشیرواں۔“¹

اس نسب نامہ کے مطابق امام صاحب ایرانی بادشاہ نوشیرواں کی اولاد سے قرار پاتے ہیں، مگر یہ معلوم ہے کہ نوشیرواں بادشاہ کی اولاد سے ہونا مملوک النسب ہونے کے منافی نہیں، یہ معلوم و معروف حقیقت ہے کہ نوشیرواں بادشاہ کی اولاد بڑی کثرت سے مجاہدین اسلام کی غلام و لونڈی بنی تھی، لیکن یہ بھی معلوم ہے کہ امام صاحب کا نوشیرواں بادشاہ یا کسی بھی فارسی الاصل خاندان کی اولاد سے ہونا ثابت نہیں، مفتی عزیز الرحمن نے یا جس کسی نے امام صاحب کے مملوک النسب نہ ہونے پر اختراعی دلیل دیتے ہوئے امام صاحب کے لیے واقع شدہ لفظ مولیٰ کی توجیہ میں جو یہ کہا ہے کہ مورخین نے اس لفظ کا استعمال عجمیوں (غیر عرب) پر کیا ہے۔²

اس کے صحیح ہونے کی صورت میں امام صاحب کے مملوک النسب ہونے والی حقیقت کیونکر بدلی جاسکتی ہے، جبکہ کسی شخص کے لیے لفظ مولیٰ بمعنی عجمی مستعمل ہونا اس کے مملوک النسب ہونے کے منافی نہیں۔ کیا عجمی اور غیر عربی آدمی مملوک یا مملوک النسب نہیں ہو سکتا ہے؟ مفتی عزیز الرحمن نے حضرت عطاء بن ابی رباح، ربیعہ الرای، نافع، طاؤس، میمون بن مہران وغیرہ کو غلام قرار دیا ہے۔³ یہ لوگ غیر عربی عجمی تھے اور مولیٰ کہلاتے جس کا اعتراف خود مفتی عزیز الرحمن کو بھی ہے۔

حضرت زید بن حارثہ بن شراحیل (مولیٰ رسول اللہ ﷺ) اور حضرت عمار بن یاسر بن عامر، نیز ان کی ہزاروں اولاد مولیٰ کہلاتی ہے، حالانکہ یہ لوگ عربی الاصل و النسل ہیں، عربی الاصل ہونے کے باوجود انھیں مولیٰ کہا جاتا ہے، کیونکہ حضرت زید بن حارثہ رسول اللہ ﷺ کے آزاد کردہ غلام تھے اور عمار بن یاسر ابو حذیفہ ہشام بن مغیرہ مخزومی کے آزاد کردہ غلام تھے۔ امام مالک بن انس رضی اللہ عنہما کے جد امجد ابو عامر نافع الاصحی اور ان کی اولاد بنو تیم بن مرثدہ کی مولیٰ کہلاتی ہے، حالانکہ یہ لوگ خالص عربی الاصل ہیں، کیونکہ بنو تیم بن مرثدہ سے ابو عامر نافع الاصحی نے محالفہ و موالاتہ کا رشتہ کر لیا تھا، صرف اتنی بات ہی مفتی عزیز الرحمن کے مزاعم کی تردید کے لیے بہت کافی ہے۔

1 امام اعظم ابو حنیفہ (ص: ۲۸)

2 امام اعظم (ص: ۳۰، ۳۱) بحوالہ ابو حنیفہ لابی زہرہ (ص: ۱۴)

3 امام اعظم (ص: ۳)

بقول قاضی ابن شبرمہ پوری نبطی قوم مملوک ہے:

قاضی وکج محمد بن خلف نے کہا:

”حدثنا أحمد بن أبي خيثمة قال: حدثنا أبو الفتح قال: قال سفیان: اختلف ابن أبي ليلى وابن شبرمة في النبط، فقال ابن شبرمة: هؤلاء النبط إنما هم رقيق، وقال ابن أبي ليلى: فإن كانوا رقيقاً للمسلمين فإنني قد أعتقت نصيباً.“¹

یعنی امام سفیان بن عیینہ نے کہا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ سے قاضی عبداللہ بن شبرمہ ضعی کوئی نے کہا کہ نبطی قوم کے سب لوگ بلا شک و شبہ مملوک و غلام ہیں، قاضی ابن ابی لیلیٰ نے بطور مزاح کہا کہ اگر نبطی لوگ مسلمانوں کے مملوک غلام ہیں تو میں اپنے حصے کے نبطیوں کو آزاد کر رہا ہوں۔

مذکورہ بالا روایت کے مطابق بقول قاضی ابن شبرمہ تمام نبطی لوگ مملوک و غلام ہیں اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب اصلاً نبطی ہیں، اگر مفتی عزیز الرحمن اور ان کے ہم خیال لوگوں کی یہ بات صحیح ہے کہ چونکہ اہل عرب اہل عجم کو مولیٰ کہتے ہیں، اس لیے امام صاحب کے لیے لفظ مولیٰ کا استعمال ان کے مملوک النسب ہونے کی دلیل نہیں، تو ناظرین کرام اس قسم کے لوگوں سے دریافت کریں کہ قاضی ابن شبرمہ جیسے عظیم المرتبت ثقہ تابعی امام کی مذکورہ بالا بات سے امام صاحب کے مملوک النسب ہونے پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؟

قاضی عبداللہ بن شبرمہ کی طرف مذکورہ بالا روایت کی نسبت صحیح ہے، کیونکہ ابن شبرمہ کے قول مذکور کے ناقل امام سفیان بن عیینہ بالاتفاق ثقہ ہیں اور امام سفیان بن عیینہ سے روایت مذکورہ کے ناقل ابو الفتح نصر بن مغیرہ بخاری ساکن بغداد ثقہ و صدوق ہیں۔²

195 ابو الفتح سے روایت مذکورہ کے ناقل مشہور صاحب تصنیف مورخ و محدث امام احمد بن ابی خثیمہ ثقہ ہیں، ظاہر ہے کہ موصوف احمد کی کسی کتاب سے روایت مذکورہ قاضی وکج نے نقل کی ہے اور قاضی وکج محمد بن خلف بذات خود معتبر ہیں۔³ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ باعتبار سند معتبر و قوی ہے، دریں صورت مفتی عزیز الرحمن صاحب کیا فرماتے ہیں؟

یہ بیان ہو چکا ہے کہ جن کتب مناقب ابی حنیفہ کی عبارتوں اور روایتوں کو مصنف انوار اور مفتی عزیز الرحمن جیسے لوگ نصوص کتاب و سنت کی طرح حجت بنا تے چلے جاتے ہیں، ان میں امام صاحب کو اصلاً اور سلاً اسرائیلی یہودی کہا گیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے صدیوں پہلے نبطی حکمراں بخت نصر نے متعدد حملوں کے ذریعہ بڑے پیمانے پر قوم یہودی کی نسل کشی اور قتل عام کیا تھا اور آخر میں باقی ماندہ تمام یہودیوں کو بخت نصر مذکور ان کے ملک اور وطن سے مقید و مملوک بنا کر اپنے ملک بابل (عراق) لے آیا تھا، اپنی زندگی بھر بخت نصر نے یہودیوں کو مملوک و غلام بنا کر رکھا، اس کے بعد اس کے چائینوں نے انھیں تقریباً سو سال تک یعنی دو تین نسلوں تک غلام بنائے رکھا، پھر انھیں فارسی حکمراں خورس و دارا نے آزاد

① اخبار قضاة (۱۲۳/۳) خطیب (۲۸۴/۱۳) والجرح و التعديل لابن أبي حاتم (۶۶۸/۸)

② الفتكيل ترجمة محمد بن خلف.

کرایا، اس کی پوری تفصیل موجودہ تورات کے صحیفوں اور کتب تاریخ میں موجود ہے، کیا اس بات کو امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کی دلیل بنانا ناجائز ہے مگر غیر مملوک عجمیوں پر بھی لفظ مولیٰ کے اطلاق سے امام صاحب کے غیر مملوک النسب ہونے پر استدلال کرنا درست ہے؟

حدیث نبوی میں ہے کہ ”مولى القوم منهم“ کسی قوم کا آزاد کردہ غلام اسی قوم کا ایک فرد ہے، یعنی بعض بنیادی اعتبار سے آزاد شدہ غلام بھی اپنے آزاد کرنے والوں کی قوم میں داخل ہے، بسا اوقات آزاد شدہ غلام کو اس کے آزاد کرنے والوں کے قبیلے کی طرف لفظ مولیٰ کی تصریح کے بغیر بھی منسوب کر دیا جاتا ہے، کیا یہ بعید ہے کہ کسی زمانہ میں نبطیوں میں سے بعض ایسے مملوک اشخاص کو فارسی قوم کے افراد نے آزاد کیا ہو جو فارسی کہلانے لگے ہوں اور بعض اسباب کے تحت ان کے لیے مولیٰ کا لفظ استعمال نہ ہوا کرتا ہو؟ اگر یہ بعید نہیں تو یہ بھی بعید نہیں کہ امام صاحب کے اجداد میں سے کسی کے ساتھ یہ معاملہ ہوا ہو۔

مفتی عزیز الرحمنؒ بجنوری کیا فرماتے ہیں؟

مفتی عزیز الرحمن صاحب لکھتے ہیں:

”لیکن وہ روایات جن کو بعض مورخوں نے بیان کیا ہے کہ ”زوطی (امام صاحب کے دادا) کا بل سے گرفتار ہو کر آئے تھے اور قبیلہ بنو تیم اللہ کی ایک عورت نے ان کو خرید لیا تھا۔“ واہیات، کزور اور بے اصل ہیں۔ روایات سے اس قدر تو ثابت ہے کہ خلافت فاروق اعظم میں جب لشکر اسلام نے لشکر فارس کو شکست دی تو اس وقت امام ابو حنیفہ کے والد اور امام ابن سیرین کے والد گرفتار کر لیے گئے تھے، بالفرض اگر صاحب اتحاف النبلاء (علامہ نواب سید صدیق حسن) کے اعتراض کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو کیا ہوا کیونکہ معیار شرافت تقویٰ ہے نہ کہ نسب، قرآن میں ارشاد ہے: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ الخ؟“

ہماری پیش کردہ تفصیل سے امام صاحب کے باپ دادا کا مملوک ہونا ثابت ہے، خواہ وہ کامل سے گرفتار ہوئے ہوں یا سندھ، ترکستان، فارس، عراق یا کسی بھی ملک سے، البتہ کسی کے مملوک النسب ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس کے باپ دادا گرفتار ہو کر غلام بنائے گئے ہوں، حضرت عمار بن یاسر کے باپ دادا گرفتار ہو کر غلام نہیں بنائے گئے تھے بلکہ بنو مخزوم کی ایک ایسی لوہڑی کے لطن سے پیدا ہوئے تھے جو اس وقت بنو مخزوم کی مملوک تھی جس وقت حضرت عمار پیدا ہوئے۔

بنابرین موصوف عمار بن یاسر ابو حذیفہ ہشام بن مغیرہ مخزومی کے مملوک قرار پائے اور آزاد ہونے کے بعد بنو مخزوم کے مولیٰ کہلائے، حضرت زید بن حارثہ بھی گرفتار ہو کر غلام نہیں ہوئے تھے، پھر بھی وہ رسول اللہ ﷺ کے مملوک تھے اور بعد میں آزاد کیے گئے تھے، حضرت سلمان فارسی گرفتار ہوئے بغیر یہود کے غلام تھے، جن کو رسول اللہ ﷺ نے معاوضہ دے کر آزاد کرایا، کسی غزوہ میں کسی غیر مسلم کا گرفتار ہو جانا اس امر کو ہرگز مستلزم نہیں کہ وہ مملوک اور غلام بھی ہو گیا اور آزاد ہو کر مولیٰ کہلایا، مشرکین قریش میں سے ستر افراد جنگ بدر میں گرفتار ہو کر بذریعہ نذیہ چھوٹے تھے، مگر انھیں مملوک و غلام نہیں کہا جاتا، اسی طرح بعض دوسرے غزوات کے قیدیوں کو بذریعہ من و احسان چھوڑ دیا گیا تھا، وہ مملوک و غلام نہیں بنے تھے، مگر مفتی عزیز

الرحمن نے جو یہ کہا ہے کہ ”روایات سے اس قدر ثابت ہے کہ خلافت فارق اعظم رضی اللہ عنہ میں جب لشکر اسلام نے لشکر فارس کو شکست دی تو والد امام صاحب گرفتار ہو گئے تھے۔“ وہ عجیب و غریب قسم کا دعویٰ ہے اس سلسلے میں ”روایات“ تو دور کی بات ہے کوئی بھی معتبر روایت نظر نہیں آئی پھر گرفتار ہونا نہ تو مملوک ہونے کو مستلزم ہے نہ غیر مملوک ہونے کو، گرفتار شدہ آدمی مملوک بھی ہو سکتا ہے اور غیر مملوک بھی، مفتی عزیز الرحمن کے اس قول کا معنی و مطلب سمجھ میں نہیں آتا کہ ”اگر صاحب اتحاف النبلاء (نواب صدیق حسن رضی اللہ عنہ) کے اعتراض کو صحیح تسلیم کر لیا جائے۔ الخ“ کیونکہ یہ پتہ نہیں چلتا کہ موصوف مفتی صاحب اتحاف کے کس اعتراض کا ذکر کر رہے ہیں؟

صاحب اتحاف نے امام صاحب کے مملوک النسب ہونے یا نہ ہونے پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ صرف یہ کہا ہے کہ امام صاحب کے مملوک النسب ہونے کی نفی پر اسماعیل بن حماد کی طرف جو روایت منسوب ہے اس پر اہل علم نے کلام کیا ہے، یعنی اہل علم نے اسے غیر معتبر بتلایا ہے، مفتی عزیز الرحمن نے نواب صاحب کی اس بات کو اگر ”اعتراض“ سمجھ لیا ہے تو یہ انہیں کا حصہ و کمال ہو سکتا ہے، محض فرضی طور پر امام صاحب کو مملوک النسب تسلیم کرنے کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ کہنے والے کہ ”اس سے کیا ہوا بڑے بڑے ائمہ کرام و صحابہ مملوک النسب تھے۔“ یہ تاثر دیا کرتے ہیں کہ امام صاحب کو مملوک النسب کہنے والے اہل علم امام صاحب کی تنقیص و تحقیر کرتے ہیں، جیسا کہ کوثری نے تانیب الخطیب و التعلیق علی مناقب ابی حنیفۃ للذہبی وغیرہ میں اور دوسرے اتحاف نے کیا ہے تو کیا یہ لوگ جن صحابہ و تابعین اور مجتہدین و فقہاء کو مملوک النسب مانتے اور کہتے ہیں ان کی تحقیر و تنقیص کرتے ہیں؟ اپنی تحقیق و صواب دید کے مطابق محض اظہار حقیقت کی غرض سے امام صاحب کے تعارف میں ان روایات کا ذکر کر دینا آخر کیوں جرم ہے جو امام صاحب کے مملوک النسب ہونے پر دلالت کرتی ہیں؟ جو صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین مملوک النسب ہیں انہیں غیر مملوک النسب قرار دے کر اگر یہ پرہیزگار کیا جائے کہ انہیں مملوک النسب کہنے سے ان کی تحقیر لازم آتی ہے تو یہ کس قسم کی دینی و علمی و تحقیقی خدمت ہوگی؟

198 ایک طرف اگر صادق و مصدوق محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دی ہے کہ بنو اسرائیل کے دین و مذہب کو بگاڑنے اور انہیں گمراہ کرنے والے کچھ مملوک النسب لونڈی زادے لوگ تھے۔¹ تو دوسری طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر بھی دی تھی کہ میری امت ”اعیلمۃ قریش“ (کچھ قریشی نوجوانوں) کے ہاتھوں تباہ و پریشان ہوگی۔² لیکن جس طرح حدیث مذکورہ سے قریش کی تحقیر و تنقیص نہیں لازم آتی اسی طرح مملوک اور مملوک النسب لوگوں کی بھی تنقیص نہیں لازم آتی، بلکہ یہ ایک واقعہ شدہ امر کی اطلاع ہے کہ قریش جیسے معزز و شریف قبیلہ اور مملوکیں کے کچھ افراد کے ہاتھوں اس طرح کی ناخوشگوار صورت حال پیش آنے والی ہے یا آچکی ہے۔

یہ معلوم ہے کہ ہمارے ملک ہندوستان کی تاریخ میں مسلم حکمرانوں کے ایک طویل سلسلہ ہی کو شاہان غلام کہا جاتا ہے جن کی حکومت نوے سال تک رہی، ایک بادشاہ کے بعد اس کا جانشین کوئی غلام و مملوک ہی ہوتا تھا، حضرت بلال رضی اللہ عنہ، حضرت زید

① اللصحاح (۱/۳۸۰، ۳۸۱)

② بخاری (۲/۴۵۲ و ۱۳/۷، ۸) و صحیح مسلم (۲/۳۷۰) و مسند أحمد مع تعلیقات شاکر (۱۴/۲۵۵، ۲۵۶) و

مستدرک (۴/۴۷۰) و صحیح ابن حبان (۸/۵۰۰ وغیرہ)

بن حارثؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت عطاء بن ابی رباح (استاذ امام صاحب) کی جتنی عظمت اہل اسلام کے دلوں میں ہے وہ محتاج بیان نہیں، یہ لوگ آخر مملوک ہی تھے۔ جن حماد بن ابی سلیمان کو امام صاحب کا استاذ خاص کہا جاتا ہے، وہ بھی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی اولاد کے مملوک تھے، ان کے مرجی ہونے سے پہلے کوفہ کے عام اہل حدیث انھیں امام ابراہیم نخعی کا جانشین مانتے تھے، انھیں کو لوگوں نے امام نخعی کا مسند نشین قرار دیا ہے، امام محمد بن سیرین اور حسن بصری جیسے لوگ مملوک النسب تھے، ان کی جو عظمت اہل علم کے دلوں میں ہے، وہ اہل نظر پر مخفی نہیں ہے۔

۱۱ھ میں ولادت امام صاحب کا دعویٰ تو مکذوب ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ سال ولادت امام صاحب کے والد کا ہے تو یہ بات کسی حد تک بن سکتی ہے، دریں صورت ولادت امام صاحب کے وقت والد امام صاحب کی عمر تقریباً بیس سال قرار پائے گی، والد امام صاحب حکومت کے مظالم یا کسی بھی فتنہ سے پریشان ہو کر اپنے آبائی وطن انبار سے خراسان گئے تھے، غالباً انھیں توقع ہوگی کہ وہاں حکومت مخالف تحریک کامیاب ہوگی۔

199

خراسان میں والد امام صاحب کے کیا مشاغل تھے؟

یہ بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے جوان ہونے پر امام صاحب کو والد امام صاحب نساء سے لے کر دوسری جگہ منتقل ہوئے، اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب اپنے والد کی زندگی میں جوان ہو گئے تھے، اس کا علم نہیں ہو سکا کہ والد امام صاحب کس زمانہ میں فوت ہوئے، لیکن اتنا بہر حال ثابت ہے کہ امام صاحب جس زمانہ میں تقریباً سولہ سترہ سال کے تھے اس زمانہ میں والد امام صاحب زندہ تھے، اس سے مصنف انوار کے ہم مزاج لوگوں کا یہ دعویٰ باطل قرار پاتا ہے کہ ولادت امام صاحب کے جلد ہی بعد، جبکہ امام صاحب چھوٹے سے بچے تھے، امام صاحب کو یتیم چھوڑ کر والد امام صاحب وفات پا گئے تھے، یہ معلوم ہے کہ جواں سال نو عمر لڑکے اپنے والدین کے مشاغل زندگی، سیاسی اور مذہبی نظریات، ان کے ساتھ پیش آمدہ واقعات و حالات سے واقف و آگاہ ہوتے ہیں اور عموماً بچے اپنی ابتدائی زندگی میں اپنے والدین کے سیاسی اور مذہبی نظریات و افکار کے پیرو و پابند ہوتے ہیں، مناقب ابی حنیفہ میں مروی ایک روایت کے مطابق والد امام صاحب تعمیر بغداد کے بعد بھی (یعنی ۴۴ھ کے بعد بھی) زندہ تھے۔^①

اس میں شک نہیں کہ امام صاحب اپنے والدین کے اطاعت شعار اور سعادت مند، ذہین و فطین بیٹے تھے، دریں صورت یہ بالکل قرین قیاس بات ہے کہ امام صاحب کے سیاسی نظریات، مذہبی خیالات اور فقہی موقف پر اپنے والدین کے نظریات اور خیالات کا اثر پڑا ہوگا، یہ ذکر ہو چکا ہے کہ والد امام صاحب ایک دیندار و بامروت اور مالدار آدمی تھے، والدہ امام صاحب اپنے گھر سے تین میل کا فاصلہ طے کر کے امام صاحب کے ساتھ عمر بن ذر کی مسجد میں نماز تراویح پڑھنے کے لیے روزانہ جایا کرتی تھیں اور عمر بن ذر کی نماز تراویح بہت طویل ہوا کرتی تھی۔^②

① موفق (۱/۱۷۸، ۱۷۹) ② اللمحات (۱/۳۶۶، ۳۶۷)

حکومت کے خلاف چلائی جانے والی مذہبی یا سیاسی تحریکوں کے قائدین بذات خود خواہ کیسے ہوں، مگر ان کی موافقت کرنے والوں میں بہت سارے سادہ لوح دیندار اور تقویٰ شعار قسم کے لوگ شامل رہا کرتے تھے، کیونکہ عام طور پر انہیں یہ باور کرا دیا جاتا تھا کہ اس تحریک کا مقصد خالص اصلاح، اقامت دین اور قیام حکومت الہیہ ہے، سادہ لوح دیندار لوگ اس قسم 200 کی تحریکوں میں اصلاح اور اقامت دین کی امید پر شامل ہو جایا کرتے ہیں، جیسا کہ آج بھی اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

امام صاحب کی ولادت کے پہلے اور بعد کے زمانوں میں والد امام صاحب کی زندگی میں حکومت بنو امیہ کے خلاف متعدد سیاسی اور مذہبی تحریکیں اٹھیں، نیز حکومت اور مخالفین حکومت کے مابین کئی خونریز جنگیں بھی ہوئیں، ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب جس طرح عباسی حکومت سے بیزار و متنفر تھے اسی طرح اموی حکومت کے بھی مخالف تھے، اموی اور عباسی حکومت کے خلاف اٹھنے والی تحریکوں اور ہونے والی جنگوں کی امام صاحب حوصلہ افزائی اور حمایت کرتے تھے، حتیٰ کہ کتب مناقب ابی حنیفہ کے مطابق بنو امیہ کے خلاف حضرت زید بن علی کے خروج اور جنگی اقدام کو امام صاحب نے مشرکین مکہ کے خلاف لڑی جانے والی جنگ بدر کے مترادف و مماثل قرار دیا، نیز امام صاحب نے عباسی حکومت کے خلاف جنگی مہم کو کفار و مشرکین سے جہاد کے بالمقابل افضل اور بہتر بتلایا۔¹

ہم دیکھتے ہیں کہ جس سال امام صاحب پیدا ہوئے اسی سال یعنی ۸۰ھ میں حکومت بنو امیہ کے خلاف جنگی مہم چلانے کے لیے عبدالرحمن بن قیس بن محمد بن الاشعث بن قیس کنذی کوئی المعروف بابن الاشعث (المتوفی ۹۵ھ) نے خفیہ طور پر بڑا زبردست منصوبہ بنایا، اس مہم میں ابن الاشعث نے امیر خراسان مہلب بن ابی صفرة (متوفی ۸۲ھ) کو بھی دعوت شرکت دی۔² سال بھر کے اندر تحریک ابن الاشعث بہت زور پکڑ گئی اور ۸۱ھ یا ۸۲ھ میں عام بلاد اسلامیہ خصوصاً خراسان میں اس تحریک کی بڑی شہرت ہو گئی اور بہت سارے لوگ جوق در جوق اس تحریک میں شریک ہونے لگے، حتیٰ کہ عبداللہ بن غالب ابو قریش، ابو فراس حدانی بصری (متوفی ۸۳ھ) جیسے عابد و زاہد بھی اپنے اصحاب کے ساتھ اس تحریک میں شریک ہو گئے۔³ حکومت کے خلاف اس تحریک سے وابستہ لوگوں نے ۸۲ھ یا ۸۳ھ میں ”بجاجم“ کے مقام پر نہایت خونریز جنگ لڑی اور بری طرح شکست کھا کر یہ لوگ بڑے پیمانہ پر قتل و تباہ ہوئے۔⁴

مورخین اس تحریک کو فتنہ ابن الاشعث کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ فتنہ ابن الاشعث کا ظہور ۸۱ھ یا ۸۲ھ 201 میں ہوا اور امام قتادہ بن دعامہ سدوسی نے کہا:

”إنما حدث الإرجاء بعد فتنة فرقة ابن الأشعث.“⁵

یعنی مرجی مذہب فتنہ ابن الاشعث کے بعد یعنی ۸۱ھ یا ۸۲ھ کے بعد ایجاد ہوا ہے۔

مرجی مذہب بھی اس زمانے کے اہل علم کی تصریح کے مطابق ایک بہت بڑا فتنہ تھا، اس نومولود اور نوخیز فتنہ کو امام نخعی اور دوسرے غیرت مند اہل علم نے مسلمانوں کے لیے بہت زیادہ تباہ کن قرار دیا تھا۔⁶

① ملاحظہ ہو: اللمحات (۱/ ۶۶۲ تا ۴۷۷) ② البداية والنهاية (۹/ ۳۱، ۳۲) و عام کتب تاریخ.

③ تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۹۰) ④ البداية والنهاية (۹/ ۳۵ تا ۵۰) و عام کتب تاریخ.

⑤ کتاب الإیمان لابن تیمیہ (ص: ۲۰۶) ⑥ اللمحات (۱/ ۳۹۰، ۳۹۱ و ۳۹۹، ۴۰۰ و ۴۰۸ و ۴۱۳ و ۴۲۱ تا ۴۳۰)

تحریک ابن الاضعت سے وابستگی رکھنے والوں میں بہت سارے لوگ نوخیز و نوجوانوں کے مابین مذہب میں داخل ہو گئے تھے، جیسا کہ کتب رجال میں ان کے تراجم دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے۔ اگرچہ تحریک ابن الاضعت سے وابستہ متعدد اہل علم مرجی مذہب سے بہت بیزار و متنفر بھی نظر آتے ہیں، مثلاً سعید بن جبیر و عامر شحی وغیرہ۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس تحریک سے وابستہ بہت سارے لوگ مرجی المذہب بن گئے تھے جس کے اسباب ہم کو معلوم نہیں ہو سکے۔

قرآن کہتے ہیں کہ امام صاحب کے والدین مرجی مذہب کے ایجاد ہونے کے بعد بعض مرجی المذہب متکلمین و فقہاء کی دعوت و تبلیغ سے متاثر ہو کر مسلمان ہوئے ہوں گے اور وہ بھی مرجی مذہب کے پیرو ہوں گے۔ تحریک ابن الاضعت کے ایک رکن ذر بن عبداللہ بن زرارہ المرہبی الہمدانی الکونی القاص التونی قبل ۱۰۰ھ جنگ جہاد میں ابن الاضعت کے ساتھ تھے، موصوف ذر بذات خود مرجی المذہب تھے۔

ظاہر ہے کہ ۸۱ھ یا ۸۲ھ کے بعد ہی ذر بن عمر مرجی بنے ہوں گے، ان کے مرجی ہونے پر ان سے امام سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی نے ترک تعلق کر لیا تھا۔

موصوف ذر سے متعلق بسند صحیح منقول ہے حافظ ذہبی نے کہا:

”قال مغيرة: سلم ذر علي إبراهيم النخعي فلم يرد عليه، يعني للإرجاء، وروى حمزة الزيات عن أبي المجاهد الطائي قال: شكى ذر سعيد بن جبير إلى أبي البختري الطائي قال: سلمت عليه فلم يرد علي فكلمه فيه، فقال سعيد: إن هذا يحدث كل يوم ديناً واللّه لا أكلمه أبداً.“

202

یعنی مغیرہ نے کہا کہ ذر نے امام ابراہیم نخعی کو سلام کیا مگر امام نخعی نے ذر کے سلام کا جواب اس لیے نہیں دیا کہ موصوف ذر مرجی بن گئے تھے اور ابوالمجاہد طائی نے کہا کہ ابوالبختری طائی کے پاس ذر نے سعید بن جبیر کا یہ شکوہ کیا کہ میں نے سعید کو سلام کیا مگر انھوں نے جواب نہیں دیا، ابوالبختری نے سعید سے اس سلسلے میں بات چیت کی تو سعید نے کہا کہ یہ شخص (ذر) روزانہ ایک نئے دین کو ایجاد کر کے اس کی پیروی کرتا ہے، اس شخص سے خدا کی قسم کبھی نہیں بولوں گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام نخعی اور سعید بن جبیر ذر ہمدانی کے مرجی ہو جانے کے بعد ذر کے سلام کا جواب دینا بھی گوارا نہیں کرتے تھے، مرجیہ سے امام نخعی کی نفرت کے متعلق متعدد روایات کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ جس ابوالبختری طائی سعید بن فیروز بن ابی عمران (متوفی ۸۳ھ) سے ذر نے یہ شکایت کی تھی کہ سعید بن جبیر نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا ان کا موقف ہم نقل کر آئے ہیں کہ ”مرجی مذہب بدعت ہے۔“

ظاہر یہ ہے کہ ذر کا مرجی المذہب ہونا جب ابوالبختری کو معلوم ہوا ہوگا تو انھوں نے بھی ذر سے قطع تعلق کر لیا ہوگا،

① طبقات ابن سعد (۲۰۵/۶) ② تہذیب التہذیب (۲۱۸/۳) مقدمہ فتح الباری (۱۶۴/۲)

③ میزان الاعتدال (۲۹۴/۱) ④ اللمحات (۴۲۱/۱ تا ۴۲۳) ⑤ اللمحات (۳۹۹/۱)

ابو البختری والی مذکورہ بالا روایت جس ابو الجہاد طائی سے مروی ہے ان کا نام سعد ہے، موصوف ابو الجہاد طائی صحیح بخاری اور سنن کے رواۃ میں سے ہیں۔^① ابو الجہاد سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے مشہور شاگرد حمزہ الثریات بھی ثقہ ہیں۔^②

الغرض یہ ثابت ہے کہ ذر موصوف مرجی تھے، بلکہ بقول امام احمد بن حنبل مذہب ارجاء کے سب سے پہلے ظاہر کنندہ یہی ذر تھے۔^③ امام احمد نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہی ہے ورنہ دوسرے لوگوں نے اپنے علم کے مطابق بعض دوسروں کو سب سے پہلا مرجی المذہب کہا ہے، مثلاً قیس ماصر کو امام اوزاعی نے اور حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب کو دوسرے اہل علم نے۔

203 امام سعید بن جبیر کے مذکورہ بالا قول سے صاف ظاہر ہے کہ ذر آئے دن ایجاد کیے جانے والے نئے نئے مذاہب کی پیروی کے عادی تھے، یہ عجیب بات ہے کہ یہ طریق کار اختیار کرنے سے پہلے موصوف ذرئی ایجاد ہونے والی آراء یعنی بدعات کے بارے میں یہ خطرہ محسوس کیا کرتے تھے کہ آگے چل کر لوگ انہیں دین بنا لیں گے، چنانچہ موصوف سے بسند صحیح مروی ہے:

”نزعت أشياء أحسنى أن تتخذ ديننا يعني المحدث من الرأي.“^④

یعنی اپنے اچھی لگنے والی ایسی آراء کا میں نے استخراج کر رکھا ہے جن کی بابت مجھے خطرہ ہے کہ انہیں آگے چل کر دین بنا لیا جائے گا۔

بالآخر موصوف ذر اپنے محسوس کردہ اس خطرہ میں خود گرفتار ہو کر اپنے اساتذہ کے عتاب کے شکار ہوئے، ان تمام امور کے باوجود ذر موصوف راوی حدیث کی حیثیت سے ثقہ و معتبر ہیں۔^⑤

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ کسی بدعتی مذہب کا معتقد ہونا روایت میں ثقہ و معتبر ہونے کے منافی نہیں ہے، موصوف ذر کو کتب مناقب ابی حنیفہ میں امام صاحب کا استاذ کہا گیا مگر یہ بات ثابت نہیں، البتہ ذر کے ایک پوتے کا نام بھی ذر تھا، جیسا کہ حلیۃ الاولیاء میں ترجمہ عمر بن ذر میں مذکور ہے، ذر کے ہم نام پوتے اپنے باپ عمر بن ذر کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے تھے، ہمارے خیال سے امام صاحب ذر کے انہیں پوتے کے شاگرد تھے، والدہ امام صاحب بھی عمر بن ذر بن عبداللہ الہمدانی اور ان کے باپ نیز صاحبزادے ذر بن عمر کی عقیدت مند تھیں۔^⑥

کتاب مناقب میں منقول ہے:

”امام صاحب نے فرمایا کہ میری والدہ مجلس عمر بن ذر میں حاضری دیا کرتی تھیں، ایک مرتبہ میری والدہ کسی معاملہ میں مبتلا ہو گئیں تو انہوں نے مجھے عمر بن ذر کے پاس بھیجا کہ جا کر اس کا حل معلوم کرو، میں نے اس مسئلہ کا حل از خود پیش کر دیا تو والدہ محترمہ نے کہا کہ میں تمہارے پیش کردہ حل پر راضی نہیں ہو سکتی، تم جا کر عمر بن ذر سے پوچھ آؤ، امام صاحب نے حکم والدہ کی تعمیل کرتے ہوئے عمر بن ذر سے مسئلہ پوچھا، عمر بن ذر نے کہا کہ بھلا آپ مجھ سے مسئلہ پوچھنے آئے ہیں؟ امام صاحب نے عرض کیا کہ والدہ کا حکم یہی ہے، عمر بن ذر نے امام صاحب ہی سے پوچھ کر جواب دیا، جسے امام صاحب نے آکر والدہ سے بیان کر دیا کہ عمر نے یہ جواب دیا ہے، تب جا کر والدہ راضی ہو گئیں۔^⑦

204

① تہذیب التہذیب (۳/ ۴۸۵) ② عام کتب رجال۔ ③ میزان الاعتدال ترجمۃ ذر۔

④ تاریخ کبیر للبخاری (۳/ ۳۶۷) ⑤ مقدمہ فتح الباری (۲/ ۱۶۴) و عام کتب رجال۔

⑥ اللمحات (۱/ ۳۶۶، ۳۶۷) ⑦ موفق (۲/ ۳، ۴) عقود الجمان (ص: ۲۹۲، ۲۹۳)

روایت مذکورہ کا صحیح مفاد یہ ہے کہ والدہ امام صاحب زر کے صاحبزادے عمر بن زر کی عقیدت مند تھیں، عمر بن زر بھی اپنے باپ کی طرح مرجی المذہب تھے، یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ امام صاحب کی والدہ کی طرح امام صاحب کے والد بھی مرجی المذہب عمر بن زر اور ان کے باپ زر کے عقیدت مند ہوں اور حکومت کے خلاف چلائی جانے والی تحریک ابن الاشت کے حامی ہوں۔

مذکورہ بالا روایت کا مفاد یہ بھی ہے کہ والدہ امام صاحب کو امام صاحب کے بیان کردہ فتاویٰ پر اعتماد نہیں تھا، گویا والدہ امام صاحب اپنے صاحبزادے امام صاحب کے بارے میں وہی موقف رکھتی تھیں جو خود امام صاحب آخری عمر میں رکھنے لگے تھے کہ ”میری بیان کردہ عام فقہی اور علمی باتیں مجموعہً اغلاط ہیں۔“ یہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ عمر بن زر کے صاحبزادے یعنی زر بن عبداللہ کے ایک پوتے کا نام بھی زر تھا، امام صاحب ان کے شاگرد اور والدہ امام صاحب ان کی عقیدت مند تھیں، جس طرح عمر بن زر کے ساتھ والدہ امام صاحب کو عقیدت تھی اسی طرح ”زرعة القاص“ نامی کسی مجہول الحال فقیہ و عالم سے بھی والدہ امام صاحب کا ربط تھا۔^①

زرعة القاص اگر عمر بن زر القاص کا دوسرا نام نہیں ہے، یا کسی راوی نے وہم و غلطی کی بناء پر عمر بن زر القاص کو زرعة القاص نہیں کہہ دیا ہے تو قرین قیاس یہ ہے کہ عمر بن زر کے علاوہ یہ دوسرے زرعة القاص بھی عمر بن زر اور والد عمر بن زر کی طرح مرجی المذہب ہوں گے، عمر بن زر اور زرعة القاص کی طرف والدہ امام صاحب کے ساتھ منسوب واقعہ کو مصنف جامع مسانید ابی حنیفہ نے ذرہمانی کی طرف منسوب کر دیا ہے۔^② واللہ اعلم بالصواب

الغرض عمر بن زر کے ساتھ والدہ امام صاحب کی اتنی گہری عقیدت مندی سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ والد امام صاحب بھی عمر بن زر اور والد عمر بن زر کے عقیدت مند اور ہم مذہب ہوں گے، جن کتب مناقب کی باتوں کو مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ وحی الہی کی طرح حجت بنانے کے عادی ہیں، ان میں منقول ہے کہ امام صاحب عمر بن زر کی مجلس وعظ میں حاضر ہو کر مواظب عمر بن زر کو بغور سنتے اور رویا کرتے تھے۔^③

اس سے معلوم ہوا کہ اپنے والدین کی طرح امام صاحب بھی عمر بن زر کے عقیدت مند تھے۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے:

”کان أبو حنیفة إذا أراد أن يتكلم بكلام دقيق جلس في خلوة، وأجلس معه مسعراً و عمر

ابن ذر و ذراً، وكان ذر يقرأ القرآن بالإلحان فيقرأ آيات من كتاب الله وينظر و نه.“^④

یعنی امام صاحب جب ”دقیق کلام“ کا ارادہ کرتے تو خلوت کدہ میں بیٹھ کر اپنے پاس مسعربن کدما، عمر بن زر اور

ان کے صاحبزادے زر بن عمر کو جمع کرتے، ذرخوش الحانی کے ساتھ قرآن مجید پڑھا کرتے تھے، چنانچہ اس مجلس

کی کاروائی کا افتتاح زر کی تلاوت قرآن مجید سے ہوتا، پھر امام صاحب اور ان کے اصحاب باہم مناظرہ کرتے۔

① موفق (۲/۴۰۳) خطیب (۱۳/۳۲۶) عقود الجمان (ص: ۲۹۳، ۲۹۴) ② جامع مسانید ابی حنیفہ (۲/۴۵۰)

③ عقود الجمان بحوالہ حارثی (ص: ۲۲۹) و موفق و کردری. ④ موفق (۱/۹۹)

روایت مذکورہ سے صاف ظاہر ہے کہ مسعر بن کدام، عمر بن ذر اور ان کے لڑکے ذر بن عمر بن ذر بن عبد اللہ کے ساتھ امام صاحب کی مجالست و مصاحبت اور خفیہ مذاکرات ہوا کرتے تھے، عمر بن ذر اور ان کے باپ ذر کا مرجی المذہب ہونا ظاہر ہو چکا ہے، البتہ بتقریح حافظ ابن حجر ذر کا انتقال ۱۰۰ھ سے پہلے پہلے ہو گیا تھا۔^① اور ۱۰۰ھ کے پہلے ذر سے عراق میں امام صاحب کی ملاقات مستبعد معلوم ہوتی ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ ذر سے یہاں ذر کے ہم نام پوتے ذر بن عمر بن عبد اللہ ہمدانی مراد ہیں، ظاہر یہ ہے کہ موصوف بھی اپنے باپ دادا کی طرح مرجی المذہب ہوں گے۔

روایت مذکورہ بلحاظ سند ساقط الاعتبار ہے، مگر اس کا مفاد بہر حال یہ ہے کہ امام صاحب حضرات مذکورین سے علم کلام کے دقیق مسائل (مراد مسائل ارجاء) پر بحث و نظر کیا کرتے تھے، مسعر بن کدام بھی بتقریح اہل علم مرجی المذہب تھے۔^② امام ابن سعد کا تب واقفی ناقل ہیں:

”كان مسعر مرجياً فعات فلم يشهده سفیان الثوري ولا الحسن بن صالح بن حي.“^③

206

یعنی مسعر بن کدام مرجی المذہب تھے، جب یہ مر گئے تو ان کے مرجی المذہب ہونے کے سبب امام سفیان ثوری اور حسن بن صالح جنازہ میں نہیں شریک ہوئے۔

یہی برتاؤ امام سفیان ثوری و حسن بن صالح نے عمر بن ذر کے ساتھ بھی کیا تھا۔^④

مسعر بن کدام بھی مرجی المذہب ہونے کے باوجود روایت حدیث میں ثقہ و صدوق ہیں، موصوف صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، امام بیہقی قحطان نے موصوف مسعر کو ”أثبت الناس“ قرار دیا ہے۔^⑤

جو مرجی مذہب فقہ ابن الاصحاح کے بعد ظہور پذیر ہوا اور جس کی مذمت پر تمام باغیرت اہل علم متفق تھے، وہ دراصل ”قدری“ مذہب کی ایک شاخ ہے، جیسا کہ مرجی مذہب کی شاخ چھی مذہب ہے۔^⑥

مصنف انوار کی جس مستدل روایت کا مفاد ہے کہ امام صاحب نے پانچ آدمیوں کے تعاون سے چالیس ہزار درہم کے بدلے حماد بن ابی سلیمان کو مرجی بنا لیا تھا، اس میں صراحت ہے کہ امام صاحب کی اس ہم میں قیس ماصر بھی شریک تھے اور قیس ماصر اور ان کے لڑکے عمر مرجی تھے۔^⑦

یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ امام صاحب کے والد مرجی المذہب قیس ماصر اور ان کے صاحبزادے عمر بن قیس کے ہم مذہب رہے ہوں اور اپنے باپ کی موافقت میں امام صاحب بھی ان حضرات کے ہم مذہب اور حامی رہے ہوں، امام صاحب کے استاذ حماد اگرچہ وفات امام نخعی کے کچھ دنوں بعد مرجی المذہب ہو گئے تھے، مگر غالباً حماد کے مرجی بن جانے کے بعد والد امام صاحب زندہ نہیں تھے۔

① تقریب التہذیب. ② تہذیب التہذیب و عام کتب رجال. ③ طبقات ابن سعد (۶/۲۵۴)

④ طبقات ابن سعد (۶/۲۵۲) نیز ملاحظہ ہو: تہذیب التہذیب (۱۰/۱۱۵)

⑤ تاریخ کبیر للبخاری (۸/۱۳) و عام کتب مناقب.

⑥ الفرق بین الفرق (ص: ۱۹) و الأنساب للسنانی مادة القدری والمرجی.

⑦ اللہجات (۱/۴۲۷، ۴۲۸) و انساب سمعانی لفظ ماصر.

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مرجئی مذہب نے ترقی کر کے جمعی مذہب کی شکل اختیار کر لی تھی، جمعی مذہب جس جہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے اس کا استاذ جعد بن درہم مشہور مرجئی و جمعی شخص گزرا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ قننہ ابن الاشعث کے بعد بنو امیہ کے خلاف ہونے والی جنگوں میں سے ایک بھاری جنگ ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں یزید بن مہلب کی قیادت میں ہوئی، اس جنگ 207 میں حکومت کے خلاف جعد بن درہم بھی شریک تھا۔

جعد بن درہم کو جمعی مذہب کا بانی قرار دیا جاتا ہے، اسی نے مرجئی مذہب میں بعض مزید فتوح بدعات کا اضافہ کر کے مرجئی مذہب کو جمعی مذہب کی شکل میں لانے کی کوشش کی، پھر اس کے ساتھیوں اور شاگردوں نے خصوصاً جہم بن صفوان نے جمعی مذہب کی نشرو اشاعت بڑے پیمانہ پر کی، جہم اور اس کے ہم خیال لوگ قننہ یزید بن مہلب کے بعد ۱۱۳ھ یا ۱۱۴ھ کے لگ بھگ خراسان اور دوسرے ممالک میں حکومت بنو امیہ کے خلاف جنگی تحریک چلانے والے حارث بن شریح اسدی کے ساتھ مل گئے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ حکومت بنو امیہ کے خلاف تحریک خروج کے روح رواں حارث بن شریح اسدی (متوفی ۱۲۸ھ) سے امام صاحب کا ربط و تعلق تھا، یہ معلوم ہے کہ جہم بن صفوان اور جابر بن یزید جہمی جیسے لوگ جس سیاسی اور مذہبی تحریک کے قائدین اور سرگرم ارکان میں شمار کیے جاتے ہیں، اس تحریک کا محرک اعظم حارث بن شریح ہی تھا، اموی حکومت کے خلاف اپنی تحریک کو کامیاب بنانے کے لیے حارث بن شریح نے ۱۱۳ھ یا ۱۱۵ھ میں مسلمانوں کے شدید دشمن خراسانی ترکوں سے بھی ساز باز کر لی تھی اور حکومت کے خلاف حارث بن شریح کی تحریک بغاوت کے نتیجے میں مسلمانوں کی آبادیوں کی آبادیاں تباہ و برباد ہوئیں، کتنے علاقے اور بلاد مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل گئے اور مسلمانوں میں سیاسی انتشار و بحران پیدا ہوا، تحریک حارث کے علاوہ حکومت کے خلاف چلائی جانے والی دوسری تحریکوں کا اثر بھی کم و بیش اسی طرح کا ہوا کرتا تھا۔

حکومت کے خلاف تحریکوں کی حمایت کرنے اور ان کے قائدین سے ربط و تعلق رکھنے کی بنا پر امام صاحب کے بعض اساتذہ اور معاصرین امام صاحب پر بہت خفا رہا کرتے تھے، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس طرح کا سیاسی موقف و نظریہ امام صاحب نے اپنے استاذ حماد بن ابی سلیمان کی متابعت اور محبت کے اثر سے اختیار کر رکھا تھا۔

208

حافظ خطیب ناقل ہیں:

”أخبرنا الحسن بن أبي بكر أخبرنا إبراهيم بن محمد بن يحيى المزكي النيسابوري حدثنا محمد بن المسيب قال: سمعت عبد الله بن خبيق قال: سمعت الهيثم بن جميل يقول: سمعت أبا عوانة يقول: كان أبو حنيفة مرجيا يرى السيف، فقبل له: فحماد بن أبي سليمان؟ قال: كان أستاذه في ذلك.“

یعنی ابو عوانہ نے کہا کہ امام صاحب مرجئی المذہب تھے اور حکومت کے خلاف جنگی مہم کے حامی تھے، ابو عوانہ سے پوچھا گیا کہ اس معاملہ میں امام صاحب کے استاذ حماد کا کیا موقف و نظریہ تھا؟ ابو عوانہ نے کہا کہ اس معاملہ میں بھی حماد امام صاحب کے استاذ تھے۔ یعنی حماد ہی کی متابعت اور زیر اثر امام صاحب نے یہ سیاسی موقف اختیار کر رکھا تھا۔

امام صاحب کی بابت مذکورہ بالا بات کہنے والے حماد بن ابی سلیمان کے مشہور ثقہ شاگرد امام ابو عوانہ وضاح بن عبداللہ
یشکری واسطی بزار (متوفی ۱۷۵ھ یا ۱۷۶ھ) صحاح ستہ کے رواد میں سے ہیں۔^۱

اور مصنف انوار معترف ہیں کہ صحیح بخاری کے رواد ثقہ ہوتے ہیں۔^۲ ابو عوانہ سے روایت مذکورہ کے ناقل یثیم بن جمیل
ابوہل اطاک کی بغدادی (متوفی ۲۱۳ھ یا ۲۱۴ھ) بھی ثقہ ہیں۔^۳

اور یثیم سے اس روایت کے ناقل عبداللہ بن خبیق بھی معتبر ہیں، حافظ ابو نعیم اصبہانی نے ان کی بابت کہا: ”الصادق
الواثق المشمر اللاحق“ یعنی موصوف عبداللہ بن خبیق صدوق وثقہ اور حق پرستی میں کمر بستہ رہنے والے ہیں۔^۴

موصوف ایک کتاب کے مصنف بھی ہیں۔^۵ اور عبداللہ بن خبیق سے اس کے ناقل محمد بن مسیب بن اسحاق ارغیانی
نیشاپوری (مولود ۲۲۳ھ و متوفی ۳۱۵ھ) ارغیانی موصوف سے اس کے ناقل ابراہیم بن محمد بن یحییٰ بن خثویہ المرکی النیسابوری
(متوفی ۳۶۲ھ) ثقہ ہیں۔^۶ اور المرکی موصوف سے اس کے ناقل حافظ الحسن بن ابی بکر احمد بن ابراہیم بن حسن بن محمد بن
شاذان ابو علی المرار (متوفی ۴۲۶ھ) مشہور و معروف ثقہ امام ہیں۔^۷

حافظ حسن بن ابی بکر احمد بن حسن بزار کے والد ابو بکر احمد بن ابراہیم بزار دور قتی بھی بلند پایہ ثقہ ہیں۔^۸ حسن بن ابی بکر
بزار سے روایت مذکورہ حافظ خطیب نے نقل کی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ روایت مذکورہ معتبر ہے۔ اس روایت کا واضح مفاد
یہ ہے کہ حکومت کے خلاف موقف اختیار کرنے میں امام صاحب اپنے استاذ حماد کے پیرو تھے۔

یہ معلوم ہے کہ حماد ۱۱۹ھ یا ۱۲۰ھ میں فوت ہوئے جس کا مفاد یہ ہے کہ ۱۱۹ھ سے پہلے امام صاحب اپنے استاذ حماد کی
موافقت میں حکومت مخالف نظریہ و موقف رکھتے تھے، لیکن یہ بعید نہیں کہ امام صاحب اپنے اختیار کردہ موقف میں اپنے والدین
سے بھی اثر پذیر ہوئے ہوں، یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ امام صاحب کے اس موقف پر ان کے بعض اساتذہ و معاصرین خفا تھے۔
حافظ ابو زرہ عبدالرحمن بن عمرو نصری دمشقی (متوفی ۲۸۱ھ) ناقل ہیں:

”حدثني أحمد بن شبيب قال: حدثني عبد العزيز بن أبي رزمة عن عبد الله بن المبارك
قال: كنت عند الأوزاعي فأطربت أبا حنيفة، فسكت عني، فلما كان عند الوداع، قلت
له: أو صني، قال: أما إنني أردت ذلك، ولو لم تسألني، سمعتك تطري رجلا كان يري
السيف في الأمة قلت له: أفلا أعلمتني؟ قال: لا أدع ذاك.“^۹

یعنی امام عبداللہ بن المبارک نے کہا کہ میں امام اوزاعی (عبدالرحمن بن عمرو متوفی ۱۵۷ھ) کے پاس تھا، میں نے

① تہذیب التہذیب (۱۱/۱۱۶ تا ۱۲۰) و عام کتب رجال.

② اللمحات (۲/۲۴ تا ۲۸) ③ تہذیب التہذیب (۱۱/۹۰، ۹۱) و عام کتب رجال.

④ حلیۃ الأولیاء (۱۰/۱۶۸) ⑤ التتکیل ترجمۃ عبداللہ بن خبیق.

⑥ انساب سماعی (۱/۱۶۹، ۱۷۰) و تذکرۃ الحفاظ (۳/۷۸۹، ۷۹۰).

⑦ خطیب (۶/۱۶۸، ۱۶۹) ⑧ خطیب (۷/۲۷۹، ۲۸۰).

⑨ خطیب (۴/۱۹) ⑩ تاریخ ابی زرعۃ (۱/۵۰۶) و خطیب (۹۳/۳۸۴).

210

ان کے پاس قیام کے دوران امام ابوحنیفہ کی بہت زیادہ مدح و فضیلت بیان کی جس پر امام اوزاعی خاموش رہے، مگر میں جس وقت ان سے رخصت ہو کر جانے لگا اس وقت میں نے ان سے درخواست کی کہ مجھے وصیت و نصیحت کر دیجیے، امام اوزاعی نے کہا کہ اگر تم یہ درخواست نہ بھی کرتے تو میں تمہیں نصیحت کرنے کا ارادہ رکھتا تھا، میں نے تم کو سنا کہ ایک ایسے شخص (یعنی امام ابوحنیفہ) کی مدح سرائی کرتے ہو جو امت میں باہم قتال اور جنگ و بغاوت کا نظریہ رکھتے ہیں، میں نے (یعنی ابن المبارک نے) امام اوزاعی سے عرض کیا کہ آپ نے مجھے اس بات سے پہلے ہی باخبر کیوں نہ کر دیا تاکہ میں امام صاحب کی مدح سرائی سے پرہیز کرتا؟ امام اوزاعی نے کہا کہ میں نے بہر حال تم کو باخبر کرنا ترک نہیں کیا، یعنی امام صاحب کے بارے میں مذکورہ بالا بات میں نے تمہیں بتلا دی ہے۔“

مذکورہ بالا روایت صحیح و معتبر ہے، مصنف انوار نے امام اوزاعی کو امام صاحب کا استاذ کہا ہے۔^①

مصنف انوار کا دعویٰ ایک طرف یہ ہے کہ امام صاحب پر تنقید کرنے کے سبب امام اوزاعی اور سفیان ثوری کے مذہب مٹ گئے۔ دوسری طرف یہ دعویٰ ہے کہ امام صاحب پر امام اوزاعی شروع زمانہ میں غلط فہمی کی بناء پر تنقید کرتے تھے بعد میں مدح کرنے لگے۔ تیسری طرف معاملہ یہ ہے کہ وفات امام صاحب کے بعد بھی امام صاحب پر امام اوزاعی کی سخت تنقید و تخریب خصوصاً موصوف کے نظریہ خروج پر روایت ثابت ہے۔ (کما سیأتی)

امام اوزاعی سے روایت مذکورہ کے ناقل امام ابن المبارک کو مصنف انوار نے چہل رکنی مجلس تدوین کارکن اور ثقہ قرار دیا ہے، اور امام ابن المبارک سے روایت مذکورہ کے ناقل عبدالعزیز بن ابی رزمہ اور ان سے اس کے ناقل احمد بن شیبہ یہ بلند پایہ ثقہ ہیں۔^②

211

امام صاحب کے نظریہ مذکورہ پر تنقید کرنے میں بہت سارے معاصرین امام صاحب امام اوزاعی کے ہم زبان ہیں۔ (کما سیاتی) یہ معلوم ہے کہ حارث بن شریح اسدی کی سیاسی و مذہبی تحریک کے سرگرم حامیوں میں جہم بن صفوان بھی تھا اور جہم بن صفوان سے امام صاحب کے ربط و تعلق کے موضوع پر آئندہ صفحات میں ہم نے بحث کر رکھی ہے۔

حافظ عقیلی (البتونی ۳۲۲ھ) ناقل ہیں:

”عن یحییٰ بن المغیرة عن جریر: قال: مضیت إلی جابر، فقال لی هدبة رجل من بنی أسد: لا تأتہ، فإنی سمعته یقول: الحارث بن شریح فی کتاب اللہ، فقال له رجل من قومه: لا واللہ ما فی کتاب اللہ الحارث بن شریح یعنی الحارث الذی خرج فی آخر دولة بنی أمیة، وکان معہ جہم بن صفوان۔“^③

یعنی جریر بن عبدالحمید بن قرظ ضعی رازی قاضی (متوفی ۱۸۸ھ) نے کہا کہ میں جابر بن یزید جعفی (متوفی ۱۲۷ھ، ۱۲۸ھ یا ۱۳۲ھ) کے پاس جا رہا تھا تو مجھ سے بنو اسد کے ایک شخص ہدبہ (ابن منہال اسدی) نے کہا کہ جابر

① مقدمہ انوار (۱/۴۶، ۴۷) ② مقدمہ انوار (۱/۱۰) و اللمحات (۱/۱۴۰، ۱۴۱)

③ مقدمہ انوار (۱/۴۶، ۴۷) ④ عام کتب رجال.

⑤ تہذیب التہذیب (۲/۵۱)

یعنی کے پاس مت جایا کرو، کیونکہ میں نے جابر کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حارث بن شریح کا ذکر خیر اللہ کی کتاب میں موجود ہے، جابر یعنی کی اس بات کو سن کر اس کی قوم کے ایک آدمی نے کہا خدا کی قسم اللہ کی کتاب میں حارث بن شریح کا کوئی ذکر نہیں، جس حارث بن شریح کی بابت جابر یعنی نے یہ بات کہی وہ بنو امیہ کی خلافت کے آخری زمانہ میں برآمد و ظہور پذیر ہوا تھا یا کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اس نے خروج و بغاوت کا راستہ اختیار کیا تھا اور جہم بن صفوان اس حارث کے ساتھ تھا، یعنی حارث کا معاون و حامی اور شریک کا رہا۔

جابر بن یزید یعنی کے بارے میں مذکورہ بالا بات جس حدیث نے نقل کی ہے، وہ ہدیہ بن منہال اسدی اہوازی ہیں، عبدالملک

بن عمیر و ابو حصین اور منہال بن عمرو اسدی سے روایت کرتے ہیں، موصوف ہدیہ کو حافظ ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے۔^① 212

ہدیہ اسدی دراصل حارث بن شریح کے قبیلہ و خاندان کے آدمی تھے اور ہدیہ اسدی سے روایت مذکورہ کے ناقل جریر بن

عبدالحمید رازی ثقہ ہیں، موصوف صحیحین کے رواۃ سے ہیں۔^② جریر سے روایت مذکورہ کے ناقل یحییٰ بن مغیرہ مخزومی (متوفی

۲۵۳ھ) ثقہ ہیں۔

امام یحییٰ سے روایت مذکورہ حافظ عقیلی نے نقل کی ہے، الغرض یہ روایت معتبر ہے، مذکورہ بالا روایت معتبرہ سے صاف

ظاہر ہے کہ جابر یعنی اپنی عادت اور مشرب و مذہب کے مطابق حارث بن شریح کی مدح سرائی میں مبالغہ آرائی کے لیے

اکاذیب استعمال کرتے تھے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ: ”جابر یعنی جیسا اکذب الناس میں نے نہیں دیکھا، میں اپنی رائے و

قیاس سے جو بات بھی کہتا ہوں جابر یعنی اس کے مطابق کوئی نہ کوئی خانہ ساز حدیث پیش کر دیتا ہے۔“

حارث اور تحریک حارث کے ساتھ امام صاحب کی موافقت اور حمایت کو دیکھ کر حسب عادت جابر یعنی نے مدح حارث

میں اپنی مذکورہ بالا بات کہی ہو تو مستبعد نہیں ہے۔ تحریک حارث کے ساتھ موافقت رکھنے والوں کی مدح و فضیلت میں بھی بہت

ساری روایات وضع کی گئی ہیں، خود امام صاحب کے فضائل میں بہت سی وضعی روایات کا انبار موجود ہے، جن میں سے مصنف

انوار نے صحیح و معتبر قرار دے کر اس روایت کو حجت بنا رکھا ہے کہ ”مصنف سابقہ میں امام صاحب کا ذکر خیر موجود ہے۔“

جابر یعنی کے مذکورہ بالا بیان سے صاف ظاہر ہے کہ وہ حارث اور تحریک حارث کا حامی و موافق تھا اور یہ ثابت شدہ

حقیقت ہے کہ امام صاحب ایک زمانہ میں اگرچہ جابر یعنی کو اکذب الناس کہنے لگے تھے، مگر کسی زمانہ میں جابر یعنی امام

صاحب کے مرکز توجہ اور مرجع علمی رہ چکے تھے۔ امام احمد بن حنبل اور احمد بن عبد اللہ بن الحکم ہاشمی المعروف بابن الکردی

(متوفی ۲۳۷ھ) ناقل ہیں:

213

”عن علي بن بحر عن محمد بن الحسن الواسطي عن مسعر قال: كنت عند جابر،

① ثقات ابن حبان (۵۸۸/۷) نیز ملاحظہ ہو: تاریخ کبیر للبخاری (۲۴۷/۸) و الجرح والتعديل (۱۱۴/۹)

② تہذیب التہذیب (۷۵ تا ۷۷) و عام کتب رجال. ③ تہذیب التہذیب (۱۱/۲۸۸ تا ۲۹۰)

④ اللمحات (۷۴/۱) و تہذیب التہذیب (۴۸/۲) ⑤ مقدمہ انوار (۱۲۲/۱) نیز ملاحظہ ہو: اللمحات (۱/۹۱، ۹۹)

فجاءه رسول أبي حنيفة ما تقول في كذا وكذا، قال: سمعت القاسم بن محمد و فلاناً و فلاناً حتى عد سبعة، فلما مضى الرسول، قال جابر: إن كانوا قالوا: قيل لأحمد: ما تقول فيه بعد هذا؟ فقال: هذا شديد واستعجمه^①۔

یعنی امام مسعر بن کدام نے کہا کہ میں جابر ھعفی کے پاس موجود تھا کہ اتنے میں امام ابوحنیفہ کا بھیجا ہوا قاصد آیا، اس نے (امام صاحب کے کہنے کے مطابق) جابر ھعفی سے پوچھا کہ فلاں و فلاں مسائل و معاملات میں آپ کا فتویٰ و ارشاد کیا ہے؟ جابر ھعفی نے سات افراد کا حوالہ دے کر امام صاحب کے مسائل مستولہ کے سلسلے میں احادیث بیان کر دیں، پھر امام صاحب کے قاصد کے واپس جانے کے بعد جابر نے کہا کہ جن سات حضرات کے حوالہ سے میں نے امام صاحب کے لیے یہ ساری روایات بیان کی ہیں، ان روایات کو اگر ان سات حضرات نے بیان کیا ہوگا تو میں نے انھیں سنا ہوگا ورنہ نہیں، جابر کی اس پر فریب کذب بیانی کا واقعہ سن کر امام احمد نے فرمایا کہ جابر نے تو یہ بہت ہی بھاری بھرمانہ حرکت کر ڈالی ہے۔

مذکورہ بالا روایت معتبر ہے، اس کے بیان کرنے والے مسعر بن کدام امام صاحب کے ثقہ استاذ ہیں۔^② مسعر بن کدام سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن الحسن بن عمران واسطی قاضی ثقہ ہیں۔^③ محمد بن حسن مروزی سے اس کے ناقل علی بن بحر بن بری بغدادی (متوفی ۲۳۳ھ) ثقہ ہیں۔^④ اور علی مذکور سے روایت مذکورہ کو امام احمد بن حنبل اور امام احمد بن عبد اللہ بن الحکم نے نقل کیا ہے۔ 214 روایت مذکورہ سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب کسی زمانے میں جابر ھعفی کو اپنا علمی مرجع اور مرکز توجہ بنائے ہوئے تھے، امام صاحب کا جابر ھعفی کو اکذب الناس کہنا اور یہ کہنا کہ جابر ھعفی رائے و قیاس سے میری کہی ہوئی بات کے مطابق وضعی روایات بیان کرتے تھے، بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ کسی زمانے میں جابر سے امام صاحب کا گہرا ربط و تعلق تھا، اسی ربط و تعلق سے امام صاحب کو یہ تجربہ ہوا کہ جابر اکذب الناس ہے اور میری رائے کے مطابق احادیث گھڑنے کا کاروبار کرتا ہے۔ بنا بریں اس سے بعد میں امام صاحب متفر و بیزار ہو گئے، معلوم نہیں امام صاحب کی رائے و قیاس سے مستنبط کتنے مسائل کے لیے جابر نے احادیث فراہم کی ہوں گی، بہر حال مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حارث بن شریح کے مداح جابر ھعفی سے امام صاحب کے کسی زمانے میں روابط قائم تھے۔

مدح حارث میں خانہ ساز باتیں پھیلانے والے اکذب الناس جابر ھعفی کو امام ابن قتیبہ دینوری نے ”صاحب نیر نجات و شبہ“ (جادوگر) کہا ہے، اپنے جادو کے زور پر بے موسم کے پھل اور سبزیاں، ترکاریاں بھی لوگوں کو پیش کر دیا کرتا تھا۔^⑤ جابر کے ہم مذہب مغیرہ اور ابان بھی جادوگر تھے۔ تہذیب الجہذیب (۵۱/۲) میں صراحت ہے کہ جہم بن صفوان حارث بن شریح کا ساتھی تھا۔^⑥

حارث کی سیرت پر ایک کتاب مرتب کی گئی تھی، جس کو جہم بن صفوان حارث کے حکم سے جامع مسجد اور شاہراہوں نیز

- ① تہذیب التہذیب (۲/۵۱ بحوالہ الأثرم و العقیلی)
- ② تقریب التہذیب و عام کتب رجال.
- ③ تقریب التہذیب و عام کتب رجال.
- ④ تقریب التہذیب و عام کتب رجال.
- ⑤ تہذیب التہذیب (۲/۵۰)
- ⑥ نیز ملاحظہ ہو: تاریخ طبری و کامل.

مخفلوں میں پڑھ کر سنایا کرتا تھا، جم کی تحریک اور جدوجہد سے نیز کتاب مذکور یعنی سیرت حارث کی اشاعت و سماعت کے نتیجے میں بہت سارے لوگ حارث کے عقیدت مند ہو کر اس کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے تھے۔¹

ظاہر ہے کہ سیرت حارث پر مرتب کتاب میں جاہر جھٹی جیسے کذا میں کے وضع کردہ مناقب حارث موجود ہوں گے جن کو 215 پڑھ اور سن کر بہت سارے لوگ تحریک حارث کے حامی بن گئے، حارث کا دعویٰ تھا کہ جن ”رايات سود“ (سیاہ پرچم) والوں کے مظفر و منصور ہونے کی پیش گوئیاں کی گئی ہیں، ان کا قائد اور امیر میں ہی ہوں۔² ظاہر ہے کہ حارث کے عقیدت مند لوگ حارث کی اس بات پر ایمان رکھتے ہوں گے، تحریک حارث ہی کا ایک رکن وہ جعد بن درہم بھی تھا جو اظہار عقیدہ خلق قرآن کے باعث خالد قسری کے ہاتھوں قتل ہوا تھا۔

الغرض کتاب و سنت کی طرف دعوت اور اقامت دین کے نام پر حارث بن شریح کی چلائی تحریک خروج و بغاوت سے پورا جم غفیر وابستہ تھا، جن میں بہت سارے سادہ لوح لوگ بھی شریک تھے، اس تحریک کے اراکین عراق میں بھی موجود تھے، تحریک حارث اور حامیان حارث کے دعویٰ و پروپیگنڈہ کے مطابق خالص کتاب و سنت اور سلف امت کے اصولوں اور بنیادوں پر حکومت الہیہ اور خلافت اسلامیہ قائم کرنے کے لیے چلائی گئی تھی۔

گزشتہ صفحات میں والد ہزان سے مروی یہ بات نقل کی جا چکی ہے کہ امام صاحب کے والد ”شیخ جندی“ تھے، اگر یہ لفظ خباز، خزاز، بزار، نجار، جمال (بالجمیم) جمال (بالحاء) میں سے کسی کی تصحیف نہیں ہے، تو یہ معلوم ہے کہ ”جندی“ کا معنی جنگ لڑنے والا فوجی سپاہی ہوتا ہے، اور یہ بالکل مستبعد نہیں کہ والد امام صاحب حکومت کے خلاف ہونے والی جنگوں میں سے کسی جنگ کے موقع پر جندی یعنی فوجی کی حیثیت سے والد ہزان کو نظر آئے ہوں، ویسے یہ معلوم ہے کہ والد امام صاحب جس خراسانی شہر نساء میں جا کر اقامت پذیر ہوئے تھے وہ حدود ترک میں واقع ہے اور حدود ترک میں واقع شدہ ایک آبادی کا نام ”جند“ ہے، ترکوں کے ملک میں رہنے والے کسی شخص کا شہر نساء کے بجائے کچھ دنوں کے لیے ”جند“ نامی

بستی میں جا کر مقیم ہو جانا اور بعض لوگوں کے یہاں اسی کی طرف منسوب ہو کر ”جندی“ کہلانا بعید نہیں ہے، بغاوت ابن الاشعث میں شریک ہونے والے لشکر کو عام طور سے لوگ ”جند القراء“ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔³ یہ مستبعد نہیں کہ اسی ”جند القراء“ میں شریک ہونے کی مناسبت سے والد امام صاحب کو ”جندی“ کہا گیا ہو۔

تنبیہ:

گزشتہ تفصیل میں یہ بات آچکی ہے کہ امام صاحب نساء میں پیدا ہوئے، مگر بعض لوگوں نے کہا ہے کہ موصوف کوفہ میں پیدا ہوئے، حدود خراسان میں ایک بستی کا نام ”کوفن“ ہے۔⁴

کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خراسان میں والد امام صاحب کے قیام و توطن کے زمانہ میں ”کوفن“ نام کی یہ بستی نساء کے ماتحت رہی ہو اور اس بستی سے والد امام صاحب کا ربط و تعلق ہو، وہیں امام صاحب کی ولادت ہوئی ہو، جس کی بناء پر بعض قدماء نے

① البداية والنهاية (۱۰/۲۶، ۲۷) و تاریخ طبری والکامل لابن اثیر واقعات ۱۱۶ تا ۱۲۸ھ.

② عام کتب تاریخ. ③ عام کتب تاریخ. ④ معجم البلدان.

کہا ہو کہ امام صاحب کی ولادت ”کوفن“ میں ہوئی، اس بات کو عام لوگوں نے عراق کا کوفہ سمجھ لیا ہو۔ حدود نساء (یعنی کوفن) میں پیدا ہونے والے آدمی کو نساء میں پیدا ہونے والا کہہ دینے کا رواج عام ہے، جس طرح حدود دیوبند میں پیدا ہونے والے کسی شخص کے بارے میں کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ دیوبند میں پیدا ہوا۔ واللہ اعلم!

یہ معلوم ہے کہ ولادت امام صاحب کے سال بھر بعد یعنی ۸۱ھ یا ۸۲ھ میں حکومت بنو امیہ کے خلاف فتنہ ابن الاشعث 217 برپا ہوا، یہ بالکل مستبعد نہیں کہ والد امام صاحب حکومت کے خلاف ابن الاشعث کی تحریک میں شریک رہے ہوں، پھر اس کے بعد حکومت کے خلاف چلنے والی تحریکوں کے ساتھ بھی رہے ہوں۔

حاصل کلام:

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب دہلیال کی طرف سے نبطی الاصل تھے، ان کے باپ دادا انبار بابل کے اصل باشندے اور مذہباً نصرانی تھے، اور نضیال کے لوگ ہندی الاصل سندھ کے باشندے تھے، کسی زمانے میں امام صاحب کے باپ دادا بنو تیم اللہ بن ثعلبہ کے غلام رہ چکے تھے، پھر آزاد ہوئے، امام صاحب کی نظر میں یہ غلامی شرعاً بنو تیم اللہ سے رشتہ ولاء الموالاة قائم کرنے سے مانع نہیں تھی، اس لیے انھوں نے یہ رشتہ قائم کر لیا، چونکہ مذہب امام صاحب میں ان کے باپ دادا کی غلامی شرعاً کالعدم تھی اور امام صاحب کے پردادا بعض غیر معتبر روایت کی بنا پر مرزبان کے لقب سے ملقب تھے، جو فارسی لقب و خطاب ہے، اس لیے امام صاحب کے پوتے اسماعیل کی طرف منسوب اس ساقط الاعتبار روایت کہ ”ان کے

اجداد پر کبھی غلامی طاری نہیں ہوئی اور یہ فارسی الاصل ہیں۔“ کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ اسماعیل نے لفظ مرزبان اور رشتہ ولاء الموالاة پر قیاس کر کے یہ بات کہہ دی تھی نیز یہ کہ والد امام صاحب مظالم ابن الرقیل سے پریشان ہو کر اپنے وطن انبار کو چھوڑ کر نساء آباد ہو گئے، جہاں ۸۰ھ میں امام صاحب پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک وہیں اپنے والد کی سرپرستی میں پرورش پاتے رہے، پھر دوسری جگہ منتقل ہوئے۔ انبار و بابل کے علاوہ امام صاحب اور ان کے آباء و اجداد کو جن جگہوں کا باشندہ بتلایا گیا ہے، مثلاً نساء، ترمذ، کابل، کوفہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ امام صاحب اور ان کے باپ دادا مصلحت و ضرورت کے تحت کبھی کبھار ان مقامات پر سکونت پذیر رہنے کے سبب یہاں کے باشندے مشہور ہو گئے۔

نیز جن روایات میں امام صاحب کے باپ دادا کو کابل کا اصل باشندہ بتلایا گیا ہے، اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ کابل دراصل ”بابل“ کی تصیف ہے اور امام صاحب کا بابل الاصل ہونا متحقق ہے، اسماعیل کی طرف منسوب روایت میں جو یہ کہا گیا ہے کہ امام صاحب کے دادا نعمان بن مرزبان خدمت حضرت علی رضی اللہ عنہ میں ہدیہ نورد یا مہروج (فالودہ) لے کر حاضر ہوئے تھے تو یہ بات اس اعتبار سے مستبعد و خلاف قیاس ہے کہ خلفاء راشدین کے زمانہ میں ہدیہ نورد یا مہروج لے کر ذمیوں کا دربار خلافت یا امراء کی خدمت میں آنا مروج نہیں تھا، یہ بدعت و فساد علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ بعد عراقی گورنر حجاج بن یوسف ثقفی نے ۷۵ھ تا ۹۵ھ کی درمیانی مدت میں رائج کی تھی، جسے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے دور خلافت یعنی ۹۹ھ کے بعد ختم کر دیا تھا، جیسا کہ انھوں نے بنو امیہ کی رائج کردہ کئی دیگر بدعات کو ختم کر دیا تھا۔

صبح الأعشى (۲/ ۴۰۹) میں ہے:

”أول من رسم هدايا النيروز والمهرجان في الإسلام الحجاج بن يوسف الثقفي، ثم رفع ذلك عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه.“

یعنی سب سے پہلے ہدیہ نوروز اور مہر و ج کی بدعت حجاج نے ایجاد کی جسے عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہما نے موقوف کر دیا۔

جس چیز کا وجود ہی دور مرتضوی میں نہیں تھا اس کا وقوع کیسے ہوا ہوگا؟ مذہب حنفی میں تحفہ نوروز اور مہر و ج کو کفر و ارتداد کے

متزادف کہا گیا ہے۔ (کما مر) دریں صورت یہ سوچنا درست نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی چار سالہ مدت خلافت از ۳۶ھ تا ۴۰ھ

میں امام صاحب کے دادا نعمان (زوطی) بن مرزبان ایک ذمی کی حیثیت سے حاضر ہوئے ہوں، امام صاحب کے آبائی وطن انبار

کے عام ذمی نصرانی المذہب تھے، جن میں نبطی وغیر نبطی سبھی شامل تھے اور یہ معلوم ہے کہ امام صاحب کے اجداد نبطی نصرانی تھے۔ 219

امام صاحب کی پیدائش کا گاہ:

گذشتہ تفصیل سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ والد امام صاحب ولادت امام صاحب سے پہلے یعنی ۸۰ھ کے پہلے اور

۷۵ھ کے بعد قنقہ انبار کے زمانے میں اپنے وطن انبار سے خراسانی شہر نساء منتقل ہو گئے اور وہیں نساء میں امام صاحب پیدا

ہوئے اور وہیں موصوف نے جوان ہونے تک نشوونما پائی، اسی مناسبت سے بعض کذاہین نے یہ روایت وضع کی ہے:

”عن ابن عباس قال: يطلع بعد النبي صلى الله عليه وسلم بدر علي جميع الخراسان
يكنى بأبي حنيفة.“¹

یعنی ابن عباس سے مروی ہے کہ خراسان میں ایک بدر (چودھویں رات کے چاند) کا ظہور ہونے والا ہے، جن

کی کنیت ابوحنیفہ ہوگی۔

حضرت ابن عباس سے روایت مذکورہ کا راوی ضحاک بن مزاحم ابو القاسم ابو محمد ہلالی خراسانی بلخی (متوفی ۱۰۵ھ یا ۱۰۶ھ)

کو ظاہر کیا گیا ہے، جو خراسانی شہر بلخ کا باشندہ ہے۔²

ضحاک تقریباً تہذیب کے طبقہ خامسہ کے راوی ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف کا کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں،

امام شعبہ نے مشاش و عبدالملک بن میسرہ سے نقل کیا کہ ضحاک حضرت ابن عباس کو دیکھ بھی نہیں سکے، ان سے روایت کیا کرتے؟³

ضحاک سے روایت مذکورہ کا ناقل جو میر بن سعید خراسانی بلخی ازدی کو ظاہر کیا گیا ہے، یہ بھی ساقط الاعتبار ہے۔⁴

جو میر سے روایت مذکورہ بیک واسطہ ابوقادہ عبداللہ بن واقد خراسانی (متوفی ۲۰۷ھ) نے نقل کی جو کذاب و متروک ہے۔⁵

ابوقادہ و جو میر کے درمیان محمد بن جعفر نامی راوی غالباً خراسانی ہے، جسے جہول کہا گیا ہے۔⁶

1 جامع المسانید (۱/ ۱۷) و موفق (۱/ ۱۸) و کردری (۱/ ۳۱) و اللمحات (۱/ ۹۷، ۹۸)

2 مشائخ بلخ (۱/ ۲۱ تا ۳۵) 3 تہذیب التہذیب (۴/ ۴۵۳) و میزان الاعتدال (۱/ ۴۲۲، ۴۲۳)

4 تہذیب التہذیب (ص: ۱۲۳، ۱۲۴) و میزان الاعتدال.

5 تہذیب التہذیب (۶/ ۶۶، ۶۷) و میزان الاعتدال. 6 لسان المیزان (۲/ ۱۲۲)

الغرض روایت مذکورہ موضوع ہے جو امام صاحب کے خراسان میں پیدا ہونے کی مناسبت سے وضع کی گئی ہے، کسی بھی 220 معتبر و قابل اعتبار روایت سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ ولادت امام صاحب خراسان کے علاوہ کوفہ یا کسی عراقی شہر میں ہوئی، مصنف انوار قاضی شریک (مولود ۹۵ھ و متوفی ۱۷۷ھ یا ۱۷۸ھ) سے نقل ہیں کہ ”ابوحنیفہ ایک اجنبی شخص تھے، مگر ہم سب پر غالب آگئے۔“^۱

روایت مذکورہ کے اصل الفاظ یہ ہیں: ”رجل طراً علینا، لم یکن منا، غلب الجميع.“^۲
یعنی امام صاحب ہم باشندگان کوفہ سے نہیں تھے، بلکہ کہیں دوسری جگہ سے ہمارے یہاں کوفہ آ کر آباد ہوئے تھے مگر ہم پر غالب آگئے۔

مصنف انوار کی اس مستدل روایت سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب کی ولادت اور نشوونما کوفہ سے باہر کہیں دور ہوئی۔

امام صاحب کا سال ولادت:

متفرق مقامات پر اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔^۳ حتیٰ کہ امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے پر دلالت کرنے والی مصنف انوار کی دلیل بنائی ہوئی روایت میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ کوشری کے معتمد علیہ ابن الدخیل سے حافظ ابن عبدالبر نے قاضی الحرمین احمد بن محمد نیساپوری حنفی متوفی ۳۵۱ھ کا یہ قول نقل کیا: ”وَأَمَّا أَبُو حَنِيفَةَ فَلَا اخْتِلَافَ فِي مَوْلَدِهِ أَنَّهُ وُلِدَ سَنَةَ ۸۰ هـ، وَمَاتَ ۱۵ شَعْبَانَ سَنَةِ ۱۵۰ هـ.“^۴
یعنی اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵ شعبان ۱۵۰ھ میں فوت ہوئے۔

مذکورہ بالا قول جن قاضی الحرمین احمد بن محمد سے منقول ہے وہ خراسانی الاصل اور حنفی المذہب ہیں۔^۵ اسی سال ولادت کو 221 موفق نے بھی مجمع علیہا (اجماعی) قرار دیا ہے۔^۶

امام صاحب کے شاگرد امام زفر و فضل بن دکین سے بھی بسند صحیح یہی قول منقول ہے۔ صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع پر دلالت کرنے والی متعدد ضمنی روایات میں اسی مناسبت سے امام صاحب کا سال ولادت خود امام صاحب کی زبان سے ۸۰ھ بتلایا گیا ہے۔ (کما مر و سیاتی) اس حقیقت ثابتہ کے خلاف مزاحم بن ذواد بن علیہ ابوالمزہر حارثی سے منقول ہے: ”عن أبيه أو غيره قال: ولد أبو حنيفة سنة ۶۱ هـ.“^۷

یعنی مزاحم نے اپنے باپ ذواد بن علیہ یا کسی اور سے یہ نقل کیا ہے کہ امام صاحب ۶۱ھ میں پیدا ہوئے۔^۸
قول مذکور کے ناقل مزاحم بن ذواد اس کی تعیین نہیں کر سکے کہ اس قول کا قائل کون ہے ان کے باپ یا کہ کوئی اور، یعنی قول مذکور کا قائل مجہول ہے اور مجہول کی روایت ساقط الاعتبار ہے، مشکوک طور پر اس قول کو جس ذواد بن علیہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ منکر الحدیث اور بے اصل روایات کا ناقل ہے۔^۹

① مقدمہ انوار (۱/ ۵۷ بحوالہ موفق) و کردری و انتصار. ② موفق (۲/ ۳۷) و کردری.

③ اللّمحات (۱/ ۱۰۲ و ۱۰۶ و ۱۰۸ تا ۱۱۰) ④ الانتفاء (ص: ۱۲۳)

⑤ جواهر المضیة و فوائد البهیة. ⑥ موفق (۱/ ۵) و اللّمحات (۱/ ۱۰۹) ⑦ خطیب.

⑧ خطیب (۱۳/ ۳۳۰) و موفق (۱/ ۵) و عام کتب مناقب. ⑨ المجروحین لابن حبان (۱/ ۲۹۱)

حتی کہ اس نے یہ مرفوع حدیث بھی بیان کر ڈالی کہ:
”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صحابی فارسی الاصل تھے۔“^①

پھر اس کی طرف روایت مذکورہ کا انتساب بھی مشکوک ہے اور اس سے مشکوک طور پر روایت مذکورہ کا ناقل مزاحم بن ذواد کو ظاہر کیا گیا ہے، جس کو امام ابو حاتم نے ”یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ“ نیز نسائی نے ”لابأس بہ“ کہا ہے۔^② جس کا مطلب یہ کہ بلا متابع موصوف کی روایت مقبول نہیں، مگر درحقیقت مزاحم کی طرف روایت مذکورہ کا انتساب صحیح نہیں، کیونکہ مزاحم تک پہنچنے والی اس روایت کی سند میں ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید بن عقده رافضی کذاب ہے۔^③ دراصل قول مذکور کا اختراع کرنے والا یہی رافضی کذاب ہے، جس نے امام صاحب کے سال ولادت کے اجماعی قول کے خلاف کسی مصلحت سے قول مذکور کو ایجاد کیا، حافظ خطیب نے قول مذکور پر یہ تبصرہ کیا کہ:

لا أعلم لصاحب هذا القول متابعاً.^④ یعنی اس قول کا کوئی متابع میرے علم میں نہیں ہے۔
حافظ خطیب کے اس قول پر کوثری یا کوثری کے کسی مقلد نے یہ حاشیہ آرائی کی ہے:

222 ”وإليه يرجح من القدماء من دون أحاديث النعمان عن الصحابة كأبي معشر الطبري الشافعي وغيره.“

یعنی قول مذکور کی طرف وہ قدماء مائل ہیں جنہوں نے صحابہ سے امام صاحب کی احادیث نقل کی ہیں، مثلاً ابو معشر طبری یعنی عبدالکریم بن عبدالصمد بن محمد مقرئ مکی (متوفی ۴۷۸ھ) وغیرہ۔
حالانکہ پانچویں صدی کے ابو معشر طبری نے یہ بھی لکھا ہے:

”هذا ما روى الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن يحيى بن زيد بن ثابت الأنصاري. الخ“^⑤

یعنی ہماری کتب میں سات صحابہ حضرت انس (متوفی ۹۱ھ یا ۹۲ھ) وعبداللہ بن حارث بن جزء (متوفی ۸۶ھ) و جابر بن عبداللہ (متوفی ۷۷ھ یا ۷۸ھ) وعبداللہ بن انیس (متوفی ۵۴ھ) وعبداللہ بن ابی اونی وعائشہ بنت عمر سے امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت بن زوطی بن یحییٰ بن زید بن ثابت انصاری کی روایت کردہ احادیث مذکور ہیں۔

ابو معشر طبری کے اس بیان کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب نے ۵۴ھ میں فوت ہونے والے صحابی حضرت عبداللہ بن انیس سے بھی سماع حدیث کیا، جس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب ۵۴ھ سے بھی پہلے پیدا ہوئے، لہذا کوثری اور مقلدین کوثری کو ۶۱ھ نہیں بلکہ ۵۴ھ سے پہلے امام صاحب کا سال ولادت قرار دینا چاہیے، اسی طرح امام صاحب کو خالص عربی النسل انصاری قرار دینا چاہیے، کیونکہ قول ابو معشر طبری کا مقتضی یہی ہے، مگر کوثری اور مقلدین کوثری نے نہ جانے کیوں اپنے اس اصول سے انحراف کیا ہے، حتیٰ کہ مصنف انوار نے ۶۱ھ کو بھی امام صاحب کا سال ولادت نہیں بتلایا بلکہ یہ کہا:

① تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۲۱۴) ② میزان الاعتدال. ③ اللمحات (۱/۸۶)

④ خطیب (۱۳/۳۳۰) ⑤ الرد علی الخطیب للملک المعظم (ص: ۹۲)

”امام صاحب ۷۷۰ھ میں پیدا ہوئے، سنہ ولادت میں اختلاف ہے، علامہ کوثری نے ۷۷۰ھ کو قرآن و دلائل سے ترجیح دی ہے۔“^۱

مصنف انوار کے بیان مذکور سے معلوم ہوا کہ کوثری نے اپنے اصول سے انحراف کرتے ہوئے امام صاحب کا سال ولادت ۵۵۲ھ کے پہلے یا ۶۱ھ بتلانے کے بجائے ۷۷۰ھ بتلایا ہے، چنانچہ مناقب ابی حنیفہ میں ذہبی نے جہاں یہ کہا کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے وہاں کوثری نے یہ تعلق لکھی:

223

”هذا اختيار منه لأحدث الروايات المختلفة أخذاً بالأحوط كما جرى عليه الأكترون لكن هذا إذا لم يترجح سواه بدليل، ففي رواية ابن ذواد: كان ميلاده سنة ۵۶۱، وفي أنساب السمعاني في الخزاز سنة ۵۷۰، ومثله في كتاب الجرح و التعديل لابن حبان وفي روضة القضاة للسمناني المعاصر للخطيب ويؤيد الأخير عد الحافظ محمد بن مخلد العطار رواية حماد بن أبي حنيفة عن مالك من رواية الأكابر عن الأصاغر، واهتمام أبي حنيفة بمن يخلف النخعي بعد أن برع في علم الكلام... إلى أن قال: كل ذلك ما يصح لولا تقدم ميلاده على ۸۰.“^۲

یعنی امام ذہبی رحمہ اللہ نے ۸۰ھ کو امام صاحب کا سال ولادت احتیاطاً قرار دیا ہے، جیسا کہ روایات مختلفہ میں سب سے آخری تاریخ کو اختیار کرنا اکثر علماء کی عادت ہے، مگر یہ طریقہ اس وقت ٹھیک ہوا کرتا ہے کہ دلیل سے کوئی ایک بات قابل ترجیح نہ ہو، ابن ذواد کی روایت میں سال ولادت ۶۱ھ اور انساب سمعانی کے مادہ خزاز میں ۷۷۰ھ اور اسی طرح کتاب الجرح لابن حبان و روضة القضاة للسمنانی میں بھی ہے اور آخری بات یعنی ۷۷۰ھ میں ولادت ہونے کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ حافظ محمد بن مخلد عطار نے امام صاحب کے لڑکے حماد کی امام مالک سے روایت کو اصاغر سے اکابر کی روایت میں شمار کیا ہے، نیز جانشین نخعی یعنی حماد کے ساتھ امام صاحب کا اہتمام علم کلام میں مہارت کے بعد بھی اسی کی تائید کرتا ہے، یہ ساری باتیں اسی وقت صحیح ہو سکتی ہیں کہ امام صاحب ۸۰ھ سے پہلے پیدا ہوئے ہوں۔

مذکورہ بالا بات کوثری نے تانیب (ص: ۱۹ تا ۲۱) میں بھی کہی ہے، اپنے اس لمبے چوڑے بیان میں کوثری نے امام صاحب کی ولادت کے سلسلے میں چار باتوں ۶۱ھ و ۶۳ھ و ۷۷۰ھ و ۸۰ھ کا ذکر کر کے دعویٰ کیا ہے کہ ۸۰ھ سے پہلے ولادت امام والے قول کی تائید دو باتوں سے ہوتی ہے، ایک یہ کہ عطار نے امام مالک سے حماد بن ابی حنیفہ کی روایت کو ”روایۃ الأکابر عن الأصاغر“ میں شمار کیا ہے، دوسری یہ کہ جانشین نخعی حماد کے ساتھ امام صاحب نے علم کلام میں ماہر ہونے کے بعد اہتمام کیا، یعنی کوثری نے ۷۷۰ھ والے قول کی تائید میں صرف دو باتوں کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔

224

اسی طرح مصوف نے ۶۱ھ والے قول کی تائید میں یہ کہہ رکھا ہے کہ قدام نے صحابہ سے امام صاحب کی روایت کردہ

① مقدمہ انوار (۱/۵۰) ② تعلیق الکوثری علی مناقب ابی حنیفہ للذہبی (ص: ۷)

احادیث کو مستقل کتابوں میں قلم بند کر رکھا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ قداماً ۶۱ھ کو امام صاحب کا سال ولادت قرار دینے کا میلان رکھتے تھے۔^۱ اس سے معلوم ہوا کہ کوثری کی نظر میں ۶۱ھ و ۶۳ھ و ۷۰ھ تینوں کی تائید میں دلائل و قرائن موجود ہیں مگر ۷۰ھ کو موصوف نے ارجح کہا۔

اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اولاً اس مسئلہ میں اہل علم کے مابین اختلاف کا وجود نہیں، بلکہ اہل علم سے صرف ایک قول ۸۰ھ والا منقول ہے، اس کے خلاف دوسری باتوں کے قائلین کذاب اور زمرہ اہل علم سے خارج ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ علمی معاملات میں اہل علم کے اختلافی اقوال کا اعتبار ہوتا ہے کذاہین کی بات کا نہیں جو زمرہ اہل علم سے خارج ہوں، جن کا کام ہی یہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی تدبیر سے اصل حقیقت کو مسخ کر کے مسلمانوں میں نزاع و اختلاف پیدا کر کے فساد کھڑا کریں یا اپنا کوئی اور مقصد حاصل کریں، ۶۱ھ والے قول کا مکذوب ہونا ظاہر ہو چکا ہے۔ ۶۳ھ والی بات کو آٹھویں صدی کے صاحب جواہر المضیہ نے نقل کیا ہے، اس سے پہلے اس کا کوئی قائل نہیں، جس قول کا ناقل آٹھویں صدی کا آدمی ہو اور اس سے پہلے اس قول کے خلاف اہل علم کے صریحی اقوال ہوں تو اس بات کو دلیل بنا کر اس معاملہ کو اختلافی قرار دینا کون سی دیانت داری ہے؟ ۷۰ھ والا قول دعویٰ کوثری کے مطابق انساب سمعانی وضعفاء لابن حبان وروضۃ القضاۃ للسمانی میں مذکور ہے، جو چوتھی و پانچویں صدی کے لوگ تھے، اس سے قطع نظر کہ تینوں کتابوں میں اس قول کے قائل کا ذکر نہیں نہ اس کی سند مذکور ہے، حقیقت یہ ہے کہ سمعانی وابن حبان کی کتاب کے بعض نسخوں میں یہ لفظ محض تصحیف کی بنیاد پر مرقوم ہو گیا ہے ورنہ دونوں حضرات نے یہ بات نہیں کہی۔ روضۃ القضاۃ کا مصنف کذاب ہے۔ (کما مر)

اور بعض کذاہین ہی نے انساب سمعانی وابن حبان کی کتابوں میں ۸۰ھ کے قول کو عمداً تصحیف کر کے ۷۰ھ بنا دیا ہے، یا کسی غیر کذاب سے سہواً لفظ ۷۰ھ مرقوم ہو گیا ہے، دریں صورت ان باتوں کی بنیاد پر مسئلہ زیر بحث کو اختلافی مسئلہ قرار ہی نہیں دیا جاسکتا۔

کوثری نے ۶۱ھ اور ۶۳ھ کی تائید میں جو بات ذکر کی ہے اس کے مطابق امام صاحب کا سال ولادت ۵۳ھ سے بھی 225 بہت پہلے قرار دینا ضروری ہو جاتا ہے اور صرف اسی بات سے دعویٰ کوثری ساقط ہو جاتا ہے اور ۷۰ھ کی تائید میں موصوف کی ذکر کردہ جن دو باتوں کو مصنف انوار نے ”دلائل و قرائن“ کے لفظ سے تعبیر کر رکھا ہے، وہ دلائل و قرائن نہیں کوثری کی ایجاد کردہ باتیں ہیں، جب کوثری معترف ہیں کہ اختلافی مسئلہ میں دلیل ترجیح کی موجودگی میں کسی قول کو ترجیح حاصل ہوگی تو جو مسئلہ درحقیقت اختلافی ہے ہی نہیں بلکہ چوتھی صدی میں ایجاد کیے جانے والے بعض اکاذیب کی بنیاد پر اختلافی بنا لیا گیا ہو اس میں ترجیح کے لیے کسی دلیل کی تلاش ہی لغو دلائلی بات ہے، پھر ثابت شدہ حقیقت کے خلاف کسی دروغ کو دلیل قرار دے لیتا اس سے بھی زیادہ لغو ہے۔

۷۰ھ والے قول کی تائید میں کوثری نے جن دو باتوں کا ذکر کیا ہے، ان میں سے جانشین نخعی یعنی حماد کے ساتھ امام صاحب کے اہتمام کے دعویٰ کوثری کا مکذوب ہونا گزشتہ صفحات میں تذکرہ نخعی و حماد میں واضح کیا جا چکا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وفات نخعی کے کچھ زمانہ بعد جانشین نخعی کو امام صاحب نے چالیس ہزار درہم کے عوض مرجی المذہب

۱ تائیب (ص: ۱۹) و حاشیہ تاریخ خطیب.

اور مرثیہ مرثیہ مذہب بنا لیا تھا، وفات نخعی کے بعد جاشین نخعی کو بعوض چالیس ہزار درہم امام صاحب کے مرثیہ بنا لینے والی کہانی سے اشارہ بھی یہ پتہ نہیں لگتا کہ امام صاحب ۷۰ھ یا ۶۳ھ یا ۶۱ھ میں پیدا ہوئے، بلکہ ۸۰ھ میں پیدا ہونے والے امام صاحب وفات نخعی کے وقت پندرہ سال کی عمر کے ہو چکے تھے اور ظاہر ہے کہ وفات نخعی کے بعد ایک عرصہ تک حماد کو مرثیہ نہیں بنایا جاسکا تھا نہ وہ مرثیہ بنے تھے، جس روایت کے مطابق امام صاحب چالیس ہزار درہم کے بدلے جاشین نخعی کو مرثیہ بنانے گئے تھے، اس میں اگرچہ صراحت نہیں ہے کہ وہ کون سا زمانہ اور سن و سال تھا، مگر مناقب ابی حنیفہ میں مذکور روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب نے ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں حماد سے رابطہ قائم کیا تھا، پھر کوثری و حامیان کوثری یہ کیوں نہیں کہتے کہ امام صاحب نے ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں ہجر بائیس سال حماد سے رابطہ قائم کیا تھا، ظاہر ہے کہ اس عمر میں آدمی چالیس ہزار درہم کے عوض مذہب تبدیل کرانے کی کوشش کے لائق ہو جاتا ہے۔

امام مالک سے امام صاحب کے صاحبزادے حماد کی روایت ”روایت اکابر عن اصغر“ میں عطار کے شمار کرنے کو ۸۰ھ

226 سے پہلے امام صاحب کی ولادت پر دلیل یا قرینہ سمجھنا اور دوسروں کو بھی سمجھانا خود فریبی اور دوسروں کو فریب دہی ہے، اس کی تفصیل تذکرہ حماد میں آئے گی، اس جگہ صرف یہ عرض ہے کہ عطار مذکور نے امام مالک (مولود ۹۰ھ یا ۹۱ھ) سے روایت کرنے والے اکابر میں اشہب بن عبدالعزیز (مولود ۱۳۰ھ) و عبداللہ بن وہب (مولود ۱۲۵ھ) و حماد بن زید (مولود ۹۸ھ) و سفیان ثوری (مولود ۹۷ھ) وغیرہ کو بھی شمار کر رکھا ہے، کوثری کے اصول سے لازم آیا کہ یہ سارے حضرات امام مالک سے بہت پہلے پیدا ہوئے تھے، اگر ۹۷ھ و ۹۸ھ و ۱۲۵ھ و ۱۳۰ھ میں پیدا ہونے والے لوگوں کی امام مالک سے روایت کو روایت اکابر عن اصغر میں شمار کی جاسکتی ہے، تو کیا یہ ممکن نہیں کہ ۸۰ھ میں پیدا ہونے والے امام صاحب کے لڑکے حماد ۹۷ھ یا ۹۸ھ میں پیدا ہوئے ہوں، جبکہ امام صاحب کی عمر سترہ اٹھارہ سال ہو اور انھوں نے امام مالک سے روایت کی ہو، جس کے باوجود عطار نے امام مالک سے ان کی روایت کو روایت اکابر عن اصغر قرار دے لیا، پھر یہ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ ۸۰ھ سے پہلے امام صاحب کی ولادت ماننے بغیر امام مالک سے حماد کی روایت کو روایت اکابر عن اصغر کہا ہی نہیں جاسکتا؟

علاوہ ازیں امام مالک سے حماد بن ابی حنیفہ کی روایت مکذوب محض ہے، حماد تک پہنچنے والی اس روایت کی سند میں عمران بن

عبدالرحیم باہلی الاصبہانی ابوسعید (متوفی ۲۸۱ھ) کذاب و ضاع اور رافضی اور راوی عجائبات ہے۔^①

مزید برآں یہ کہ روایت مذکورہ میں امام مالک سے حماد کی تصریح سماع بھی نہیں ہے، بلکہ یہ روایت معتمد ہے اور حماد مذکور ثقہ بھی نہیں۔ (کما سیاتی) دریں صورت ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اپنی مستدل روایات کی مخالفت کرتے ہوئے مصنف انوار جو اس بات کے مدعی ہیں کہ امام صاحب ۷۰ھ میں پیدا ہوئے اور اس کے لیے قابل ترجیح دلائل و قرائن موجود ہیں، جن کا ذکر کوثری نے کیا ہے اور یہ مسئلہ اختلافی ہے وہ کس حد تک صحیح ہے؟

حاصل یہ کہ ۸۰ھ میں امام صاحب کا پیدا ہونا ثابت شدہ ہے اور یہ اہل علم کے مابین اختلافی مسئلہ بھی نہیں ہے۔

① لسان المیزان (۴/۴۷) و میزان الاعتدال و التنکیل (۱/۱۸۵، ۱۸۶)

امام صاحب کا کوفہ میں توطن:

اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ ۸۰ھ میں امام صاحب خراسان کے شہر نساء میں پیدا ہوئے اور عنقوان شباب تک وہیں پرورش پاتے رہے، پھر وہاں سے ان کے والد صاحب انھیں لے کر دوسری جگہ منتقل ہوئے، یہ معلوم نہیں کہ نساء سے والد امام صاحب امام صاحب کو لے کر کہاں کہاں گئے؟ مگر امام صاحب کے عنقوان شباب تک پہنچنے کی عمر اگر سترہ اٹھارہ سال فرض کی جائے تو لازم آئے گا کہ ۹۷ھ یا ۹۸ھ میں امام صاحب اپنے مولد و مرزوم نساء کو چھوڑ کر اپنے باپ کے ساتھ روانہ ہوئے، نساء سے روانہ ہونے کے بعد اگر فرض کیا جائے کہ والد امام صاحب امام صاحب کو لے کر مختلف مقامات ترمذ و کابل وغیرہ کا چکر لگاتے ہوئے ۱۰۳ھ کے لگ بھگ اپنے ملک عراق کی راجدھانی (دارالحکومت) کوفہ میں بس گئے تو بیجانہ ہوگا۔ یہ مستبعد نہیں کہ عمال حکومت سے پریشان ہو کر اپنا وطن چھوڑنے پر مجبور ہو جانے والے والد امام صاحب امام صاحب حکومت مخالف تحریک کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہوں۔ ۸۰ھ سے لے کر بعد کے طویل زمانہ تک حکومت کے خلاف عبدالرحمن بن قیس بن محمد بن اشعث کی پھیلائی ہوئی بغاوت کا سلسلہ نظر آتا ہے۔¹

ہم دیکھتے ہیں کہ ابن الاشعث کی بغاوت میں شریک ہونے والے اکثر عراقی تھے، جن کے خلاف سخت کارروائی ہو رہی تھی، حتیٰ کہ ۹۳ھ یا ۹۵ھ میں گورنر عراق نے حکم دے دیا تھا کہ عراقی لوگ مدینہ منورہ اور دوسرے شہروں میں رہنے نہ پائیں۔²

ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں عراقیوں کو خراسان میں رہ کر زیادہ عافیت حاصل ہو سکتی تھی، پھر ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ میں یزید بن مہلب حکومت کا باغی ہو کر عراق کے ایتھے خاصے حصے پر قابض ہو گیا اور برسر منبر اعلان کرنے لگا کہ اموی حکومت سے جنگ غیر مسلم ترکوں کے خلاف جہاد سے افضل ہے۔³ یزید بن مہلب کے اس طریق عمل کی خبر جب خراسان میں ان عراقی باشندوں کو ملی ہوگی جو اموی حکومت کے مخالف اور اس کے مظالم کے شکار رہ چکے تھے تو انھیں یقیناً مسرت و خوشی ہوئی ہوگی اور اموی حکومت کے ختم ہونے کی امید لے کر ان میں سے کتنے لوگ اپنے وطن عراق کی طرف لوٹنے لگے ہوں گے، یہ مستبعد نہیں کہ اسی موقع پر والد امام صاحب بھی اپنے وطن عراق کی طرف روانہ ہوئے ہوں اور کوفہ میں اقامت پذیر ہو گئے ہوں، متعدد روایات سے ثابت ہے کہ امام صاحب اموی اور عباسی حکومت کا تختہ الٹنے کے لیے کوشاں تھے اور اس کوشش کو کار ثواب قرار دیتے تھے۔

خراسان میں امام صاحب کے مشاغل:

کتب مناقب ابی حنیفہ کی بہت ساری روایات سے مستخرج ہوتا ہے کہ امام صاحب ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ تک علم کلام سے اشتغال رکھتے اور مذہب متکلمین کے پیرو تھے، پھر وہ علم کلام و مذہب کلام سے متنفر ہو کر ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں تحصیل علم فقہ و حدیث کی طرف متوجہ ہوئے۔ مذکورہ بالا تفصیل کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب اپنی ولادت ۸۰ھ سے لے کر ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ تک اپنے آبائی ملک عراق سے باہر خراسان و فارس و افغانستان میں دن گزارتے رہے، دریں صورت کتب مناقب ابی حنیفہ میں مندرج ان روایات سے مستخرج ہونے والی مذکورہ بالا بات کو اگر صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ امام صاحب اپنی ابتدائی بائیس سالہ خراسانی زندگی میں باشعور ہونے کے وقت سے لے کر ۱۰۲ھ یا ۱۰۱ھ تک خراسانی متکلمین کے طور و طریق پر علم کلام

1 عام کتب تاریخ و اقیات: ۸۰ تا ۱۰۲ھ۔ 2 تاریخ طبری (۸/۹۲، ۹۳ وغیرہ)

3 تاریخ طبری (۸/۱۴۹، ۱۵۰) و عام کتب تاریخ.

و مذہب کلام سے اہتعال رکھتے تھے، علمائے کلام سے انھوں نے علم کلام کی تعلیم پائی اور اس میں پختگی حاصل کر کے مذہب کلام کی حمایت میں موصوف مناظرے کرتے رہے حتیٰ کہ بعض روایات کے مطابق اس معاملہ میں بہت زیادہ شہرت یافتہ ہو گئے، مصنف انوار کی ممدوح کتاب عقود الجمان میں ہے:

”عن قبصة كان أبو حنيفة في أول أمره يجادل أهل الأهواء حتى صار رأساً في ذلك، منظوراً إليه، ثم ترك الجدل، ورجع إلى الفقه والسنة، وصار إماماً.“^①

یعنی قبصہ بن عقبہ بن محمد (متوفی ۲۱۳ھ یا ۲۱۵ھ) نے کہا کہ امام صاحب ابتدائی زندگی میں اہل ہوا سے مناظرہ کیا کرتے تھے، حتیٰ کہ اس فن میں سردار ہو گئے اور لوگوں کے منظور نظر بھی، پھر انھوں نے یہ مشغلہ ترک کر کے فقہ و سنت کی طرف رجوع کیا اور اس میں امام بنے۔

یہ عرض کیا چکا ہے کہ امام صاحب کے خراسانی المولد ہونے کی مناسبت سے بعض کذابین نے یہ حدیث نبوی گھڑی 229 کہ امام ابوحنیفہ ایک بدر یعنی چودھویں رات کے چاند کی طرح ہیں، جو خراسان میں ظہور پذیر ہوں گے۔ امام صاحب کی ولادت سے لے کر ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ تک جس طرح خراسان اموی حکومت کے مخالفین کا گڑھ اور مرکز تھا اسی طرح اہل کلام اور مذہب اہل کلام کا بھی مرکز تھا، بلکہ اس کے بعد بھی وہاں متکلمین کی ایک جماعت سرگرم عمل رہی۔ مصنف انوار اور کوثری امام بخاری کی نقل کردہ مندرجہ ذیل روایت پر چین بچیں ہیں کہ:

”سمعت إسماعيل بن عرعره يقول: قال أبو حنيفة: جاءت امرأة جهنم إلينا، فأدبت نساءنا.“^②
یعنی امام اسماعیل بن عرعرہ نے کہا کہ امام صاحب نے فرمایا کہ جہنم کی بیوی نے ہمارے یہاں آ کر ہماری عورتوں کو تعلیم و تربیت دی۔

کوثری اور مصنف انوار نے کہا کہ امام صاحب سے قول مذکور کے ناقل اسماعیل بن عرعرہ کا لقاء و سماع امام صاحب سے نہیں اور اسماعیل بن عرعرہ بذات خود مجہول الصفتہ ہیں، اس کے جواب میں صاحب التتکلیل نے کہا کہ والد اسماعیل عرعرہ بن برند بصری ۱۱۰ھ میں پیدا اور ۱۹۳ھ میں فوت ہوئے تھے، الاکمال لابن ماکولا میں ان کے ایک صاحب زادے کا نام اسماعیل بتلایا گیا ہے۔ ۱۱۰ھ میں پیدا ہونے والے عرعرہ کے لڑکے یعنی اسماعیل کا امام صاحب کا معاصر ہونا اور ان سے سماع کرنا کیونکر مستجد ہے؟ جبکہ موصوف اسماعیل ثقہ و صدوق بھی ہیں، کیونکہ امام بخاری صدوق راوی ہی سے روایت کرتے ہیں۔^③

ظاہر ہے کہ صرف اتنی بات ہی روایت مذکورہ سے متعلق مصنف انوار و کوثری کے کلام کی تکذیب کے لیے کافی ہے اور اس سے اس روایت کا معتبر ہونا ظاہر ہو جاتا ہے، والد اسماعیل عرعرہ بن البرند بن النعمان بن علی ابو عمرو کزمان بصری (مولود ۱۱۰ھ و متوفی ۱۹۳ھ) کو تقریباً ۱۹۳ھ میں مطلقاً صدوق کہا گیا ہے۔^④

① عقود الجمان (ص: ۱۶۱ بحوالہ حارثی)

② تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۱۵۸) و مقدمہ أنوار الباری (۲/۲۲) و تانیب (ص: ۴۸)

③ التتکلیل (۱/۲۰۸، ۲۰۹) ④ نیز ملاحظہ ہو: تہذیب التہذیب (۷/۱۷۵، ۱۷۶)

ان کی اولاد میں بکثرت محدثین ہوئے ہیں، الحاصل روایت مذکورہ صحیح و معتبر ہے اور اس کی تائید و متابعت میں محمد بن یعلیٰ زبور سے مروی ہے:

”سمعت أبا حنيفة يقول: قدمت علينا امرأة جهنم بن صفوان فأدبت نساءنا.“¹
یعنی میں نے امام صاحب کو فرماتے سنا کہ ہمارے یہاں جہنم بن صفوان کی بیوی نے آ کر ہماری عورتوں کو تعلیم و تربیت دی۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ اسماعیل بن عزرہ کی متابعت محمد بن یعلیٰ زبور ابو یعلیٰ سلمیٰ (متوفی ۲۰۵ھ) نے کی ہے، موصوف زبور بذات خود بھی چینی تھے، ان کی متعدد اہل علم نے تخریج کی ہے، مگر امام حافظ محمد بن العلاء بن کریب ابو کریب ہمدانی نے موصوف کی توثیق کی ہے اور بقول حافظ ابن حجر امام ابن حبان نے موصوف محمد بن یعلیٰ کو ثقہ رواۃ میں شمار کرتے ہوئے فرمایا:

”ولا يجوز الاحتجاج به فيما خالف فيه الثقات.“²

یعنی جس روایت کو موصوف نے ثقہ رواۃ کے خلاف بیان کیا ہو، اس سے استدلال جائز نہیں۔

امام ابن حبان کے قول مذکور کا مفہوم و مفاد یہ ہے کہ زبور کی بیان کردہ جو روایت ثقہ رواۃ کے موافق ہو وہ حجت و معتبر ہے، امام ابن حبان نے موصوف زبور کا ذکر کتاب الجرح و عین میں بھی کیا ہے، جس میں مذکورہ بالا قول پر اتنا اضافہ ہے: ”ولا فيما انفرد، وإن لم يخالف الأثبات.“³

یعنی جس روایت میں موصوف منفرد ہوں، خواہ وہ ثقہ رواۃ کے خلاف نہ بھی ہو، معتبر نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ متابع کی حیثیت سے زبور کی روایت مقبول ہے، اس بات کو امام عجمی نے اس طرح کہا ہے کہ ”کسبت عنه، وترك الناس حديثه“ میں نے موصوف کی حدیث لکھی ہے اگرچہ لوگوں نے انہیں متروک الحدیث کہا ہے۔ امام عجمی کے نزدیک گویا موصوف کی روایت لکھنے کے لائق ہے جو متابع کے طور پر مقبول ہوتی ہے، بشرطیکہ اس کے خلاف ثقہ رواۃ کے بیانات نہ ہوں۔ ہمارے نزدیک ابن حبان و عجمی کی بات قول فیصل کا حکم رکھتی ہے، یعنی موصوف کی توثیق کا یہ مطلب لیا جائے کہ متابع کی حیثیت سے موصوف مقبول ہیں جبکہ ان کے خلاف ثقہ کی روایت نہ ہو، اور تخریج کا یہ مطلب لیا جائے کہ ثقہ کے خلاف

231 ہونے کی صورت میں ان کی روایت ساقط ہے۔ کوئی شک نہیں کہ موصوف زبور کی روایت مذکورہ جس کو انہوں نے امام صاحب کی زبان سے سن کر بیان کیا ہے، کسی ثقہ راوی کے بیان کے خلاف نہیں بلکہ اسماعیل بن عزرہ کے موافق ہے، لہذا معتبر و مقبول ہے۔

ایک دوسرے کی متابعت کرنے والی مذکورہ بالا دونوں روایات میں اگرچہ اس کی صراحت نہیں ہے کہ کہاں پر امام صاحب کے گھرانے کی عورتوں کو زوجہ جہم نے تعلیم و تربیت دی تھی، مگر آنے والی تفصیل کی روشنی میں اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ امام صاحب کے گھرانے کی خواتین کی تعلیم و تربیت بذریعہ زوجہ جہم خراسان میں ہوئی تھی، جبکہ خاندان امام صاحب خراسان میں متوطن تھا۔ ظاہر ہے کہ زوجہ جہم کے ذریعے جس زمانہ میں امام صاحب کے گھرانے کی خواتین کی تربیت

② تہذیب التہذیب (۹/۵۳۴)

① خطیب (۱۳/۳۷۵)

③ کتاب المجروحین (۲/۲۶۴)

ہوئی اس زمانے میں امام صاحب کی عمر بیس بائیس سال سے تجاوز نہیں ہوگی، دریں صورت یہ مستبعد نہیں کہ امام صاحب کے گھرانے کی خواتین کو تعلیم و تربیت دینے والی زوجہ جہم امام صاحب کے بچپن میں خود امام صاحب کی بھی اتالیق رہ چکی ہو، اور یہ فطری بات ہے کہ آدمی کو اپنے اور اپنے گھرانے کے اتالیق و استاذ سے عقیدت و محبت ہوتی ہے۔ امام علی بن احمد ابارہ اللہ سے مروی ہے:

”حدثنا منصور بن أبي مزاحم التركي حدثني أبو الأحنس الكناني (وهو بكير الكناني) قال: رأيت أبا حنيفة أو حدثني الثقة أنه رأى أبا حنيفة أخذ بزمام بعير مولاة للجهم، قدمت خراسان، يقود جملها بظهر الكوفة يمشي.“¹

یعنی امام منصور بن ابی مزاحم نے بیان کیا کہ ابو الأحنس کبیر کنانی نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہ کو دیکھا کہ وہ خراسان میں آئی ہوئی جہم کی ”مولاء“ کے اونٹ کی گئیل تھامے ہوئے کوفہ کو جانے والے راستے میں چل رہے تھے۔

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ روایت مذکورہ بالا کو امام علی بن احمد ابارہ نے امام منصور بن ابی مزاحم سے نقل کر رکھا ہے، امام ابارہ نے امام صاحب کے حالات پر کتاب لکھی ہے اور روایت مذکورہ اسی کتاب سے منقول ہے۔ امام ابارہ نے روایت مذکورہ کو امام منصور سے باریں لفظ نقل کیا ہے:

232

”حدثني أبو الأحنس الكناني رأيت أبا حنيفة أو حدثني الثقة أنه رأى أبا حنيفة. الخ“
یعنی منصور نے ”حدثني أبو الأحنس الكناني رأيت أبا حنيفة“ کا لفظ کہا۔ یا ”حدثني الثقة أنه رأى أبا حنيفة“ الخ کا لفظ استعمال کیا ہے۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ منصور نے روایت مذکورہ کو دونوں ہی الفاظ میں بیان کیا ہے، کبھی ”حدثني أبو الأحنس الكناني“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ منصور موصوف نے ابو الأحنس کبیر کنانی کو ثقہ قرار دیا ہے، اس جلیل القدر امام کی توثیق کے بالمقابل ابو الأحنس کے بارے میں کسی کا کوئی بھی قول نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کنانی موصوف ثقہ ہیں اور اس روایت کے مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف کنانی خراسان میں رہا کرتے تھے، موصوف کنانی سے روایت مذکورہ کے راوی امام منصور بذات خود بھی خراسانی الاصل اور ترکی النسل تھے۔ ۱۵۴ھ کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور ۲۳۵ھ میں فوت ہوئے، ثقہ و صدوق تھے، موصوف منصور کے بیان کے مطابق کبیر کنانی نے اپنا چشم دید یہ واقعہ بیان کیا کہ خراسان میں جہم کی ایک ”مولاء“ آئی ہوئی تھی، جس کے اونٹ کی گئیل تھام کر امام صاحب چلتے تھے۔

خطیب کی عبارت میں لفظ خراسان سے پہلے ”من“ نہیں ہے کہ اس کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ مولاء جہم خراسان سے چل کر کوفہ آئی تھی۔ ”من“ کا لفظ معلوم نہیں کیوں کوثری و معلی نے لفظ خراسان سے پہلے بڑھا دیا ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مولاء جہم خراسان سے کوفہ آئی، حالانکہ اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ مولاء جہم کسی جگہ سے خراسان آئی ہوئی تھی تو وہاں امام صاحب اس کے اونٹ کی گئیل تھام کر چلتے تھے، اس روایت میں تصریح ہے کہ ”يقود جملها بظهر الكوفة“ جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ خراسان سے کوفہ کی طرف جانے والے راستے پر امام صاحب مولاء جہم کے اونٹ کی

① خطیب (۱۳/۳۷۵) و التثکبیل (۱/۵۰۹) و تانیب الخطیب (ص: ۵۰)

نکیل تمام کر چل رہے تھے۔ خراسان سے کوفہ کی طرف جانے والے راستے پر چلنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مولا آجہم کے ساتھ امام صاحب کے اس سلوک کا مشاہدہ کوفہ میں کبیر کنانی نے کیا ہو بلکہ سیاق عبارت سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ خراسان سے کوفہ کی طرف جانے والے راستے پر امام صاحب مولا آجہم کی سواری لے کر چل رہے تھے۔

یہ مولا آجہم ہمارے خیال سے جہم کی وہی زوجہ ہے جس کو امام صاحب نے اپنے خاندان کی خواتین کی اتالیق بتلایا ہے اور 233 اپنے گھر کی عورتوں کی اتالیق عورت ہی کے ساتھ امام صاحب اس طرح کی تعظیم و توقیر کرتے ہوں گے، مولا آجہم ہونا زوجہ جہم ہونے کے معنی نہیں، لوگ اپنے موالی خاندان کی عورتوں سے عام طور سے شادیاں کرتے رہتے ہیں، بلکہ اپنی آزاد کردہ باندی سے بھی شادی کر لیا کرتے ہیں، خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کو آزاد کر کے شادی کی تھی۔ زیر بحث روایت سے پہلے والی دو روایتوں میں کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ زوجہ جہم نے ہمارے یہاں آ کر ہماری عورتوں کو تعلیم و تربیت دی، یعنی خراسان میں آ کر اس عورت نے خواتین کو تعلیم دی تھی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ موصوفہ کہیں دوسری جگہ سے خراسان آئی تھی اور یہ معلوم ہے کہ جہم کا تعلیمی و تبلیغی مرکز اگرچہ خراسان تھا مگر وہ بذات خود کوئی الاصل تھا۔ اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

ابومعاذ خالد بن سلیمان بخئی بجلی نے کہا:

”قرأت علی جہم القرآن، وكان علی معبر الترمذ، وكان رجلاً كوفي الأصل، فصيح اللسان، لم يكن له علم، ولا مجالسة أهل العلم، كان يتكلم مع المتكلمين. الخ“¹

یعنی میں نے جہم سے قرآن مجید کی تعلیم حاصل کی، یہ شخص ”معبر ترمذ“ (خراسان) میں رہا کرتا تھا اور اصلاً کوفی تھا، فصیح اللسان تھا مگر علم اور علماء کی صحبت سے بے بہرہ تھا، متکلمین کے ساتھ مناظرے کیا کرتا تھا الخ۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ جہم کا اصل وطن کوفہ تھا اور وہ کوفہ کا اصل باشندہ تھا، اس لیے ظاہر ہے کہ خاندان امام صاحب کی عورتوں کی تعلیم و تربیت دینے والی زوجہ جہم بھی کوفہ ہی کی باشندہ ہوگی، نیز یہ کہ جہم کا تعلیمی مرکز اگرچہ خراسان تھا مگر وہ بذات خود اموی حکومت کے خلاف جس تحریک بغاوت میں شامل تھا اس کا ہیڈ کوارٹر عراق میں تھا، خصوصاً اس تحریک کا علمبردار و قائد اور جہم کا روحانی پیشوا اور مربی و استاذ جعد بن درہم عراق ہی رہا کرتا تھا اور اس تحریک سے وابستہ بڑے بڑے اراکین عراق ہی میں رہا کرتے تھے، مثلاً مغیرہ بن سعید بجلی و بیان بن سمعان و جابر جعفی وغیرہ۔ بنا بریں جہم کا عراق سے گہرا 234 رابطہ تھا اور وہاں اس کے آنے جانے اور قیام کا سلسلہ جاری تھا۔ بدیں صورت یہ بالکل قرین قیاس جلت ہے کہ جہم کی یہ مولا آجہم جو اس کی زوجہ بھی تھی، عراق کی اصل باشندہ اور عراقی جعد بن درہم و مغیرہ بن سعید و بیان بن سمعان و جابر جعفی وغیرہم کی تربیت یافتہ بھی ہو، اور جہم کی بیوی ہونے کے ساتھ عراق ہی میں رہا کرتی ہو اور جہم و جعد بن درہم کے مابین رابطہ کا کام بھی دیتی ہو، اس سلسلے میں وہ کوفہ سے خراسان اور خراسان سے کوفہ کا بار بار چکر لگایا کرتی ہو، حسب ضرورت اس نے کوفہ سے آ کر خراسان میں کچھ دنوں رہ کر خاندان امام صاحب کی عورتوں کو تعلیم و تربیت بھی دی۔

بعض روایات کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب مذہب جہم سے بیزار و متنفر تھے، ہمارے نزدیک ان مختلف روایتوں میں صورت

① الأسماء والصفات للبيهقي (ص: ۲۰۳)

تطبیق یہ ہے کہ ایک زمانہ تک ابتداء میں امام صاحب اس مذہب سے وابستہ رہے، پھر اس سے بیزار ہو گئے۔ اس چیز کو اصحاب مناقب نے اپنی مختلف روایات کے ذریعہ اس بات سے تعبیر کیا ہے کہ امام صاحب اپنی ابتدائی زندگی میں علم کلام و جدل اور مذہب کلام سے وابستگی رکھتے تھے، مگر بعد میں موصوف علم کلام و مذہب کلام سے متنفر ہو کر فقہ و حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ امام نعیم بن حماد مروزی خراسانی سے منقول ہے:

”سمعت نوح بن ابي مریم ابا عصمة يقول: كنا عند ابي حنيفة اول ما ظهر، اذ جاءته امرأة من ترمذ، كانت تجالس جهما، فدخلت الكوفة، فأظنني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس، تدعو إلى رأيها، فقبل لها: إن ههنا رجلاً قد نظر في المعقول، يقال له أبو حنيفة، فأتته، فقالت: أنت الذي تعلم الناس المسائل، وقد تركت دينك؟ أين إلهك الذي تعبد؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام، لا يجيبها، ثم خرج إليها، وقد وضع كتابين: الله تعالى في السماء دون الأرض، فقال له رجل: رأيت قول الله عز وجل: وهو معكم، قال: هو كما تكتب إلى الرجل: أني معك، وأنت غائب عنه.“

235

یعنی میں نے نوح بن ابی مریم کو کہتے سنا کہ کوفہ میں امام صاحب کے ظہور پذیر ہونے کے ابتدائی زمانے میں ہم لوگ ان کے پاس رہا کرتے تھے کہ اسی زمانے میں ان کے یہاں ترمذ (خراسان) سے ایک عورت آئی، جو جہم کی صحبت یافتہ تھی، جس وقت جہم کی صحبت یافتہ یہ عورت کوفہ آئی، اس وقت ہمارے اندازے کے مطابق کم سے کم دس ہزار آدمی اس کے پاس موجود تھے، اور وہ لوگوں کو اپنے چھی مذہب و خیالات کی دعوت دیتی تھی۔ اس عورت سے کہا گیا کہ یہاں کوفہ میں علوم عقلیہ رکھنے والے ابو حنیفہ نام کے ایک آدمی موجود ہیں، وہ عورت یہ سن کر امام صاحب کے پاس آئی اور اس نے ان سے کہا کہ آپ یہاں لوگوں کو مسائل کی تعلیم دے رہے ہیں اور اپنا دین آپ نے ترک کر دیا ہے۔ آپ جس معبود کی پرستش کرتے ہیں وہ کہاں رہا کرتا ہے؟ امام صاحب اس کا جواب دینے سے ایک ہفتہ تک خاموش رہے۔ پھر ایک ہفتہ کے بعد جب وہ نکلے تو دو تحریریں لکھے ہوئے تھے، جن میں انھوں نے تحریر کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے، جس پر ایک آدمی نے کوئی اعتراض کیا تو امام صاحب نے اس کا معقول جواب دیا۔

مذکورہ بالا واقعہ کے چشم دید راوی نوح بن ابی مریم کو مصنف انوار نے امام صاحب کی چہل رکنی مجلس تدوین کے اراکین میں شمار کر رکھا ہے، موصوف نوح اگرچہ ساقط الاعتبار ہیں مگر گزشتہ روایات سے اس کی معنوی تائید ہوتی ہے۔ نوح کے بیان میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ شروع شروع میں جب امام صاحب کا ظہور کوفہ میں ہوا تو واقعہ مذکورہ پیش آیا، یہ صاف طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ خراسان چھوڑ کر جب امام صاحب کوفہ میں رہنے لگے تو کوفہ میں موصوف کے ظہور پذیر ہونے کے بالکل ابتدائی زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا ہے۔ اس روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ امام صاحب کس زمانہ میں کوفہ

236

میں ظہور پذیر ہوئے تھے مگر ہم نے ایک تھمینی اندازہ بتلایا ہے کہ لگ بھگ ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں امام صاحب خراسان سے منتقل ہو کر کوفہ میں نزول پذیر ہوئے تھے، مگر کوفہ میں نزول پذیر ہونے کے کتنے زمانہ بعد موصوف ظہور پذیر یعنی لوگوں میں مشہور و متعارف ہوئے، یہ متعین طور پر نہیں بتلایا جاسکتا، البتہ یہ طے شدہ بات ہے کہ خراسان سے کوفہ آتے ہی فوراً کوفہ میں امام صاحب شہرت پذیر نہیں ہو گئے ہوں گے بلکہ شہرت پذیری کی منزل تک پہنچنے میں موصوف کو ضرور کچھ وقت لگا ہوگا، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ کوفہ پہنچنے کے بعد بھی کچھ دنوں تک جہم سے موصوف امام صاحب کی نفرت و مخالفت ظاہر نہ ہو سکی ہو۔ پھر موصوف امام صاحب کو کوفہ پہنچ کر اہل کوفہ سے رابطہ و تعارف حاصل کرنے میں بھی کچھ وقت لگا ہوگا، ادھر امام صاحب کے بدلے ہوئے ان خیالات کی خبر خراسان پہنچے بغیر نہ رہی ہوگی، بنا بریں جہم کی صحبت یافتہ اس عورت کو کوفہ بھیجا گیا، کیونکہ یہ تھا امام صاحب کا معاملہ نہیں تھا بلکہ بہت سارے لوگوں کے ہاتھ سے نکل جانے کا خطرہ تھا، اس موقع پر جہم کی صحبت یافتہ عورت کے کوفہ آنے پر اس کے ساتھ کم از کم دس ہزار آدمیوں کی بھیڑ رکھنے کا مقصد اس تحریک کی عددی و جماعتی طاقت کا اظہار و مظاہرہ تھا جس سے جہم اور اس کی صحبت یافتہ یہ عورت وابستہ تھی، طے شدہ پروگرام کے مطابق مذکورہ عورت نے امام صاحب سے ملاقات ہوتے ہی جو یہ کہا تھا:

”أنت الذي تعلم الناس المسائل وقد تركت دينك؟ أين إلهك الذي تعبدہ؟“

یعنی آپ لوگوں کے لیے معلم مسائل بنے ہوئے ہیں اور اپنے دین کو ترک کر بیٹھے ہیں، یہ بتلائیے کہ جس معبود کی آپ پرستش کرتے ہیں، وہ کہاں ہے؟

تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ بقول زوجہ جہم امام صاحب پہلے جس مذہب یعنی مذہب جہم سے وابستہ تھے اسے چھوڑ کر دوسرے مذہب کے پیرو ہو گئے تھے، کتب مناقب کی متعدد روایات کا مفاد یہ ہے کہ ابتداء میں ایک زمانہ تک امام صاحب علم کلام اور مذہب متکلمین سے وابستہ تھے، پھر ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ کے لگ بھگ علم کلام و مذہب اہل کلام سے متنفر ہو کر درسگاہ حاد میں فقہ پڑھنے لگے، ہم ان روایات کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔ نیز بتلا آئے ہیں کہ بعض روایات کا مفاد یہ ہے کہ درسگاہ حاد میں ایک زمانہ تک سنجیدگی کے ساتھ پڑھتے رہنے کے بعد پھر امام صاحب متدقیق سے کام لینے لگے تھے۔ مذکورہ بالا روایت سے صاف ظاہر ہے کہ زوجہ جہم نے امام صاحب کو جہم کے خاص بنیادی عقیدے کے موضوع پر دعوت مناظرہ دی تھی، 237 اس عورت کی بات سے پتہ چلتا ہے کہ اسے امام صاحب کے بدلے ہوئے موقف پر اعتراض تھا کہ اپنے پہلے مذہب کو ترک کر کے آپ کے خلاف لوگوں کو دوسرے مسائل کی تعلیم کیوں دینے لگے ہیں؟ امام صاحب کو سابقہ رویہ کی طرف واپس لانے کے لیے اس عورت نے ان سے مناظرہ کرنا چاہا مگر اس عورت سے تقریری مناظرہ سے گریز کرتے ہوئے صرف تحریری جواب پر امام صاحب نے اکتفا کرنا اس لیے بہتر سمجھا کہ موصوف امام صاحب کی خاندانی اتالیق رہ چکی تھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جہم کے استاذ جعد کے حامیوں اور سرکاری فوج کے درمیان ۱۰۲ھ میں بصرہ کے پاس مقام ”عقر“ میں بہت بڑے پیمانے پر خون ریز جنگ ہوئی، جس میں حسب سابق مخالفین حکومت کو زبردست شکست ہوئی اور بہت بڑی تعداد میں یہ لوگ قتل کیے گئے۔ اس جنگ میں جہم کا استاذ و مربی جعد بن درہم بھی حکومت کے خلاف شریک تھا، یہ شخص اس تحریک کے علمبرداروں اور پیشواؤں میں سے تھا، جیسا کہ دستور تھا۔ اس جنگ کے بعد اس تحریک سے وابستہ رہنے والوں کے خلاف سرکاری کارروائی

بڑے پیمانے پر ہوئی تھی کہ اس تحریک میں شریک ہونے والے متعدد افراد کو امان دینے کے باوجود بھی قتل کر دیا گیا اور مسلمہ بن عبدالملک یعنی خلیفہ وقت کے بھائی نے قسم کھا رکھی تھی کہ اس جنگ میں باغیوں کی قیادت کرنے والے آل مہلب کی اولاد کو غلام کی حیثیت سے فروخت کر دیا جائے گا، چنانچہ ان کے ساتھ ہوا بھی یہی۔^①

آخر اس تحریک بغاوت کے بہت بڑے سرغنہ جعد بن درہم کو عراقی گورنر خالد بن عبداللہ القسری نے ۱۲۰ھ سے پہلے پہلے لگ بھگ ۱۱۸ھ یا ۱۱۹ھ میں بمقام واسط عبدالاضیٰ کے دن ذبح کر ڈالا، بقول قتیبہ بن سعید ابورجاء بغلانی ہم اسی جعد کا شاگرد بھی تھا۔^② اسی زمانے میں جعد بن درہم کے استاذ بیان بن سمعان اور اس کے ہم مسلک مغیرہ بن سعید وغیرہ کا قتل بھی ہوا۔^③ امام ابن جریر نے مغیرہ بن سعید اور بیان بن سمعان کا واقعہ قتل ۱۱۹ھ میں بتلایا ہے۔^④

238

امام ابو جعفر صادق کا ارشاد ہے کہ مغیرہ اور بیان بن سمعان کذاب ہیں، جنہوں نے اہل بیت نبوی پر بہت ساری افتراء پردازیاں کیں۔^⑤

یہ ثابت شدہ تاریخی واقعہ ہے کہ جعد بن درہم اور اس کے استاذ بیان بن سمعان اور مغیرہ بن سعید اور ان کے جتھے کو گورنر عراق خالد بن عبداللہ القسری نے عراق پر اپنی گورنری کے زمانے میں قتل کیا تھا اور یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ خالد قسری ۱۲۰ھ میں عراق کی گورنری سے معزول کر کے قید خانہ میں ڈال دیا گیا اور بالآخر اسے قتل کر دیا گیا۔ (کما تقدم) جس تحریک و نظریہ سے جہم اور اصحاب جہم و اساتذہ جہم وابستہ تھے اس کی زمام کار دراصل حکومت کے ایک باغی حارث بن شریح کے ہاتھ تھی، جس نے اپنے سیاسی مقاصد کے لیے خراسان کے غیر مسلموں سے بھی ساز و باز کر رکھی تھی، جہم دراصل اسی حارث کا پروردہ نعمت اور نمک خوار تھا۔ یہ دونوں ۱۲۸ھ میں حکومت کے خلاف لڑتے ہوئے قتل ہوئے تھے۔^⑥

تنبیہ:

گزشتہ تفصیل میں یہ بات آچکی ہے کہ امام صاحب خراسانی شہر نساء میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک وہیں پرورش پاتے رہے پھر دوسرے مقامات کی طرف منتقل ہوئے اور نہ جانے کب کوفہ آئے۔ ولادت امام صاحب کے بعد سے لے کر نساء چھوڑنے تک کی مدت میں وہاں کسی صحابی کے جانے کا کوئی ثبوت نہیں، نہ اس کا ثبوت ہے کہ امام صاحب کسی ایسی جگہ گئے جہاں کسی صحابی کو انہوں نے دیکھا اور اس سے ملاقات کی۔ اس کے باوجود مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ مدعی ہیں کہ متعدد صحابہ سے امام صاحب کا لقاء و سماع ہوا ہے اور متعدد صحابہ کو انہوں نے دیکھا ہے، اس لیے امام صاحب تابعی ہیں۔^⑦ ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ مصنف انوار کا یہ دعویٰ غیر صحیح ہے، کسی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا ثابت نہیں ہے۔^⑧

239

- ① البدایة والنہایة (۹/ ۲۲۰ تا ۲۲۲) و تاریخ ابن جریر طبری (۸/ ۱۵۱ تا ۱۶۰) و عام کتب تاریخ.
- ② الأسماء والصفات للبیہقی (ص: ۱۹۰) و خلق أفعال العباد للبخاری و تاریخ کبیر للبخاری والرّد علی الجهمیة للحافظ عثمان بن سعید الدارمی (ص: ۴ و ۹۷ و ۱۰۰) و البدایة والنہایة (۹/ ۳۵۰، ۳۵۱ مباحث ۱۲۴ھ وغیرہ)
- ③ البدایة والنہایة (۹/ ۳۵۰) و عام کتب تراجم و تاریخ.
- ④ طبری (۹/ ۲۴۰) و البدایة والنہایة (۹/ ۳۲۲)
- ⑤ لسان المیزان (۶/ ۷۵ تا ۷۸ ترجمہ مغیرہ بن سعید وغیرہ)
- ⑥ تاریخ طبری (۹/ ۶۶، ۶۷) و البدایة والنہایة (۱۰/ ۲۶، ۲۷ واقعات ۱۲۸ھ)
- ⑦ مقدمہ انوار (۱/ ۵۰ تا ۵۳)
- ⑧ للمحاضر (۱/ ۴۳، ۴۴)

ملاحظہ:

امام صاحب کے مشہور معاصر اور حریف قاضی محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ انصاری (متوفی ۱۳۸ھ یا ۱۳۹ھ) امام صاحب کی ولادت سے کئی سال پہلے ۷۳ھ میں پیدا ہوئے تھے۔^۱

یہ معلوم ہے کہ موصوف قاضی محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی شہر کوفہ ہی میں پرورش و پرداخت ہوئی اور کوفہ ہی میں موصوف نے تعلیم و تربیت پائی، ان کے والد عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ (یسار یا داود یا بلال) بن بلال بن بلیل بن اجمہ بن الجلاح بن الحریش بن نجیہ بن کلفہ بن عوف بن عمرو بن عوف ابو عیسیٰ اوی انصاری (متوفی ۸۲ھ یا ۸۳ھ) مشہور و معروف جلیل القدر عظیم المرتبت تابعی ہیں۔ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ وفات عمر فاروق رضی اللہ عنہما سے اگرچہ سال پہلے پیدا ہوئے تھے مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے موصوف کا سماع ثابت نہیں۔ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے کہا کہ میں نے ایک سو میں انصاری صحابہ کو پایا جو فتویٰ دینے سے احتراز کرتے تھے۔^۲

اور عبدالملک بن عمیر نے کہا کہ حلقہ عبدالرحمن میں میں نے کئی صحابہ کو بیٹھے ہوئے پایا جو ان کی احادیث سنتے تھے۔^۳ موصوف حجاج بن یوسف کے زمانے میں کوفہ کے قاضی رہ چکے تھے، ان کی تعظیم و تکریم بھی بہت زیادہ ہوا کرتی تھی۔^۴ اس کے باوجود موصوف عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کے صاحبزادے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ انصاری کسی صحابی کو دیکھ نہیں سکے، حافظ ابن حجر عسقلانی نے موصوف محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کو امام ابو حنیفہ سے بھی ایک درجہ کم طبقہ سابعہ کا راوی قرار دیا ہے۔^۵

یہ بالکل واضح اور ظاہر بات ہے کہ امام ابو حنیفہ سے کئی سال پہلے کوفہ کی سر زمین میں عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ جیسے جلیل القدر صاحب علم و فضل و محدث کے گھر پیدا ہونے والے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کے لیے کسی صحابی کا دیکھنا یا ان سے

ملاقات کر کے سماع حدیث کرنا کسی صحابی سے امام صاحب کے دیکھنے اور سماع حدیث کرنے کی بہ نسبت زیادہ امکانات رکھتا **240** ہے، کیونکہ امام صاحب بہر حال ابن ابی لیلیٰ کی ولادت کے کئی سال بعد ایسے والدین کے یہاں پیدا ہوئے جو ولادت امام صاحب کے وقت مسلمان نہیں تھے اور والدین امام صاحب کا کوئی ذکر کتب رجال اور تراجم رواۃ میں نہیں ہے۔

اس بات کو پیش نظر رکھنے والے لوگ امام صاحب کے لیے صحابہ کے لقاء و سماع کے امکانات پر احناف کے پیش کردہ طویل و عریض مباحث کی حقیقت بڑی آسانی سے سمجھ سکتے ہیں۔ والد محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کے انتقال کے وقت محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی عمر اگرچہ نو سال بلکہ بعض اقوال کے مطابق بارہ سال اور بعض کے مطابق اس سے بھی زیادہ تھی، پھر بھی ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ میں اپنے والد کے حالات میں سے اس کے سوا کچھ نہیں جان اور سمجھ سکا کہ ان کی دو بیویاں تھیں اور دو گھڑے تھے، جن میں باری باری ہر بیوی کے یہاں نبیذ تیار ہوتی تھی۔^۶

امام صاحب کے مشہور و معروف معاصر عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج رومی اموی مکی (متوفی ۱۵۰ھ) بتصریح حافظ

۱ وفيات الأعيان لابن خلكان ترجمة ابن أبي ليلى (۱۸۱/۴) والأعلام للزركلي.

۲ طبقات ابن سعد (۷۵، ۷۴/۶) ۳ تهذيب التهذيب (۲۶۱/۶)

۴ أخبار القضاة لوكيع (۲/۴۰۶، ۴۰۷) و تذكرة الحفاظ (۱/۵۸، ۵۹)

۵ تقريب التهذيب. ۶ وفيات الأعيان (۱۷۹/۴)

ذہبی ۸۰ھ سے پہلے مرکز اسلام مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے۔ حافظ ذہبی نے کہا:

”ولد سنة نيف وسبعين، و أدرك صغار الصحابة، لكن لم يحفظ عنهم.“¹

یعنی موصوف عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج ۷۰ھ کے اوپر کسی زمانہ میں پیدا ہوئے، انھوں نے صغار صحابہ کا زمانہ پایا مگر صحابہ کی کوئی بات حفظ نہیں کر سکے۔

امام ابن سعد ناقل ہیں:

”مات ابن جریج في أول عشر ذي الحجة سنة ۱۵۰ھ وهو ابن ست و سبعين سنة.“²

یعنی ابن جریج ۱۵۰ھ کے عشرہ اول میں فوت ہوئے جبکہ ان کی عمر چھ بہتر سال تھی۔

اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ابن جریج امام صاحب سے کئی سال پہلے ۷۴ھ میں اس سال پیدا ہوئے جس سال قاضی

محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ پیدا ہوئے تھے، حافظ ابن حجر نے تہذیب الحدیب (۶/۴۰۵) میں ابن سعد کے مذکورہ بالا قول کو نقل کیا ہے مگر ”وہو ابن ست و سبعين“ سے ”ست“ کا لفظ حذف کر کے صرف ”سبعين“ کا لفظ برقرار رکھا ہے جس کا

مطلب بظاہر یہ ہو گیا ہے کہ ابن جریج ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ہجرت سال ۱۵۰ھ میں فوت ہوئے، لیکن اصل بات یہ ہے کہ اہل

241 عرب جس طرح دہائی سے اوپر کی کسر والے عدد کو بعض اوقات حذف کر دیتے ہیں، اسی طرح وہ دہائی سے نیچے کی کسر والے عدد کو ظاہر کیے بغیر عام طور سے دہائی میں شامل کر لیتے ہیں، مثلاً اسی اور ستر کے درمیان والے عدد کو کبھی حذف کسر کے ساتھ ستر کے لفظ

سے تعبیر کر دیتے ہیں اور کبھی جبر کسر کے ساتھ اسی کے لفظ سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ اسی قاعدہ عامہ کے مطابق حافظ ابن حجر نے ۷۶ کے عدد سے کسر والے چھ عدد کو حذف کر دیا ہے اور جبر کسر کے قاعدے کے مطابق بعض لوگوں نے ابن جریج کا سال ولادت ۸۰ھ

بتلایا ہے، ورنہ ان اقوال میں درحقیقت کوئی معنوی اختلاف نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ ابن جریج کا سال ولادت ۷۴ھ ہے۔ اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ابن جریج امام صاحب سے چھ سال پہلے پیدا ہوئے تھے، مسلمانوں کے مرکزی شہر اور زیارت گاہ مکہ مکرمہ میں

امام صاحب سے کئی سال پہلے پیدا ہونے والے ابن جریج کا کسی صحابی کو دیکھنا ثابت نہیں، بنا بریں حافظ ابن حجر نے موصوف کو طبقہ سادسہ میں ذکر کیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ ابن جریج کے لیے صحابہ کو دیکھنے کے امکانات امام صاحب کے بالمقابل کہیں زیادہ تھے۔

ایسے افراد بہت زیادہ ہیں جو امام صاحب سے ایک زمانہ پہلے پیدا ہوئے اور امام صاحب کے بالمقابل صحابہ کی رویت و

سماعت کے امکانات کہیں زیادہ رکھتے تھے، اس کے باوجود وہ کسی صحابی کو دیکھ سکے نہ ان سے سن سکے، مگر اختصار کے پیش نظر ہم صرف انھیں دو مثالوں پر اکتفاء کر رہے ہیں۔

صحابی کا مقام و مرتبہ اسلام میں بہت زیادہ ہے، اسی طرح صحابی کے بعد تابعی کا مرتبہ ہے۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ

سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”والذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه.“³

¹ تذكرة الحفاظ (۱/۱۶۹) ² طبقات ابن سعد (۵/۳۶۲)

³ صحيحين، الإصابة في تمييز الصحابة (۱۲/۱)

یعنی اللہ کی قسم اگر کوئی غیر صحابی کو ہر احد کے برابر سونا صدقہ کر ڈالے مگر وہ صحابی کے مہیا نصف مد (تقریباً ڈیڑھ کلو) کے برابر بھی نہیں پہنچ سکتا۔

اس پر پوری امت کا اجماع ہے کہ صحابہ کرام ثقہ و عادل ہیں، ان کی ذات گرامی کسی فرد کی توثیق و تعدیل کی محتاج نہیں کیونکہ اللہ اور رسول نے انھیں ثقہ و عادل قرار دیا ہے۔^① معاویہ بن حیدہ قشیری صحابی نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ صحابہ سب سے زیادہ بہتر و مکرم ہیں۔^②

241 ”صحابی“ مسلمانوں کے یہاں بولا جانے والا ایک مشہور و معروف لفظ ہے، جس کا معنی و مفہوم متعین کرنے میں اگرچہ علمائے اسلام کے مابین بہت اختلاف ہے، مگر اختلاف احوال کے باوجود اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جس شخص پر لفظ صحابی کا اطلاق صحیح ہے اس کا مقام و مرتبہ بہت بڑا ہے، صحابی کے معنی و مفہوم متعین کرنے میں تحقیقی بحث پیش کرنے والے علمائے کرام کے تحریر کردہ مباحث پر نظر کرنے سے مستفاد ہوتا ہے کہ از روئے دلیل صحیح بات یہ ہے کہ لفظ صحابی کا اطلاق اس خوش نصیب شخص پر ہوتا ہے جو بحالت ایمان خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ ﷺ کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے (روایت) کا شرف حاصل کر چکا ہو اور بحالت ایمان فوت بھی ہوا ہو، خواہ روایت نبوی (نبی ﷺ کو دیکھنے) اور اپنی وفات کے درمیان مرتد بھی ہو گیا ہو، مگر جو شخص ناپینا ہو یا کسی بھی وجہ سے روایت نبوی سے قاصر ہو لیکن اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی ملاقات سے مشرف ہوا ہے صحابی کہا جاتا ہے۔

عام طور سے روایت اور لقاء (دیکھنے اور ملاقات) میں بہت بڑا فرق سمجھا جاتا ہے اور اہل لغت نے دونوں الفاظ کے معنی و مفہوم میں تفریق بھی کی ہے، کیونکہ ایک شخص ایک آدمی سے ملاقات کیے بغیر دور سے یا قریب سے ایک نظر دیکھ سکتا ہے، مگر ملاقات کرنے سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ دور یا قریب سے ملاقات کے بغیر دیکھنے سے نہیں حاصل ہو سکتی، لیکن اس کے باوجود تعریف صحابی و تابعی کے معاملے میں عام اہل علم کے نزدیک اپنی وضع کردہ اصطلاح کے مطابق روایت کا اطلاق لقاء (ملاقات) پر اور لقاء کا اطلاق روایت پر ہو سکتا ہے۔ ہم ایک جگہ کہہ آئے ہیں کہ:

”بقول امام ابن المدینی کسی صحابی سے امام ابراہیم نخعی کو شرف لقاء حاصل نہیں ہو سکا، اگرچہ موصوف کا بعض صحابہ کو دیکھنا ثابت ہے اور یہ معلوم ہے کہ دیکھنے میں اور ملاقات میں فرق عظیم ہے۔“^③

اپنے اس بیان میں ہم نے امام ابن المدینی کے الفاظ کی پیروی میں عرف عام اور لغت کے اعتبار سے دیکھنے اور ملاقات میں فرق کی بات کہی ہے، ورنہ اصطلاحی طور پر تعریف صحابی و تابعی میں ہم بھی دونوں کو مترادف لفظ ہی مانتے ہیں۔



امام صاحب کے تابعی ہونے کی بحث

تعریف تابعی:

تابعی ایک اصطلاحی لفظ ہے جو خاتم المرسلین ﷺ کی زبان مبارک سے بھی صادر ہوا ہے، چنانچہ آپ نے اولیں قرنی کی بابت فرمایا کہ ”وہ خیر التابعین ہیں۔“¹ تابعی کی تعریف اور اس کے معنی و مطلب کی تعیین میں اہل علم کے مابین اختلاف ہے اور اس سلسلے میں اہل علم کے تحقیق و تفصیلی مباحث سے بطور خلاصہ یہ مستفاد ہوتا ہے کہ تابعی کی صحیح ترین تعریف یہ ہے کہ جس غیر صحابی آدمی نے حالت ایمان میں کسی صحابی یا کئی صحابہ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو اور حالت ایمان میں مرا بھی ہو وہ تابعی ہے۔²

اس تعریف کے مطابق تابعی ہونے کے لیے صحابی سے سماع حدیث و مجالست و مصاحبت و ملاقات مشروط و ضروری نہیں قرار پاتی، جیسا کہ بعض اہل علم نے کہا ہے، البتہ دیکھنے میں اگر کوئی چیز مانع ہو مثلاً عدم بینائی تو آدمی کے تابعی ہونے کے لیے صحابی کی ملاقات شرط ہے، تابعی ہونے کے لیے صرف روایت (دیکھنے) کا کافی ہونا اس فرمان نبوی سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں کچھ لوگ غزوہ کرنے کے لیے بھیجے جائیں گے تو کہا جائے گا کہ تم میں کوئی ایسا آدمی ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے؟ (فیکم من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟) کہا جائے گا کہ ہاں، اس پر اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے مسلمانوں کو فتح نصیب کرے گا۔ پھر ایک زمانے میں دوسرا غزوہ ہوگا تو کہا جائے گا کہ تم میں کوئی ایسا آدمی ہے جس نے کسی صحابی کو دیکھا ہے؟ تو کہا جائے گا کہ ہاں۔ چنانچہ اس کی برکت سے اللہ تعالیٰ فتح دے گا۔ پھر ایک زمانے میں تیسرا غزوہ ہوگا تو کہا جائے گا کہ تم میں کوئی ایسا آدمی ہے جس نے کسی تابعی کو دیکھا ہے؟ تو کہا جائے گا کہ ہاں، چنانچہ اس کی برکت سے فتح ہوگی۔³

اس حدیث نبوی میں صحابی کے لیے ”من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کا لفظ وارد ہوا ہے، یعنی جس نے نبی ﷺ کو دیکھ لیا وہ صحابی ہے، اسی طرح صحابہ کے بعد والے طبقہ یعنی تابعین کے لیے بھی ”من رأى من صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کا لفظ وارد ہوا ہے، جس کا مقتضی یہ ہے کہ جس غیر صحابی نے صحابی کو دیکھ لیا اس پر تابعی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ صحیح مسلم میں ”رأى“ کا لفظ ہے اور صحیح بخاری میں ”صاحب“ کا لفظ ہے اور بعض روایات میں ”صحب“ کا لفظ بھی ہے۔⁴

¹ صحیح مسلم و عام کتب حدیث.

² عام کتب مصطلح حدیث.

³ صحیح مسلم مع شرح نووی عن أبي سعيد خدری باب فضل الصحابة (۲/۳۰۸) و بمعناه رواه البخاری فی باب فضائل أصحاب النبي ﷺ مع فتح الباری (۲/۷)

⁴ صحیح البخاری مع حاشیہ مولانا أحمد علی سہارنپوری (بارہ: ۱۱، ۲/۴۰۶)

اور یہ معلوم ہے کہ ایک ہی محل میں وارد شدہ احادیث صحیحہ کے الفاظ مختلف معنی حدیث کی تفسیر و توضیح اور تعیین کرتے ہیں اور جب ایک حدیث میں ایک لفظ ”رأى“ آیا ہے اور دوسرا لفظ ”صاحب“ اور تیسرا ”صحاب“ تو معلوم ہوا کہ نبی ﷺ نے ان تینوں الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا ہے، لہذا روایت (دیکھنے) کا اطلاق مصاحبت و صحبت پر شرعاً و اصطلاحاً صحیح ہے، خواہ لفظ تینوں الفاظ کے معنی میں فرق ہو، اس لیے یہ حدیث نبوی اس امر پر دلیل قاطع ہے کہ کسی شخص پر تعریف صحابی صادق آنے کے لیے یہ کافی ہے کہ اس نے بحالت ایمان نبی ﷺ کو دیکھا ہو اور ایمان پر مرا ہو، ملاقات و مصاحبت و مجالست کے بغیر محض روایت نبوی سے صحابی کی اہمیت درج ذیل حدیث نبوی سے بھی ثابت ہوتی ہے:

”عن أبي هريرة مرفوعاً: أن ناساً من أمتي يأتون بعدي، يود أحدهم لو اشتري رؤيتي بأهله وماله.“^①

یعنی میرے بعد میری امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو تمنا کریں گے کہ اپنے عیال و مال کے بدلے مجھے ایک نظر دیکھ لیتے۔

موسیٰ سیلانی سے بسند جمید مروی ہے:

245

”أنتيت أنس بن مالك؟ فقلت: أنت آخر من بقي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال قد بقي قوم من الأعراب، قدرأوه، فأما من أصحابه فأنا آخر من بقي.“^②

یعنی میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آپ آخری صحابی باقی رہ گئے ہیں؟ موصوف حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کچھ دیہاتی لوگ رہ گئے ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے مگر آپ ﷺ کے اصحاب یعنی مخصوص معنی والے اصحاب باقی نہیں رہ گئے ہیں۔^③

اس روایت کے مطابق حضرت انس رضی اللہ عنہ نے محض دیکھنے پر صحابی ہونے کا حکم لگایا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ کا یہ قول حدیث نبوی کے مطابق ہے جس کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں۔ روایت مذکورہ کو امام مسلم نے امام ابو زرعہ کی موجودگی میں پڑھا تھا، جس پر ابو زرعہ نے کوئی تکیہ نہیں کی۔^④

اس سے معلوم ہوا کہ صحابی ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ آدمی کو بحالت ایمان روایت نبوی حاصل ہو اور بحالت ایمان اس کو موت بھی آئی ہو۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں فرمایا:

”من صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.“^⑤

یعنی جو مسلمان صحبت نبوی یا روایت نبوی سے بہرہ ور ہو وہ صحابی ہے۔^⑥

اور یہی بات امام الحدیث امام احمد بن حنبل نے بھی کہی ہے۔^⑦ ان حضرات کے نزدیک گویا روایت و مصاحبت اور

① المستدرک (۴/ ۸۶ بسند صحیح) ② فتح المغیث للعراقی (۴/ ۳۱ بحوالہ ابن سعد وغیرہ)

③ نیز ملاحظہ ہو: مقدمہ ابن الصلاح (ص: ۲۶۴) و مقدمہ اصحابہ، ④ مقدمہ ابن الصلاح.

⑤ صحیح البخاری مع فتح الباری، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (۷/ ۲)

⑥ نیز ملاحظہ ہو: الکفایة فی علم الروایة للخطیب (ص: ۵۱) و فتح المغیث للعراقی وغیرہ.

⑦ الکفایة فی علم الروایة (ص: ۵۱) و عام کتب مصطلح حدیث.

ملاقات اس معاملہ میں ایک ہی معنی رکھتی ہے اور جب خاتم المرسلین ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے خود ہی تعریف صحابی و تابعی میں روایت و مصاحبت دونوں کا لفظ مترادف معنی کے طور پر استعمال کیا ہے تو اس بحث کی کوئی ضرورت نہیں رہتی کہ صحبت و مصاحبت کا اطلاق لغوی طور پر فلاں ہے، اس لیے صحابی ہونے کے لیے اس لغوی معنی کا پایا جانا ضروری ہے۔

حالت ایمان میں دیکھنے اور اس پر خاتمہ کی شرط بھی احادیث نبویہ ہی سے مستفاد ہوتی ہے، مثلاً مذکورہ بالا حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں کہ: ”فیکم من رأی“ یعنی تم مومنین و مسلمین میں سے کیا کوئی ایسا ہے جس کو روایت نبوی یا 246 روایت صحابی کا شرف حاصل ہے؟ نیز حضرت ابوسعید، عبداللہ بن بسر، عقبہ بن عامر جہنی اور انس بن مالک وغیرہم سے یہ مرفوع حدیث بھی مروی ہے:

”طوبی لمن رآنی وآمن بی، وطوبی لمن رآنی من رآنی... الخ“¹

یعنی جو مجھ پر ایمان لایا اور مجھے دیکھا اس کے لیے خوش نصیبی و بھلائی ہے اور اس کے لیے بھی جو میرے دیکھنے والے کو دیکھے۔²

فیض القدر اور مجمع الزوائد میں پیش کردہ تفصیل کے مطابق اس روایت کی بعض سندیں صحیح و معتبر ہیں۔ بنا بریں ہمارا بھی یہی فیصلہ ہے کہ تابعی ہونے کے لیے غیر صحابی کا کسی صحابی کو حالت ایمان میں دیکھنا اور اسی پر مرنا کافی ہے اور ملاقات و مجالست و مصاحبت و سماع و روایت حدیث شرط نہیں ہے، البتہ جو کسی مانع کے سبب دیکھنے سے قاصر ہو، مثلاً ناپیدا ہو، اس کے تابعی ہونے کے لیے لقاء صحابی شرط ہے، خواہ اسے مصاحبت و مجالست و سماع نہ حاصل ہو، مگر بہت سے اہل علم نے تابعی ہونے کے لیے لقاء کی شرط لگائی ہے، صرف روایت (دیکھنے) کو کافی نہیں قرار دیا۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا:

”قال الخطیب البغدادی: التابعی من صحب الصحابی، وفي كلام الحاكم³ ما يقتضي إطلاق التابعی علی من لقی الصحابی، وروی عنه وإن لم یصحبه، قلت: لم یکتفوا بمجرد رؤیتہ الصحابی، كما اکتفوا في إطلاق اسم الصحابی علی من رآه علیه السلام، والفرق عظمة و شرف رؤیتہ علیه السلام.“⁴

یعنی خطیب بغدادی نے کہا کہ تابعی وہ ہے جسے صحابی کی مصاحبت حاصل ہو اور کلام امام حاکم کا مقتضی ہے کہ تابعی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس نے صحابی سے ملاقات و روایت کی ہو، اگرچہ مصاحبت نہ کی ہو۔ میں (حافظ ابن کثیر) کہتا ہوں کہ اہل علم نے تابعی ہونے کے لیے صرف روایت (دیکھنے) کو کافی نہیں سمجھا البتہ صحابی ہونے کے لیے روایت نبوی کو کافی سمجھا ہے، کیونکہ نبی و غیر نبی کے دیکھنے میں عظمت و شرف کا فرق ہے۔

1 مجمع الزوائد (۱/ ۲۰) و جامع صغیر مع فیض القدر، جلد ۴؛ لفظ طوبی.

2 نیز ملاحظہ ہو: عقود الجمال فی مناقب الإمام النعمان (ص: ۱۸۰ و ۱۸۱)

3 حافظ ابن کثیر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام حاکم تابعی ہونے کے لیے غیر صحابی کا صحابی سے لقاء اور روایت بھی ضروری قرار دیتے ہیں مگر سیوطی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حاکم کے نزدیک دیکھنا کافی ہے۔

4 الباعث الحنیث شرح اختصار علوم الحدیث (ص: ۱۹۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کے مطابق عام اہل علم کا مسلک تعریف تابعی میں یہ ہے کہ روایت صحابی کافی نہیں بلکہ ملاقات کا پایا جانا بھی شرط ہے، مگر سیوطی نے کہا:

”واختلف في حد التابعي، قال الخطيب: هو من صحب صحابياً، ولا يكتفي فيه بمجرد اللقاء بخلاف الصحابي مع النبي صلى الله عليه وسلم، لشرف منزلة النبي صلى الله عليه وسلم... الخ“¹

”تابعی کی تعریف میں اہل علم کا اختلاف ہے، خطیب نے کہا کہ تابعی وہ ہے جسے کسی صحابی کی مصاحبت حاصل ہو صرف ملاقات صحابی کافی نہیں، برخلاف تعریف صحابی کے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ دوسروں کی بہ نسبت اشرف ہے، لہذا لقاء نبوی و لقاء صحابی میں فرق ہے، مگر اکثر اہل علم لقاء صحابی کو تابعی ہونے کے لیے کافی قرار دیتے ہیں اور لقاء سے مراد صرف روایت (دیکھنا) بھی ہے، امام خاکم بھی انہیں اکثر اہل علم کے ساتھ ہیں۔“

اس سے معلوم ہوا کہ اہل علم کے مابین صحابی و تابعی کی تعریفوں میں اختلاف ہے، کچھ لوگ روایت (دیکھنے) کو دونوں کے لیے کافی سمجھتے ہیں، یعنی کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں دیکھ لیا اور اسی پر مراد، وہ صحابی ہے، اور جس غیر صحابی نے کسی صحابی کو حالت ایمان میں دیکھ لیا اور اسی پر مراد، وہ تابعی ہے، کچھ لوگ دونوں میں فرق کرتے ہیں، صحابی ہونے کے لیے روایت نبوی کو کافی مگر تابعی ہونے کے لیے غیر صحابی کا صحابی کو دیکھنا نا کافی سمجھتے ہیں، اور کچھ لوگ دونوں کے لیے روایت کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ ملاقات و مصاحبت و مجالست ضروری سمجھتے ہیں، کچھ حضرات دونوں کے لیے لقاء کو ضروری قرار دیتے ہیں مگر لقاء کے لفظ کو روایت (دیکھنے) کا ہم معنی قرار دیتے ہیں، اگرچہ اس مفہوم کی تعبیر کے لیے لفظ لقاء کا استعمال زیادہ بہتر بتلاتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر نے تابعی ہونے کے لیے ابن کثیر کی لفظی موافقت کرتے ہوئے ”لقاء صحابی“ کی شرط لگائی ہے، مگر اس کی تشریح میں موصوف حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

248 ”والمراد باللقاء ما هو أعم من المجالسة والمماشاة، ووصول أحدهما إلى الآخر، وإن لم يكالمة، ويدخل فيه رؤية أحدهما الآخر، سواء كان بنفسه أو بغيره، والتعبير باللقى أولى من قول بعضهم: الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم... الخ“²

یعنی لقاء سے مراد مجالست، ساتھ چلنا، ایک دوسرے کے پاس پہنچنا اگرچہ کلام نہ کرنے۔ لقاء میں ایک دوسرے کو دیکھنا بھی داخل ہے، خواہ تنہا دیکھے یا دوسرے کے ساتھ اور لفظ لقاء کے ساتھ اس مفہوم کی تعبیر لفظ روایت کے بالمقابل زیادہ بہتر ہے۔

ناظرین کرام حافظ ابن کثیر اور ابن حجر کے بیان کے فرق کو ملاحظہ فرما رہے ہیں، دونوں تابعی ہونے کے لیے غیر صحابی کا صحابی سے لقاء ضروری قرار دیتے ہیں اور تمام اہل علم کا یہی مسلک بتلاتے ہیں، مگر بقول حافظ ابن کثیر ملاقات پر روایت کے لفظ کا اطلاق صحیح نہیں اور بقول حافظ ابن حجر صحیح ہے، البتہ اس مفہوم کی تعبیر کے لیے لفظ روایت کے بالمقابل لقاء کا لفظ بہتر

① تدریب الراوي، بحث تابعی.

② نزهة النظر، شرح نخبة الفكر (ص: ۱۰۰)

ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عام اہل علم نے تابعی ہونے کے لیے صحابی کے ساتھ غیر صحابی کے واسطے لفظ لقاء ہی کا عموماً استعمال کیا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ عرف عام میں روایت (دیکھنے) اور ملاقات میں فرق ہے، بغیر ملاقات کے روایت ہو سکتی ہے الا یہ کہ روایت سے کوئی چیز مانع ہو۔

مختصر جرجانی میں ہے: ”والتابعي كل مسلم صحب صحابياً، وقيل: من لقيه، وهو الأظهر“^①
یعنی ہر وہ غیر صحابی مومن جسے کسی صحابی کی مصاحبت کا شرف حاصل ہے وہ تابعی ہے اور کہا گیا ہے کہ جسے صحابی کا لقاء ہو وہ تابعی ہے۔ اور یہی زیادہ اظہر ہے۔
حافظ عراقی فرماتے ہیں:

والتابع اللاقی لمن قد صحب
وللخطیب حده أن یصحب

یعنی تابعی وہ ہے جس کا صحابی سے لقاء ہو اور خطیب بغدادی نے مصاحبت کی شرط رکھی ہے۔

اس شعر کی شرح کے تحت حافظ عراقی نے مختلف اقوال ذکر کیے ہیں جن میں سے بعض کا مقتضی ہے کہ صرف روایت بھی تابعی ہونے کے لیے کافی ہو سکتی ہے، مگر متعدد اہل علم کی باتوں کا حاصل یہ ہے کہ ملاقات کے بغیر محض دیکھنا تابعی ہونے کے لیے کافی نہیں۔^②

بعض اہل علم مثلاً ابن حبان محض روایت کو تابعی ہونے کے لیے کافی تو سمجھتے ہیں، مگر فرماتے ہیں کہ ایسی عمر میں دیکھنا شرط ہے کہ دیکھنے والا سن شعور و تمیز کو پہنچ گیا ہو۔^③ اکثر اہل علم نے ایسی بات کہی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ لقاء و روایت مترادف معنی میں مستعمل ہوئے ہیں، اگرچہ حافظ ابن حجر کی طرح انھوں نے اس کی صراحت نہیں کی ہے۔ مثلاً امام ابن الصلاح کا ارشاد ہے:

”والاكتفاء في هذا بمجرد اللقاء والرؤية أقرب منه في الصحابي نظراً إلى مقتضى اللفظين فيهما.“^④

یعنی صرف لقاء و روایت کا تابعی ہونے کے لیے کافی ہونا زیادہ قرین صحت ہے بمقابلہ دوسری تعریف کے، کیونکہ دونوں کے لیے یعنی صحابی و تابعی دونوں کی تعریف کے لیے ایک ہی طرح کا لفظ آیا ہوا ہے۔ اور اطلاق صحابی کے لیے صرف روایت نبوی کو بھی کافی کہا گیا ہے۔

مباحث اہل علم کو بطور خلاصہ ذکر کرتے ہوئے صاحب عقود الجمان نے کہا:

”والتابعي عند الأكثر قال الحافظ العراقي: من لقي الصحابي، وإن لم يصحبه، وقال الحافظ أبو عمرو عثمان بن الصلاح: وهو الأقرب، وقال الإمام الحافظ أبو زكريا النووي: وهو الأظهر.“^⑤

① مختصر جرجانی مع ظفر الأماني (ص: ۳۱۸) ② فتح المغیث للعراقی (ص: ۵۲، ۵۳) ③ فتح المغیث وغیرہ.

④ مقدمة ابن الصلاح (ص: ۷۲۱، ۷۲۲) ⑤ عقود الجمان (ص: ۵۰)

یعنی بقول حافظ عراقی اکثر اہل علم نے کہا کہ تابعی وہ ہے جس کا صحابی سے لقاء ہو اگرچہ مصاحبت نہ ہو۔ حافظ ابن الصلاح نے کہا کہ یہی تعریف زیادہ قرین صحت ہے اور امام نووی نے کہا کہ یہی اظہر ہے۔^①

حاصل یہ کہ اکثر اہل علم تابعی ہونے کے لیے صحابی کی روایت کافی سمجھتے ہیں، ملاقات و مجالست و مصاحبت وہم کلائی و روایت و سماع ضروری نہیں قرار دیتے۔

یہ معلوم ہے کہ مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ اہل علم کی صرف اسی بات کو صحیح مانتے ہیں جو ان کی طبیعت کو پسند آئے، اپنے اس اصول کے مطابق مصنف انوار الباری فرماتے ہیں:

250

”واضح ہو کہ حدیث میں ”طوبی لمن رآنی و آمن بی و لمن رآی من رآنی“ ہے، جس سے ایمان کے ساتھ محض روایت پر صحابیت اور اسی طرح محض روایت پر تابعیت کا ثبوت واضح ہے، اس لیے جمہور محدثین نے روایت کے ساتھ روایت وغیرہ کی شرط نہیں لگائی ہے، امام بزاز نے مقدمہ مناقب الامام میں اس پر بحث کی ہے، وہ دیکھ لی جائے۔^②

ظاہر ہے کہ مصنف انوار نے یہاں جمہور کی بات محض اپنے اس اصول کے تحت قبول کر لی ہے کہ یہ بات ان کے مزاج کے مطابق ہے، یہی حال بزاز کی کردی کا ہے جن کی بحث تابعیت کو مصنف انوار نے ملاحظہ کرنے کا مشورہ اپنی کتاب مقدمہ انوار الباری کے ناظرین کو دیا ہے۔

تعریف تابعی امام خطیب رحمۃ اللہ علیہ کی زبانی:

مذکورہ بالا تفصیل میں صحابی و تابعی کی تعریف میں وارد شدہ بعض نقول سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ صحابی و تابعی قرار دیے جانے کے لیے امام خطیب بغدادی روایت نبوی یا روایت صحابی کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ صحبت بھی ضروری سمجھتے ہیں، مگر کلام خطیب میں ہمیں اس کی کوئی صراحت نظر نہیں آتی کہ تعریف صحابی و تابعی میں موصوف کا اختیار کردہ موقف واقعی وہی ہے جو مذکورہ بالا تفصیل کی بعض نقول سے ظاہر ہوتا ہے۔ حافظ خطیب نے یہ ضرور کہا ہے کہ:

”ووصفہم لمن روى عنه أنه صحابي، يريدون أنه ممن ثبتت صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم، والتابعي من صحب الصحابي.“^③

یعنی جس کو لوگ صحابی کہتے ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے صحبت نبوی حاصل ہے، اور جسے تابعی کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صحبت صحابی حاصل ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خطیب اس کو صحابی کہتے ہیں جس کو صحبت نبوی حاصل ہو اور تابعی اس کو کہتے ہیں جس کو صحبت صحابی

251 حاصل ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حدیث نبوی میں روایت (صرف دیکھنے) پر صحبت و مصاحبت کا اطلاق ہوا ہے اور کلام

خطیب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے صحبت کا لفظ اسی معنی میں استعمال کیا ہے جس معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

① نیز ملاحظہ ہو: مقدمہ شرح مسلم للنووی (۱/۱۷) و تقریب مع تدریب الراوی، تعریف تابعی.

② الکفاية في علم الرواية (ص: ۲۲)

③ مقدمہ انوار الباری (۱/۵۲)

کیا ہے، یعنی کہ صرف روایت پر بھی صحبت و مصاحبت کا اطلاق خطیب کے نزدیک اسی طرح ہو سکتا ہے جس طرح کہ حدیث نبوی ﷺ اور جمہور کی اصطلاح میں ہوا ہے۔ خطیب کے نزدیک بھی صحبت ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کا اطلاق روایت پر بھی ہوتا ہے، جس طرح کہ لقاء و سماع و مجالست و مماشاۃ (ایک ساتھ چلنے) پر لفظ صحبت کا اطلاق ہوا کرتا ہے۔ خطیب کے طرز عمل کے مطالعہ سے یہی نتیجہ مستخرج ہوتا ہے کہ لفظ صحبت انھوں نے یہاں پر اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے، جس کا اطلاق روایت (محض دیکھنے) پر بھی ہوا کرتا ہے، جیسا کہ آنے والی سطروں میں بیان کیا گیا ہے۔

لہذا امام خطیب کی مذکورہ بالا عبارت کا یہ مطلب نہیں نکالا جاسکتا کہ موصوف اس شخص کو صحابی نہیں مانتے جس کو صرف روایت نبوی کا شرف حاصل ہو اور نہ یہ مطلب نکالا جاسکتا ہے کہ موصوف اس شخص کو تابعی نہیں کہتے جس کو کسی صحابی کی روایت کا شرف حاصل ہو سکا ہو، جب حدیث نبوی میں لفظ روایت پر لفظ صحبت کا اطلاق بھی ہوا ہے اور ثبوت روایت پر خطیب نے لوگوں کو صحابی یا تابعی کہا ہے اور انھوں نے صحابی یا تابعی ہونے کے لیے روایت کے ناکافی ہونے کی صراحت کی ہے، نہ اس معاملہ میں روایت و صحبت کے مابین فرق و مغایرت کی کوئی بات کہی ہے تو انھیں بھی ان اہل علم میں شمار کرنا چاہیے جو صرف روایت کو ثبوت صحابیت و تابعیت کے لیے کافی سمجھتے ہیں۔ یہ بات دوسری ہے کہ بعض حضرات نے اپنی صواب دید کے مطابق دونوں میں تفریق کی ہے اور خطیب نے ان کے اقوال بھی نقل کیے ہیں مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بھی اس تفریق کے قائل ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام خطیب بعض ایسے حضرات کو صحابی قرار دے ہوئے ہیں جنہیں نبی ﷺ کی صحبت معروضہ حاصل نہیں، صرف روایت اور بعض احادیث کا سماع ہی انھیں میسر آسکا ہے، مثلاً حضرت ابو طفیل عامر بن واثلہ لیشی کنانی (متوفی ۱۱۰ھ) کی بابت امام خطیب نے فرمایا:

”ولد عام أحد، وأدرک ثمانی سنین من حیاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، و ذکر أنه رأى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالبیت.“^①

یعنی ابو الطفیل جنگ احد کے سال میں پیدا ہوئے، انھوں نے حیات نبوی میں سے آٹھ سال کا زمانہ پایا ہے اور خود ہی اس بات کا ذکر کیا ہے کہ انھیں روایت نبوی کا شرف حاصل ہوا ہے۔

252

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ خطیب کے نزدیک ابو الطفیل کے لیے صرف روایت نبوی ثابت ہے۔ تقریب

الہندیہ میں حافظ ابن حجر نے کہا: ”ولد عام أحد، ورأى النبي صلی اللہ علیہ وسلم.“

”موصوف غزوہ احد کے سال پیدا ہوئے اور روایت نبوی سے بہرہ ور ہوئے۔“

حافظ ابن السکن نے کہا:

”روي عنه رؤيته لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجوه ثابتة، ولم يرو عنه من وجه ثابت سماعه منه.“^②

① تاریخ خطیب (۱/۱۹۸) ② تہذیب التہذیب (۵/۸۳) و اصابہ.

یعنی باسناد ثابتہ موصوف ابو الطفیل کے لیے روایت نبوی منقول ہے مگر کسی صحیح سند سے نبی ﷺ سے موصوف کا سماع ثابت نہیں ہے۔

ابن سعد نے کہا:

”وقد رأى أبو الطفيل النبي صلى الله عليه وسلم ووصفه.“¹

یعنی ابو الطفیل کو روایت نبوی حاصل ہے۔

ابن عدی نے کہا:

”له صحبة، قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قريباً من عشرين حديثاً.“²

موصوف ابو الطفیل کو صحبت نبوی حاصل ہے، انھوں نے تقریباً بیس احادیث نبویہ روایت کی ہیں۔

امام ابن السکن اور ابن عدی کی باتوں میں صورت تطبیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ابو الطفیل کی روایات مرسل ہیں، یعنی کہ سماعاً انھوں نے یہ احادیث روایت نہیں کیں۔ صحابی کی مرسل حدیث عام اہل علم کے نزدیک حجت ہے اور ان کے لیے ابن عدی نے صحبت کا لفظ اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے، بعض احادیث کے سماع سے صحبت معروفہ ثابت بھی نہیں ہوتی، صرف اصطلاحی صحبت ثابت ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ ابو الطفیل کو صرف روایت نبوی کا شرف حاصل ہے، اس کے باوجود انھیں حافظ خطیب نے صحابی قرار دیتے

ہوئے کہا: ”وهو آخر من توفي من الصحابة.“³

253

یعنی سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابی یہی ہیں۔

حافظ خطیب نے ابو الطفیل کو ان صحابہ میں شمار کیا ہے جو مدائن (بغداد) میں وارد ہوئے تھے۔

حافظ خطیب نے عبداللہ بن خباب بن الارت، عیاض بن عمرو اشعری اور عبداللہ بن الحارث بن نوفل ابو محمد ہاشمی بہ کو بھی

صحابی قرار دیا ہے۔⁴ مگر ان کے لیے صرف روایت نبوی ہی کا ثبوت ہے۔

یہ بات اس امر کی واضح دلیل ہے کہ امام خطیب روایت و صحبت کو مترادف لفظ سمجھتے ہیں، جیسا کہ حدیث نبوی کا مفاد

ہے، البتہ درجات صحابہ میں تفاوت ہے، یہ معاملہ ضرور ہے کہ تعریف صحابی میں امام خطیب بغدادی نے مختلف اہل علم کے

مذہب و نظریات اور اقوال نقل کیے ہیں، ان میں سب سے آخری مذہب و موقف کے طور پر موصوف خطیب نے امام قاضی

ابو بکر محمد بن الطیب بن محمد الباقلائی بصری اشعری (متوفی ۴۰۳ھ) کا طویل کلام تعریف صحابی میں نقل کیا ہے، جس کا حاصل و

مقتضی بہر حال یہ ہے کہ امام باقلانی صحابی ہونے کے لیے روایت و سرسری ملاقات اور ایک دو روایت کا سماع کافی نہیں سمجھتے

بلکہ مصاحبت بھی ضروری قرار دیتے ہیں، خواہ مصاحبت طویل ہو یا قصیر۔⁵

اور یہ معلوم ہے کہ کسی علمی معاملے میں مختلف اہل علم کے مختلف نظریات کے نقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ناقل نے

جس کا نظریہ آخر میں یا اول میں نقل کیا ہے وہی اس کا اپنا اختیار کردہ نظریہ ہے، الا یہ کہ وہ صراحت کر دے کہ ہمارا نظریہ بھی

1 طبقات ابن سعد (۶/۶۶) 2 تہذیب التہذیب، 3 خطیب (۱/۱۹۸)

4 خطیب (۱/۲۰۵ تا ۲۱۳) 5 کتب تراجم صحابہ، 6 الکفایہ فی علم الروایۃ (ص: ۵۱)

وہی ہے جو فلاں کا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ امام خطیب نے تعریف صحابی میں نظریہ باقلانی سے اپنی موافقت کی کوئی صراحت نہیں کی پھر نظریہ باقلانی کو نظریہ خطیب قرار دینا ہمارے نزدیک درست نہیں ہے، بلکہ ہمارے نزدیک امام خطیب اس مسئلہ میں جمہور اہل علم کے ساتھ ہیں، انھوں نے اس سلسلے میں امام احمد کا یہ مذہب نقل کیا ہے:

”كل من صحبه سنة أو شهرا أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه، وما كانت سابقته معه، وسمع منه، ونظر إليه.“^①

یعنی جسے بھی صحبت نبوی حاصل رہی وہ صحابی ہے، یہ صحبت خواہ سال بھر رہی ہو یا مہینہ بھر یا دن بھر یا ساعت بھر یا صرف رویت ہوئی ہو تو وہ صحابی ہے، جس قدر جسے صحبت نبوی حاصل ہوئی وہ اسی درجے کا صحابی ہے۔ جو نبی ﷺ کے ساتھ ایمان لانے میں مسابقت کرنے والا ہے وہ اسی درجے کا یعنی بلند درجے کا صحابی ہے اور جس نے صرف سماع کیا یا صرف آپ ﷺ کو دیکھا ہے وہ سماع و رویت کے درجے کا صحابی ہے۔

254

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد نے صرف رویت کو بھی صحبت قرار دیا ہے اور جب امام الحدیث نے رویت کو صحبت قرار دیا ہے اور امام بخاری و دوسرے اکابر نے بھی، تو یہ مستبعد ہے کہ حافظ خطیب نے ان کے خلاف دوسرا موقف اختیار کیا ہو، بلکہ انھوں نے بھی اس معاملہ میں رویت کے لفظ کا اطلاق صحبت پر اسی طرح صحیح مانا ہوگا جس طرح امام احمد، بخاری اور دیگر اکابر نے دریں صورت حافظ خطیب نے جو یہ فرمایا ہے:

”والتابعي من صحب الصحابي“^② یعنی تابعی وہ ہے جسے صحبت صحابی حاصل ہو۔

تو یہاں صحبت سے موصوف کی مراد وہی ہے جو عام محدثین امام احمد وغیرہ کی ہے، یعنی کہ رویت پر بھی صحبت کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ حافظ خطیب رحمہ اللہ نے بتصریح حافظ عراقی امام منصور بن معتمر سلسلہ کو تابعی قرار دیا ہے، حالانکہ موصوف منصور کو بعض صحابہ کی صرف رویت حاصل ہے، سماع و ملاقات و مصاحبت معروفہ حاصل نہیں ہے۔^③

حافظ ابن حجر نے منصور موصوف کو طبقہ اعمش کا راوی یعنی طبقہ خامسہ کا راوی قرار دیا ہے، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ موصوف منصور کو صرف بعض صحابہ کی رویت حاصل ہے۔^④

حتی کہ امام نووی رحمہ اللہ نے موصوف منصور کو تابعی کے بجائے تبع تابعی قرار دیا ہے۔^⑤

اس سے معلوم ہوا کہ امام خطیب بھی تابعی ہونے کے لیے رویت کو جمہور کی طرح کافی سمجھتے ہیں، حافظ خطیب نے بحوالہ محمد بن عمر واقدی امام سعید بن المسیب کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ صحابی صرف اسے کہا جاسکتا ہے جسے کم از کم ایک دو سال صحبت نبوی حاصل رہی ہو اور ایک دو غزوہ میں اسے معیت نبوی میسر رہی ہو۔

مگر ہمارے خیال میں امام ابن المسیب کی طرف اس قول کا انتساب صحیح نہیں، کیونکہ محمد بن عمر واقدی بذات خود ثقہ نہیں اور اسی نے یہ بات ابن المسیب کی طرف منسوب کی ہے۔ واقدی نے بذات خود اس معاملہ میں اپنا موقف و نظریہ یہ بتلایا اور

① فتح المغیث للعراقی (۴/۵۳)

② الکفایہ (ص: ۲۲)

③ الکفایہ (ص: ۵۱)

④ تقریب التہذیب.

⑤ شرح مسلم للنووی (۱/۴)

⑥ الکفایہ (ص: ۵۰) و فتح المغیث.

اسے تمام اہل علم کا بھی نظریہ و موقف قرار دیا ہے کہ:

”كل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أدرك الحلم والإسلام، و عقل الدين،
ورضيه، فهو عندنا ممن صحب النبي صلى الله عليه وسلم، ولو ساعة من نهار.“¹

یعنی جس شخص نے عاقل و بالغ اور مسلمان ہو کر نبی ﷺ کو دیکھا وہ صحابی ہے، خواہ وہ دن کی کسی ساعت (مراد
لحد و منٹ) میں آپ کو دیکھ سکا ہو، البتہ صحابہ کے درجات میں تفاوت ہے۔

امام خطیب نے اس سلسلے میں مختلف لوگوں کے نظریات نقل کیے، مگر ہم بتلا چکے ہیں کہ موصوف اس معاملے میں نظریہ
جمہور کے موافق ہیں، البتہ بعض اہل علم کا ضرور ہی جمہور کے خلاف یہ موقف ہے کہ صحابی ہونے کے لیے روایت بلکہ سرسری
ملاقات بھی کافی نہیں، اس سلسلے میں بعض تفصیلات خود حافظ خطیب نے نقل کی ہیں۔²

اور دوسرے اہل علم کے یہاں مزید تفصیلات مذکور ہیں۔ جب امام ابوبکر باقلانی اور بعض دوسرے اہل علم کے نزدیک
صحابی ہونے کے لیے صرف روایت نبوی اور سرسری ملاقات اور بعض احادیث کا سماع کافی نہیں بلکہ مصاحبت بھی شرط ہے تو
تابعی ہونے کے لیے غیر صحابی کا کسی صحابی کو محض دیکھنا کیونکر کافی ہو سکتا ہے؟ یعنی ان کے نزدیک تابعی قرار دینے کے لیے
مصاحبت صحابی کا ہونا بھی ضروری ہے۔

تنبیہ:

جن اہل علم کے نزدیک صرف روایت یا بعض روایات کا سماع صحابی و تابعی ہونے کے لیے کافی نہیں بلکہ صحبت
معروفہ بھی ضروری ہے، ان کے نزدیک جن حضرات کے لیے نبی ﷺ کی صرف روایت و ملاقات اور بعض روایات کا سماع ہی
ثابت ہے، ان کی روایت کردہ احادیث مرفوعہ جو بلا واسطہ صحابی اور نبی ﷺ سے بلا تصریح تحدیث و سماع ہوں مراسل تابعین
کہلائیں گی، اور جن کے نزدیک صرف روایت و ملاقات و بعض روایات کا سماع بھی ثبوت صحابیت و تابعیت کے لیے کافی ہے،
ان کے نزدیک ایسی احادیث مراسل صحابہ کہلائیں گی، مراسل صحابہ جمہور کے نزدیک حجت ہیں اور مراسل تابعین جمہور کے
زودیک حجت نہیں۔ الا یہ کہ ان کے لیے شرائط معتبرہ موجود ہوں۔ یعنی کہ اس نظریاتی اختلاف سے فقہی مسائل پر بھی بہت بڑا
اثر اور نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور تابعین کے معاملہ میں یہ اثر اور نتیجہ زیادہ نمایاں ہے، وہ یہ کہ جس شخص کو صحابہ کی صرف روایت و
ملاقات یا بعض احادیث کا سماع حاصل ہے اس کی روایت کردہ احادیث مرفوعہ جو بلا واسطہ نبی ﷺ سے منقول ہوں، وہ فریق
اول کے نزدیک مراسل اتباع تابعین اور فریق ثانی کے نزدیک مراسل تابعین کہلائیں گی، اور مراسل تابعین و مراسل اتباع
تابعین کے حجت و غیر حجت ہونے میں اگرچہ اختلاف ہے، مگر مراسل اتباع تابعین کو حجت ماننے والوں کی تعداد نہ ہونے
کے برابر ہے، جمہور کے نزدیک ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

256

مثال کے طور پر امام ابراہیم نخعی کا سماع کسی صحابی سے ثابت نہیں، اس سلسلے میں مروی بعض روایات ساقط الاعتبار ہیں،
اسی لیے انھیں تقریب التجذیب میں طبقہ خامسہ کا راوی کہا گیا ہے، یعنی کہ صرف دو ایک صحابی کو موصوف کا دیکھنا ثابت ہے کسی

② الکفایة (ص: ۵۰، ۴۹)

① الکفایة (ص: ۵۰)

سے سماع ثابت نہیں، چہ جائیکہ معروف لغوی صحبت ثابت ہو۔ اس لیے امام ابراہیم نخعی کی روایت کردہ احادیث مرفوعہ مرسلہ فریق اول کے نزدیک مراسل اتباع تابعین ہوں گی اور فریق ثانی کے نزدیک مراسل تابعین۔ جن کے نزدیک مراسل تابعین ہوں گی ان کے یہاں بھی صحابہ و تابعین کے درجات میں تفاوت ہے، ان کے نقطہ نظر سے بھی امام نخعی رحمۃ اللہ علیہ نہایت صغار تابعین کے طبقے کے آدمی ہیں اور بعض محققین کے نزدیک صغار تابعین کی مراسل مطلقاً مردود ہیں، اگرچہ کبار کی مراسل شرائط معتبرہ کے ساتھ مقبول ہیں، جب امام نخعی کے لیے صرف بعض صحابہ کی روایت ثابت ہے تو جن اہل علم کے نزدیک روایت و لقاء میں فرق ہے اور تابعی ہونے کے لیے روایت کافی نہیں بلکہ کم از کم لقاء شرط ہے، ان کے نزدیک امام نخعی کی مرسل احادیث مراسل تابعین کے بجائے مراسل اتباع تابعین کہلائیں گی، جو بقول جمہور ساقط الاعتبار ہیں۔ یہ بتلایا جا چکا ہے کہ حافظ ابن کثیر نے یہی کہا ہے کہ روایت محض تابعی ہونے کے لیے کافی نہیں بلکہ لقاء یا صحبت ضروری ہے۔

حافظ ابن کثیر کے طرز بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے خیال میں عام اہل علم کا یہی موقف ہے کہ تابعی ہونے کے لیے روایت کافی نہیں کم از کم ملاقات بھی ضروری ہے، اس اعتبار سے مراسل نخعی کے حجت ہونے کا معاملہ اور بھی زیادہ غور طلب مسئلہ بن جاتا ہے، کیونکہ ان کا مراسل ہونا ہی محل نظر یا مختلف فیہ معاملہ قرار پاتا ہے اور بہت سے اہل علم کے نزدیک وہ احادیث مراسل کے بجائے معطل قرار پاتی ہیں، جو بقول اکثر مطلقاً مردود ہیں، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذہب حنفی میں مراسل نخعی کیا ہیں، مراسل تابعی یا تبع تابعی؟

جمہور احناف کے نزدیک تعریف تابعی:

مصنف انوار کے ممدوح علامہ عبدالقادر قرشی حنفی اپنی کتاب جواہر المفیہ کے خاتمہ پر "الکتاب الجامع" کے عنوان کے

تحت فرماتے ہیں:

257 "اختلف في حد الصحابي، فالمعروف عند المحدثين أنه كل مسلم رأى النبي صلى الله عليه وسلم، وقال في كفاية الفحول في علم الأصول: اسم الصحابي يقع على من طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم، وأخذ عنه، وعليه الجمهور، وبه قال الجاحظ، ونصره الشيخ أبو عبد الله، وقال كثير من أصحاب الحديث إنه يقع على من لقي الرسول، وسمع منه شيئاً، ولو مرة، وعن أصحاب الأصول أو بعضهم أنه من طالت مجالسته على طريق التبع، وعن سعيد بن المسيب أنه قال: لا يعد صحابياً إلا من أقام مع النبي صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة و غزوتين، فإن صح عنه فضعيف، فإن مقتضاه أن لا يعد جرير البجلي وشبهه صحابياً، ولا خلاف أنهم صحابة رضي الله عنهم."¹

یعنی تعریف صحابی میں اختلاف ہے، محدثین کا مذہب معروف یہ ہے کہ جس مسلمان کو روایت نبوی حاصل ہے وہ

1 جواہر المفیہ (۲/۴۱۱، ۴۱۲)

صحابی ہے، اور کفایۃ الخول فی علم الاصول لابی محمد عبدالعزیز بن عثمان الفضلی الحمہی النسی (المتوفی ۵۳۳ھ) نے کہا کہ جس کو طویل صحبت نبویہ حاصل ہے اور اس نے آپ سے استفادہ بھی کیا ہے وہ صحابی ہے، جمہور کا مذہب یہی ہے اور جاہل کا مسلک بھی یہی ہے اور شیخ ابو عبداللہ نے اسی کی حمایت کی ہے اور بہت سے اصحاب الحدیث نے کہا کہ جسے ایک بار بھی لقاء و سماع نبوی حاصل ہو وہ صحابی ہے، تمام علمائے اصول یا بعض کا کہنا ہے کہ تحقیقی طور پر جس کے لیے طویل مجالست نبوی ثابت ہے وہ صحابی ہے، اور امام ابن المسیب سے مروی ہے کہ جسے ایک دو سال صحبت نبوی اور معیت نبوی میں ایک دو جہاد کا شرف حاصل ہوا وہ صحابی ہے، ابن المسیب کی طرف اگر اس بات کی نسبت صحیح ہے تو یہ موقف ضعیف ہے، کیونکہ اس کا مفاد یہ ہے کہ حضرت جریر بکلی اور ان جیسے حضرات صحابہ نہ مانے جائیں، حالانکہ ان کے صحابہ ہونے میں اختلاف نہیں۔“

258 جواہر المفیہ کی مذکورہ بالا عبارت کے مطابق شیخ فضل نے تعریف صحابی کے سلسلے میں پانچ مذاہب کا ذکر کیا ہے:

- ۱- مذہب محدثین یہ ہے کہ روایت نبوی سے مومن آدمی صحابی بن جاتا ہے۔
- ۲- جمہور، جاہل اور شیخ ابو عبداللہ کا مذہب ہے کہ طویل صحبت نبویہ اور علم نبوی کے استفادے سے مومن آدمی صحابی بنتا ہے۔
- ۳- بہت سے اصحاب الحدیث کا مذہب ہے کہ صرف ایک بار لقاء و سماع نبوی سے مومن آدمی صحابی بن جاتا ہے۔
- ۴- عام اصحاب الاصول یا بعض اصحاب الاصول کا مذہب ہے کہ تحقیقی طور پر جسے طویل صحبت نبویہ حاصل ہو وہ صحابی ہے۔
- ۵- سعید بن المسیب سے منقول ہے کہ سال دو سال کی صحبت نبوی اور ایک دو غزوہ میں مصاحبت نبوی کا شرف حاصل ہونے سے مومن آدمی صحابی بن جاتا ہے۔

جن شیخ فضلی (عبدالعزیز بن عثمان فضل نسی) سے مذکور بالا پانچوں مذاہب تعریف صحابی میں منقول ہیں، وہ پانچویں چھٹی صدی کے مشہور و معروف حنفی امام ہیں، ان کی کئی تصانیف ہیں، ان میں سے ایک کتاب ”کفایۃ الفحول فی علم الاصول“ ہے، اسی کفایۃ الخول سے مذکورہ بالا عبارت ماخوذ ہو۔^①

اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں کہ تعریف صحابی تعریف تابعی کی بھی بنیاد ہے، یعنی غیر صحابی مومن کو کسی صحابی سے وہ چیز اگر حاصل ہو جائے جو نبی ﷺ سے حاصل ہونے پر آدمی کو صحابی بنا دیتی ہے تو وہ مومن تابعی ہوگا، اگرچہ اس معاملہ میں بعض نے تفریق کی ہے، مگر عام اہل علم اس تفریق کے قائل نہیں ہیں۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ شیخ فضلی نے مذہب اول کو عام محدثین اور مذہب سوم کو بہت سے اہل حدیث کا مذہب قرار دیتے ہوئے مذہب دوم کو جمہور اور جاہل و شیخ ابی عبداللہ کا مذہب، نیز مذہب چہارم کو عام اصحاب الاصول یا بعض اصحاب الاصول کا مذہب بتلایا ہے۔

259 نیز ناظرین کرام یہ بھی دیکھ رہے ہیں کہ مذہب دوم اور چہارم میں کوئی خاص حقیقی اور معنوی فرق نہیں۔ چونکہ شیخ فضلی

① ملاحظہ ہو: جواہر المضیة (۱/ ۳۱۹، ۳۲۰) و فوائد البہیة (ص: ۹۸) و معجم المؤلفین للکحالة، و الاعلام للزرکلی

نے مذہب اول کو عام محدثین اور مذہب سوم کو بہت سے اہل حدیث کا مذہب بتلا کر مذہب دوم و چہارم کو جمہور اصحاب الاصول، جاہظ و ابی عبداللہ کا مذہب بتلایا ہے اور اس کی صراحت نہیں کی کہ پانچوں مذاہب میں سے احناف کس مذہب کے پیرو ہیں؟ اس لیے تحقیق پسند لوگوں کے ذہن میں فطری طور پر یہ سوال ابھرے گا کہ تعریف صحابی و تابعی میں مذاہب مذکورہ میں سے احناف کا مذہب کونسا ہے؟

یہ معلوم ہے کہ احناف کا مذہب محدثین و اہل حدیث سے عموماً مختلف ہوا کرتا ہے اور انہیں دعویٰ ہوا کرتا ہے کہ ہمارا اختیار کردہ مذہب ہی جمہور اہل علم، فقہاء و اہل اصول کا مذہب ہے اور بیان فضلی تیس مذہب دوم و چہارم کو محدثین و اہل حدیث کے بالمقابل جمہور، جاہظ اور اصحاب الاصول کا مذہب بتلایا گیا ہے، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ تعریف صحابی و تابعی میں احناف دوسرے اور چوتھے مذہب کے پیرو ہیں، جن کے درمیان کوئی معنوی فرق نہیں۔ یعنی کہ صحابی وہ مومن ہے جسے طویل صحبت نبویہ اور رسول اللہ ﷺ سے براہ راست علمی فیض حاصل ہو اور تابعی وہ غیر صحابی مومن ہے جسے کسی ایک صحابی یا متعدد صحابہ کی صحبت طویلہ اور ان سے علمی استفادے کا شرف حاصل ہو۔

یہ بات اہل نظر پر مخفی نہیں کہ احناف اپنے آپ کو جمہور اور اہل اصول و فقہاء کے لفظ سے یاد کرنے کے عادی ہیں، انہیں محدثین یا اہل حدیث نہیں کہتے اور نہ احناف اپنی جماعت کو محدثین و اہل حدیث کہتے ہیں۔ نیز جس جاہظ کو فضلی نے تعریف صحابی میں جمہور اور اصحاب الاصول کا ہم مذہب بتلایا ہے وہ مشہور معتزلی عالم ابو عثمان عمرو بن بحر (متوفی ۲۵۵ھ) ہے یہ مشہور حنفی حکمران مامون الرشید بانی حکومت جمہیہ نیز اس کے حنفی المسکک وزیر احمد بن ابی دؤاد کا منظور نظر اور امام ابو یوسف قاضی القضاة کا شاگرد تھا۔¹

* اس کے باوجود ہم عام متاخر احناف کو دیکھتے ہیں کہ وہ تعریف صحابی و تابعی کے معاملے میں محدثین و اہل حدیث کے موقف سے متفق نظر آتے ہیں، حالانکہ جاہظ کی کی ہوئی تعریف صحابی و تابعی احناف کے اصول کے زیادہ موافق ہے، اس معاملہ میں بسند معتبر ہم کو امام صاحب سے کوئی نقل نہیں حاصل ہو سکی، مگر تقلید ابی حنیفہ کا دم بھرنے والے مصنف انوار اس معاملہ میں معلوم نہیں کہ امام صاحب کے موقف سے تعرض کیے بغیر مذہب محدثین کے پیرو کیوں بن گئے؟

260 اس سے قطع نظر تعریف تابعی میں مصنف انوار کے اختیار کردہ موقف کے مطابق امام صاحب کو تابعی ثابت کرنے کے

لیے بسند صحیح صرف ایک روایت اس مضمون کی کافی ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو بحالت ایمان دیکھا ہے، مگر تابعیت امام صاحب کے دعویدار لوگ آج تک کوئی ایسی معتبر روایت پیش نہیں کر سکے جس کا مفاد یہ ہو کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو بحالت ایمان دیکھا ہے، اس میں شک نہیں کہ بہت ساری روایات میں یہ مضمون موجود ہے کہ امام صاحب نے ایک یا متعدد صحابہ کو نہ صرف یہ کہ دیکھا ہے بلکہ ان سے سماع و تحدیث بھی کیا ہے، مگر ان روایات میں سے کوئی بھی معتبر نہیں، نہ ان کے مجموعہ سے مضمون مذکور درجہ اعتبار کو پہنچ سکتا ہے۔ ان روایات میں امام صاحب کی طرف منسوب کیا گیا کہ انہوں نے بذات خود کہا کہ میں نے فلاں صحابی کو دیکھا یا اس سے سماع کیا ہے، یا امام صاحب کے کسی معاصر کی طرف یہ منسوب کیا گیا کہ امام

1 ملاحظہ ہو: لسان المیزان (۴/ ۳۵۵ تا ۲۵۷) و خطیب وغیرہ۔

صاحب نے فلاں صحابی کو دیکھا یا سنا، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام صاحب نے فرمایا ہے کہ میری بیان کردہ عام باتیں مجموعہً افلاط ہیں، نیز یہ کہ میرے تلامذہ میری طرف غلط باتیں تحریری و تقریری طور پر منسوب کر دیا کرتے ہیں، دریں صورت اس سلسلے کی کسی بھی روایت کو بھلا کس طرح صحیح و معتبر قرار دیا جائے؟

علاوہ ازیں امام صاحب سے جو روایت بھی اس مضمون کی منقول ہے کہ میں نے کسی صحابی کو دیکھا یا سنا ہے، اس روایت کا انتساب امام صاحب کی طرف صحیح نہیں، یہی حال ہر اس روایت کا ہے جو امام صاحب کے کسی معاصر سے منقول ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا یا سنا ہے، یعنی امام صاحب کے اس معاصر کی طرف اس روایت کا انتساب غیر صحیح ہے، اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ امام صاحب کے کسی معاصر کی طرف منسوب اس مضمون کی جملہ روایات سنداً ساقط الاعتبار ہونے کے ساتھ اپنی کثرت کے باوجود مجموعی طور پر خبر واحد کے درجہ میں ہیں اور خبر واحد کی حیثیت و قیمت خفی مذہب میں سطور ذیل سے واضح ہے۔

خبر واحد سے متعلق خفی مذہب کا ایک اصول:

امام صاحب کے شاگرد خاص امام ابو یوسف نے کہا:

”لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا عن واحد من أصحابه إلا حديث واحد، وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به.“^①

261

یعنی ہم احناف اور امام اوزاعی کے مابین نزاعی مسئلہ میں امام اوزاعی کے موقف پر دلالت کرنے والی روایت صرف خبر واحد ہے، جو ہم احناف کے نزدیک شاذ ہے اور خبر شاذ ہمارے نزدیک مقبول نہیں۔

امام ابو یوسف کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ خفی مذہب میں خبر واحد شاذ ہونے کے سبب مردود غیر مقبول اور غیر معتبر ہے۔ اپنی یہی بات امام ابو یوسف نے دوسری جگہ اس طرح کہی:

”وقد بلغنا من هذا ما قال الأوزاعي، وهو عندنا شاذ، والشاذ من الحديث لا يؤخذ به.“^②

یعنی امام اوزاعی کی دلیل بنائی ہوئی روایت ہم کو بھی معلوم ہے، مگر وہ خبر واحد ہونے کے سبب شاذ ہے اور شاذ حدیث مقبول و معتبر نہیں ہوتی۔

یہاں امام ابو یوسف نے باسانید صحیحہ مروی احادیث نبویہ کو خبر واحد کہا، پھر انہیں شاذ کہہ کر مردود قرار دیا اور بتلایا کہ اخبار آحاد کو مردود قرار دینا ہمارا شیوہ و شعار ہے، نیز یہی ہمارا اصول و ضابطہ ہے۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا:

”كان عمر بن الخطاب فيما بلغنا لا يقبل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بشاهدين، ولو لا طول الكتاب لأسندت الحديث لك، والرواية تزداد كثرة، ويخرج منها ما لا يعرف، ولا يعرفه أهل الفقه، ولا يوافق الكتاب ولا السنة، فإياك وشاذ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء... الخ“^③

① الرد على سير الأوزاعي (ص: ٤١) ② الرد على سير الأوزاعي (ص: ١٠٥)

③ الرد على سير الأوزاعي (ص: ٣٠، ٣١)

262

یعنی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بغیر دو شاہدین کے کوئی حدیث نبوی قبول نہیں کرتے تھے، اگر زیر تصنیف کتاب کے طویل ہونے کا خطرہ نہ ہوتا تو میں اس مفہوم کی بہت ساری احادیث نقل کرتا، روایات تو کثرت سے موجود ہیں مگر ان میں سے وہ روایات مردود اور خارج از اعتبار ہیں جو معروف نہیں اور جنہیں اہل فقہ جانتے نہیں اور جو کتاب وسنت کے موافق نہیں، لہذا اس طرح کی اخبار آحاد جو شاذ کا درجہ رکھتی ہیں انہیں قبول کرنے سے پرہیز کرو، صرف ان روایات کو قبول کرو اور معتبر سمجھو جن کو پوری جماعت اہل علم بیان کرے اور جانے اور اہل فقہ جن کی معرفت رکھیں۔

”فعلیک من الحدیث بما تعرف العامة وإیاک والشاذ منه.“^۱

”تم صرف اس حدیث کو قبول کرو جسے تمام اہل علم جانتے ہوں اور شاذ روایت سے پرہیز کرو۔“

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ ابو یوسف نے اپنا یہ اصول وضابطہ بتلایا ہے کہ خبر واحد شاذ ہونے کے سبب مردود و غیر معتبر ہے اور سبھی لوگوں کو موصوف نے خبر واحد سے دور رہنے اور اس کے قریب نہ جانے کا مشورہ دیا اور صرف ایسی حدیث کو قابل قبول بتلایا ہے جو اہل علم و فقہاء کے درمیان معروف ہونے کے ساتھ نصوص کتاب و سنت کے موافق ہو اور اس پر پوری جماعت کا عمل ہو، اپنے اس اصول وضابطہ کو موصوف نے طریق صحابہ خصوصاً حضرت عمر فاروق و علی مرتضیٰ کا طریق بتلایا اور دلیل میں یہ بیان کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ صرف وہ حدیث قبول کرتے جس پر دو شاہد موجود ہوں، اور حضرت علی وہ حدیث قبول کرتے جس پر صحابہ سے قسم لے لیتے، ہم اس جگہ ابو یوسف کے بیان کردہ اس اصول کے صحیح و غیر صحیح ہونے پر بحث نہیں کریں گے، یہی اصول بتصریح حافظ ابن عبدالبر امام صاحب کا بھی ہے۔^۲

اور امام ابو یوسف کی مندرجہ بالا باتوں سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

یہ عجیب اصول ہے کہ صحیح الاسناد احادیث آحاد کے مقبول ہونے کے لیے بھی شرط یہ ہے کہ وہ موافق سنت ہوں، کوئی شک نہیں کہ صحیح الاسناد احادیث آحاد بذات خود نصوص سنت ہیں، پھر ان کے مقبول ہونے کے لیے نصوص سنت کی موافقت کی شرط عجیب ہے۔ اس اصول پر حضرت عمر اور علی سے مروی جس روایت کو امام ابو یوسف نے بطور دلیل پیش کیا ہے وہ بذات خود خبر واحد ہے، اور اس کے باوجود مقصود ابی یوسف پر دلیل نہیں بنائی جاسکتی اور دو شاہدین والی روایات اور قسم لے کر ایک آدمی سے حاصل شدہ احادیث بھی تو اخبار آحاد ہی کے درجے میں رہتی ہیں، پھر انہیں حجت بنانا مذہب حنفی میں کیونکر درست

ہوا؟ جب کسی بھی روایت میں یہ مذکور نہیں کہ امام صاحب نے اپنی تابعیت سے متعلق اپنے بیانات کو قسم کے ساتھ موکد کیا۔ نہ

263

کسی روایت میں یہ مذکور ہے کہ امام صاحب کے اس بیان کے صحیح ہونے کی شہادت ان کے دو ثقہ معاصرین نے دی، نہ امام صاحب کے اس بیان کی موافقت نصوص کتاب و سنت و اجماع امت ہی سے ثابت ہے، نہ یہ بات فقہاء کے مابین معروف و معلوم ہے، نہ یہ روایت امام صاحب سے متواتر یا کم از کم مشہور مسندوں سے منقول و مروی ہے۔

یہ ساری باتیں تو بہت دور کی ہیں کسی کام چلا معتبر روایت سے بھی منقول نہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا نہ امام صاحب کے اپنے کسی بیان سے یہ ثابت ہے نہ ان کے کسی دوسرے معاصر سے، البتہ امام صاحب کے اپنے بیانات نیز

① الرد علی سیر الأوزاعی (ص: ۲۴) ② الانقضاء (ص: ۱۲۱ و ۱۶۹) و جامع البیان.

دوسرے اہل علم کے بیانات سے یہ ضرور ثابت ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ جب امام صاحب کے اپنے بیان سے ثابت ہے کہ انہوں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا تو اگر امام صاحب کی طرف منسوب ان روایات کو بھی صحیح فرض کر لیا جائے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا یا کسی سے سماع کیا ہے تو قطعی طور پر یہ لازم آئے گا کہ امام صاحب نے متعارض و متضادات کبھی ہے اور مذہب حنفی کے ترجمان امام ابو یوسف شاگرد امام صاحب نے بار بار اپنے اور اپنے استاذ امام صاحب کے جلیل القدر شیخ امام اوزاعی کے اقوال میں تعارض و تضاد ظاہر کر کے اقوال اوزاعی کو رد کیا ہے۔^①

امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ کے جلیل القدر استاذ اوزاعی کے صرف اس دعویٰ کو کافی نہیں مانا کہ فلاں چیز سنت ہے، فلاں چیز پر اسلاف کا عمل ہے، فلاں بات مروی ہے، بلکہ اس کے معتبر ہونے کے لیے ثقہ رواۃ سے مروی متصل سند والی روایات کا مطالبہ کیا ہے، ورنہ فرمایا ہے کہ اس طرح کے دعوائی بڑی کثرت سے مشائخ شام و حجاز کیا کرتے ہیں، حالانکہ انہیں اچھی طرح وضو بھی کرنا نہیں آتا، وہ صحیح طور سے تشہد بھی پڑھنا نہیں جانتے اور نہ اصول فقہ سے واقفیت رکھتے ہیں۔^②

موصوف امام ابو یوسف ایک جگہ فرماتے ہیں:

”وأما ما ذكر عن المسلمين فإن هذا ليس يقبل إلا عن الرجال الثقات، فعمن هذا الحديث وعمن ذكره وشهده وعمن روى.“^③

یعنی اوزاعی کی یہ بات کہ اس چیز پر ہمیشہ سے مسلمانوں کا عمل تھا، یعنی صحابہ و تابعین کا، اس طرح کا اوزاعی کا دعویٰ مقبول نہیں ہو سکتا، جب تک کہ یہ چیز ثقہ رواۃ سے مروی نہ ہو، لہذا بتلائیے کہ یہ روایت کس سے مروی ہے، اسے کس نے بیان کیا ہے، اس کا کون شاہد ہے؟“

جب بقول ابو یوسف امام اوزاعی رضی اللہ عنہ کا دعویٰ بلا مستند و معتبر روایت کے مقبول نہیں ہو سکتا، جو امام ابو یوسف و ابو حنیفہ کے استاذ ہیں، تو امام صاحب کی تابعیت پر دلالت کرنے والی امام صاحب کی ذات واحد سے مروی وہ خبر واحد کیونکر مقبول ہو سکتی ہے جس کا انتساب امام صاحب کی طرف صحیح نہیں؟ نیز بتصریح امام صاحب ان کی بیان کردہ روایات ساقط الاعتبار ہیں، امام ابو یوسف تو خیر کبھی یہ سوچ بھی نہیں سکے ہوں گے کہ ایک زمانہ میں امام صاحب کے ایسے بھی غالی معتقدین پیدا ہوں گے جو غیر معتبر روایات کی بناء پر اس بات کا پروپیگنڈہ کر کے کہ ”امام صاحب نے بقول خویش کئی صحابہ سے سماع کیا ہے“ کہیں گے کہ ہم خالص علمی و دینی و تحقیقی باتیں ہی لکھتے اور کہتے ہیں، مگر یہاں سوال یہ ہے کہ کن رجال ثقات سے بسند متصل و صحیح یہ منقول ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے؟ یہاں کسی ایسے شخص کی بات نہیں مانی جائے گی جس کا ثقہ ہونا ثابت نہیں اور نہ اس کی بیان کردہ بات پر معتبر دلیل ہے، بلکہ اصول جرح و تعدیل کے مطابق مدلل طور پر بتلایا جائے کہ ثقہ اور غیر قادر جرح سے محفوظ رواۃ سے بسند متصل و غیر معطل روایت سے ثابت ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے۔ امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے دعویٰ کے خلاف بعض روایات کو نقل کر کے کہا:

① الرد علی سیر الأوزاعی (ص: ۴۷ و ۵۰ و ۷۷ و ۱۲۴ و ۱۲۹ وغیرہ)

② الرد علی سیر الأوزاعی (۱ تا ۲۰ و ۲۲ تا ۲۵) ③ الرد علی سیر الأوزاعی (ص: ۵)

”فما كنت أحسب أحدا يعرف السنة والسيره يجهل هذا.“¹

یعنی جسے سیرت و علم حدیث کی معرفت حاصل ہوگی، اس کے بارے میں میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتا کہ وہ ان روایات سے، جو صحیح الاسناد اور معتبر ہوں، ناواقف ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم حدیث و سیرت سے واقف کار آدمی کے لیے اس طرح کی روایات سے ناواقف ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا جو صحیح الاسناد اور معتبر ہوں، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ علم حدیث و سیرت کی معرفت کا جن علماء پر دارو مدار سمجھا جاتا ہے، انھوں نے پوری صراحت کے ساتھ فرما دیا ہے کہ ”ایسی کوئی روایت صحیح نہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے۔“ پھر جس بات کو اہل علم غیر ثابت کہیں اسے بعض کذاہین و غیر ثقہ یا عالی مقلدین خصوصاً متاخرین خلاف اصول بلا دلیل معتبر اگر صحیح کہیں تو بات کس کی مانی جائے گی؟ جبکہ علمی معاملات میں بات ثقہ اہل علم کی چلتی ہے، جو دلیل معتبر سے مدلل ہو۔

265

امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے اس دعویٰ پر کہ ”فلاں مسئلہ پر اہل علم اور ائمہ کا عمل ہے“ یہ تبصرہ و نقد کیا ہے:

”وأما قوله: بذلك عملت الأئمة وعليه أهل العلم، فهذا مثل قول أهل الحجاز: وبذلك مضت السنة، وليس يقبل هذا، ولا يحتمل هذا عن الجهال فمن الإمام الذي عمل بهذا والعالم الذي أخذ به حتى ننظر أهو أهل بأن يحتمل عنه مامون هو على العلم أم لا.“²

یعنی اوزاعی کی یہ بات حجازیوں کی طرح ہے مگر مجہول لوگوں سے مروی اس طرح کی بات مقبول و معتبر نہیں، آخر بتلایا جائے کہ اس پر کس امام و عالم کا عمل ہے؟ تاکہ ہم غور کر سکیں کہ وہ قابل قبول و لائق اعتبار ہے یا نہیں؟ جب امام صاحب کے استاذ کے دعویٰ پر حنفی اماموں کا یہ تبصرہ ہے تو مدعیان تابعیت امام صاحب کیوں نہیں غیر مجہول رواۃ سے، جو ثقہ ہوں، بسند متصل و غیر معلل امام صاحب کی تابعیت ثابت کرتے؟ صرف غیر معتبر و مجہول رواۃ سے معلول روایت ہی کیوں پیش کرتے ہیں؟

امام ابو یوسف نے ایک جگہ کہا کہ فلاں علمی بات اگر کچھ بھی ثابت ہوتی تو ہم پر حنفی نہیں ہوتی۔ چنانچہ فرمایا:

”لو كان هذا في شيء من المغازي ما خفي علينا.“³

”یہ چیز اگر منقول ہوتی تو ہم پر حنفی نہ ہوتی۔“

امام ابو یوسف کے اس ضابطہ کے مطابق ہم بھی کہتے ہیں کہ امام صاحب کی تابعیت پر دلالت کرنے والی کوئی چیز ثابت نہیں، ورنہ اہل علم پر یہ چیز حنفی نہیں ہوتی، اگر مدعیان تابعیت امام صاحب کو دعویٰ ہے کہ یہ چیز ثابت ہے تو براہ کرم اصول و ضابطہ کے مطابق اس کا ثبوت پیش کریں!

حنفی مذہب کے اصول سے امام صاحب کے تابعی ہونے پر بحث:

یہ معلوم و معروف بات ہے کہ قرن نبوی یا بلقظ دیگر قرن صحابہ کے اواخر ۸۰ھ میں امام صاحب پیدا ہوئے، دنیا کے آخری

② الرد علی سیر الأوزاعی (ص: ۴۱، ۴۲)

① الرد علی سیر الأوزاعی (ص: ۳۶، ۳۷)

③ الرد علی سیر الأوزاعی (ص: ۵۳)

صحابی ابو الطفیل عامر بن واثلہ لیشی رضی اللہ عنہ بقول صحیح ۱۱۰ھ میں فوت ہوئے۔^۱

اس اعتبار سے امام صاحب کو قرن صحابہ میں سے تیس سال کا زمانہ ملا بلطف دیگر موصوف کو تیس سال تک بعض صحابہ کی 266 معاشرت حاصل رہی، یہ تیس سالہ مدت صحابہ کا آخری دور ہے، اور بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ وفات انس کے بعد یعنی ۹۰ھ یا ۹۱ھ سے لے کر ۱۱۰ھ کے درمیان (یعنی لگ بھگ بیس سال کی مدت میں) دنیا میں صرف ایک صحابی عامر بن واثلہ ہی زندہ رہے تھے، کوئی دوسرا صحابی اس اٹھارہ بیس سالہ مدت میں ان کا معاصر نہیں تھا۔ اگر ایک دو صحابی اس مدت میں موصوف کے معاصر رہے بھی ہوں تو اس کا حاصل صرف یہ ہوا کہ امام صاحب کو صحابہ کی بہت تھوڑی سی تعداد کی معاشرت حاصل رہی، بعض احتیاف نے بڑا زور تحقیق صرف کر کے ولادت امام صاحب کے بعد سے لے کر ختم دور صحابہ تک کی تیس سالہ درمیانی مدت میں کل بائیس صحابہ کے نام گنائے ہیں۔^۲

ان میں سے بعض کے نام گنانے میں قطعی طور پر غلطی واقع ہوئی ہے اور بعض کا انتقال ولادت امام صاحب کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد ہو گیا جب کہ امام صاحب نہایت چھوٹے بچے تھے، جن کو امام صاحب کا دیکھنا بلحاظ عمر مستبعد ہے اور جن کا بلحاظ عمر دیکھ سکتا ممکن ہے ان کے سلسلے میں معاملہ یہ ہے کہ ہر صاحب عقل کو یہ معلوم ہے کہ کوئی بھی آدمی دنیا میں پائے جانے والے اپنے تمام معاصرین کو نہیں دیکھ پاتا، سب سے ملاقات و سماع اور مصاحبت تو بہت دور کی بات ہے، مصنف انوار کثرت و مسائل کے باوجود اپنے لاکھوں نہیں بلکہ کروڑوں معاصرین کو نہیں دیکھ سکے۔ حتیٰ کہ شدید خواہش کے باوجود ابھی تک ہم خود مصنف انوار اور ان کی مرکزی درس گاہ دارالعلوم دیوبند، نیز اس کے بیشتر اساتذہ کو نہیں دیکھ سکے۔ مصنف انوار نے امام شافعی کا سال ولادت ۱۵۰ھ اور امام ابو یوسف کا سال وفات ۱۸۲ھ بتلایا ہے، یعنی دونوں اماموں کو بیس سال ایک دوسرے کی معاشرت حاصل رہی، مگر مصنف انوار نے فرمایا ہے:

”امام ابو یوسف و امام شافعی کا اجتماع ایک جگہ نہیں ہوا جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ و حافظ ابن حجر اور حافظ سخاوی نے بھی تصریح کی ہے۔ باقی بعض مسانید امام اعظم میں جو امام شافعی کی روایت امام ابو یوسف سے منقول ہے وہ غلط ہے، کیونکہ یوسف کی جگہ ابو یوسف تحریر ہو گیا ہے اور وہ یوسف بن خالد سستی ہیں۔ واللہ اعلم“^۳

267 جب بتصریح مصنف انوار امام ابو یوسف و شافعی کے بائیس بیس سال کی معاشرت کے باوجود دونوں کا باہم اجتماع نہیں ہوا نہ ایک نے دوسرے کو دیکھا تو بعض صحابہ اور امام صاحب کی معاشرت سے یہ کیونکر لازم آ سکتا ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے؟ نیز یہ معلوم ہے کہ مسانید امام اعظم کو مصنف انوار امام صاحب کی تصنیف قرار دیتے ہیں اور مسانید امام اعظم میں امام ابو یوسف سے امام شافعی کی روایت کے باوجود مصنف انوار دونوں کے بائیں لقاء و سماع کے منکر ہیں اور فرماتے ہیں کہ مسانید امام اعظم میں مندرج یہ روایت غلط ہے، تو انھی مسانید میں بعض صحابہ سے امام صاحب کی مروی روایات کو مصنف انوار کا دلیل و حجت بنا لینا اور ان کے قابل حجت ہونے پر اصول اہل علم سے دلیل نہ پیش کرنا کون سی دینی و علمی اور تحقیقی خدمت ہے؟

① مقدمہ انوار (۱/۱۷۹ بحوالہ حسن التقاضی)

② رد المحتار (۱/۴۴)

③ تقریب التہذیب.

مصنف انوار نے امام ابو یوسف و شافعی کے درمیان اجتماع نہ ہونے پر علامہ ابن تیمیہ و حافظ ابن حجر و سخاوی کی تصریح پیش کی ہے، مگر ان تینوں حضرات سے کہیں مقدم اہل علم نے تصریح کر رکھی ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، پھر مصنف انوار کے اس دعویٰ پر کوئی معتبر دلیل ہے کہ امام صاحب نے نہ صرف یہ کہ بعض صحابہ کو دیکھا بلکہ ان سے سماع بھی کیا؟ اگر امام ابو یوسف و شافعی کے مابین لقاء و سماع سے متعلق وارد شدہ روایات کو مصنف انوار ساقط الاعتبار قرار دینے پر تیار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ صحابہ سے امام صاحب کی مروی شدہ غیر معتبر روایات یا صحابہ میں سے کسی کو امام صاحب کے دیکھنے سے متعلق غیر معتبر روایات کو ساقط الاعتبار نہیں مانتے؟

یہ ثابت شدہ بات ہے کہ جس زمانے میں امام صاحب دیکھنے سننے کے لائق ہوئے اس زمانے میں صرف چند صحابہ دنیا میں زندہ تھے، اور بہت زیادہ قابل غور معاملہ یہ ہے کہ امام صاحب گزشتہ صفحات کی تفصیل کے مطابق خراسانی شہر نساء میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک نساء ہی میں پرورش پاتے رہے، پھر وہاں سے دوسرے مقامات کی طرف منتقل ہوئے اور نہ جانے کب کوفہ آئے۔ نساء میں امام صاحب کے زمانہ اقامت میں کسی صحابی کا وہاں جانا ثابت نہیں اور نہ یہ ثابت ہے کہ امام صاحب یا کوئی صحابی ولادت امام صاحب کے بعد سے کسی ایسی جگہ آئے گئے جہاں دونوں کے درمیان روایت و ملاقات ممکن ہو سکے۔ اس اعتبار سے کسی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا مستبعد ہے اور بعید از قیاس چیز کے واقع ہونے کا دعویٰ اسی وقت مسوع ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی بہت مستحکم دھوس و دلیل قائم ہو اور یہ ثابت نہیں۔ بہت مستحکم دلیل تو دور کی بات ہے کوئی کام چلاؤ دلیل بھی اس چیز کے واقع ہونے پر موجود نہیں، البتہ اس کے خلاف دلائل ضرور ہیں۔

مثلاً گزشتہ صفحات میں مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ کتب مناقب ابی حنیفہ میں مندرج بعض روایات کا متقاضی یہ ہے 268 کہ اپنے علم اور واقفیت کے مطابق امام صاحب کو کسی صحابی کا ادراک زمانی ہی نہیں ہوا، کسی صحابی کا لقاء تو مستبعد سے بھی مستبعد تر ہے۔ نیز یہ کہ امام صاحب نے فرمایا کہ عطاء تابعی سے افضل میں نے کسی کو نہیں دیکھا، جس کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اس کے علاوہ بھی بہت ساری باتیں ہیں جن میں سے بعض کا ذکر ہوا اور بعض کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

بعض علمی مباحث کے سلسلے میں علامہ نواب سید صدیق حسن قزوینی اور شیخ عبدالحی فرنگی اور ان کے معاونین کے درمیان ایک دوسرے پر بعض تنقیدی تصانیف مثلاً تذکرۃ الراشد للشیخ عبدالحی و تبصرۃ الناقد للشیخ عبدالصیر وغیرہ میں تعریف تابعی میں اہل علم کے اقوال نقل کرنے کی طرف کافی توجہ صرف کی گئی ہے، پھر امام صاحب پر تعریف تابعی صادق آنے یا نہ آنے کے موضوع پر بھی طویل بحث کی گئی ہے، عام محدثین نے صراحت کی ہے کہ کسی بھی صحابی کا لقاء امام صاحب کو میسر نہیں ہو سکا، جس کا مفاد یہ ہے کہ عام محدثین کا فیصلہ ہے کہ امام صاحب کو کسی صحابی کا دیکھنا میسر نہیں ہو سکا، کیونکہ عام محدثین بشمول حافظ ابن حجر وغیرہ لقاء اور روایت (دیکھنے) کو اس امر میں مترادف لفظ سمجھتے ہیں، اگرچہ لفظ لقاء کا استعمال زیادہ بہتر قرار دیتے ہیں، عام محدثین کا یہ موقف احادیث نبویہ کے عین مطابق ہے، جیسا کہ تفصیل گزری۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی اور ان کے معاونین نے بزم خویش لوگوں پر یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ عام محدثین کے کلام میں کسی صحابی سے امام صاحب کے لقاء کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا بھی نہیں، کیونکہ

دیکھنے اور ملاقات میں بہت فرق ہے اور چونکہ روایت صحابی بقول راجح تابعی ہونے کے لیے کافی ہے اس لیے امام صاحب پر تابعی کی تعریف صادق آتی ہے، لیکن مذکورہ بالا تفصیل کے بعد اہل نظر پر یہ حقیقت محض نہیں رہ سکتی کہ عام محدثین بشمول حافظ ابن حجر لقاؤ و روایت کو مترادف المعنی لفظ قرار دیے ہوئے ہیں اور اس بات کی صراحت کیے ہوئے ہیں کہ امام صاحب کو کسی صحابی کا لقاؤ حاصل نہیں، جس کا لازمی مطلب ہے کہ عام محدثین کا فیصلہ ہے کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا، لہذا تابعی کی کوئی بھی تعریف امام صاحب پر منطبق نہیں ہو سکتی۔ دریں صورت مولانا فرنگی محلی اور ان کے ہم زبانوں کا یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے:

269 ”محدثین نے امام صاحب کے لیے لقاؤ صحابی کی نئی کی ہے روایت صحابی کی نئی نہیں کی اور نئی لقاؤ نئی روایت کو مستلزم نہیں بلکہ لقاؤ کے بغیر روایت ہو سکتی ہے اور فلاں فلاں محدثین کا بیان ہے کہ امام صاحب نے فلاں صحابی کو دیکھا ہے، لہذا امام صاحب تابعی ہوئے، کیونکہ محض روایت تابعی ہونے کے لیے کافی ہے، خواہ ملاقات نہ ہو، اور اثبات نئی پر مقدم ہے، لہذا وہ روایات مقدم ہوں گی جن میں اثبات روایت ہے اور وہ روایات مرجوح و متروک قرار پائیں گی جن میں نئی روایت ہے۔“^①

یہ معلوم ہے کہ کسی محدث کا برسبیل تذکرہ کہہ دینا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے، اس امر کو مستلزم نہیں کہ وہ اپنی ذکر کردہ اس بات کو صحیح بھی قرار دیتا ہے، مثلاً حافظ ابن عبدالبر نے اس مضمون کی بعض مکذوبہ روایات کا ذکر کر دیا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس اور ابن جزء صحابی کو دیکھا ہے۔^②

مگر انھوں نے بطور فیصلہ صراحت کر دی ہے کہ امام صاحب تابعین کے بعد والے طبقہ اتباع تابعین کے آدمی ہیں، یعنی امام صاحب کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھ سکے۔ کما سیاتی

لہذا جس محدث نے بالصرحت تصحیح کے بغیر صرف اس مضمون کی کسی روایت کا ذکر کر دیا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا، اس کی طرف یہ منسوب کرنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ وہ اس بات کو تسلیم کرتا اور صحیح مانتا ہے کہ امام صاحب نے صحابی کو دیکھا ہے۔ یہ ایک ایسی واضح حقیقت ہے جس سے کسی سلیم الطبع و صحیح المزاج اہل علم کو اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ نئی پر اثبات کے مقدم ہونے کا اصول اہل علم کے ہاں مسلم و معروف ہے، بشرطیکہ دونوں یعنی اثبات و نئی بہر لحاظ مساوی و برابر ہوں، ورنہ ان میں سے بلحاظ دلیل جس کا وزن زیادہ ہوگا اس کو ترجیح حاصل ہوگی، یہ بھی اہل علم کا اصول مسلم ہے اور یہ بھی اہل علم کا اصول مسلم ہے کہ مکذوبہ و ساقط الاعتبار روایات اور افواہ و ادہام سے نہ تو کسی چیز کا اثبات ہوتا ہے نہ نئی ہوتی ہے، اکاذیب و ادہام اور افواہوں کو دلیل اثبات یا نئی قرار دے لینا صحیح المزاج و سلیم الطبع لوگوں کا کام نہیں ہو سکتا۔ جن روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا یا ان سے سماع کیا ہے وہ مکذوبہ اور غیر معتبر ہیں، انھیں دلیل بنا کر یہ کہنا کہ ان سے امام صاحب کی تابعیت کا اثبات ہوتا ہے علمی بات نہیں بلکہ دھاندلی ہے۔ کسی شخص کے تابعی ہونے نہ ہونے کے معاملے میں اصل یہ ہے کہ بلا دلیل معتبر کسی کو تابعی نہیں قرار دیا جاسکتا، اس اصل کے خلاف جب تک مضبوط و معتبر دلیل نہ ہو تب تک محض اکاذیب و ادہام و غیر معتبر روایات کی بنیاد پر اس مسئلہ کو اختلاف نئی و اثبات کا مسئلہ بتلانا اہل علم کا شیوہ نہیں۔

270

① (خلاصہ کلام شیخ فرنگی محلی از تذکرۃ الراشد وغیرہ) ② جامع بیان العلم (۱/۴۵)

اپنی مشہور احتیاط پسندی و تقویٰ شعاری کے مطابق امام صاحب نے بہت سارے فقہی و علمی موقف اختیار کیے ہیں، احتیاط پسندی و تقویٰ شعاری ہی کے پیش نظر امام صاحب کا یہ اصول تھا کہ غیر منصوص مسائل میں صحابہ و تابعین کا جن باتوں پر اتفاق ہوگا ان پر ہم کاربند و عمل پیرا ہوں گے اور جن باتوں میں ان کا اختلاف ہوگا ان میں سے ہم جن کو پسند کریں گے، یعنی صواب و حق کے زیادہ موافق سمجھیں گے، ان کو اختیار کریں گے، اور ساتھ ہی ساتھ علمائے احناف کی یہ تصریح ہے کہ:

”ومن المعلوم أن الخروج من موضع الخلاف مستحب بالإجماع.“¹

یعنی مختلف فیہ معاملہ میں وہ موقف اختیار کرنا مستحب ہے جو قدر مشترک کے طور پر متفق علیہ ہو۔

اور یہ معلوم ہے کہ تعریف تابعی میں اہل علم کا اختلاف ہے اور جس تعریف تابعی پر مشترک طور پر سب کا اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ غیر صحابی مومن آدمی کسی ایک صحابی کی صحبت میں کچھ عرصہ رہ کر اس سے مستفید ہوا ہو اور حالت ایمان میں اسے موت بھی آئی ہو اور صحبت صحابی و موت کے درمیان ارتداد کا شکار نہ ہوا ہو۔

امام صاحب کے اصول کے مطابق تعریف تابعی میں امام صاحب کا یہی موقف ہونا چاہیے کہ جس غیر صحابی مومن کو صحابی کی مصاحبت اور استفادہ کا شرف حاصل ہوا اور اس شرف سے مشرف ہونے کے بعد مرتد ہوئے بغیر حالت ایمان میں اسے موت بھی آئے تو وہ تابعی ہے۔ تابعی کی جو تعریف مذہب امام صاحب کے مطابق ہونی چاہیے وہی ان کا موقف قرار دینا چاہیے، کیونکہ کسی بھی معتبر روایت سے یہ ثابت نہیں کہ امام صاحب نے مجمع علیہ تعریف تابعی کے بجائے مختلف فیہ تعریف تابعی کو اپنا موقف و مذہب قرار دیا ہے، اور یہ مستبعد ہے کہ امام صاحب موصوف اپنے اصول کے خلاف مختلف فیہ تعریف تابعی کو اپنا مذہب و موقف بناویں، خصوصاً اس صورت میں کہ مختلف فیہ تعریف تابعی میں سے محض روایت صحابی پر اطلاق تابعی کا موقف خبر واحد کی بنیاد پر محدثین کرام نے اختیار کیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ بدعوئی احناف امام صاحب خبر واحد کو شاذ و مردود قرار دے کر صرف وہ موقف اختیار کرتے تھے جو لخصوص کتاب و سنت و اجماع امت اور اصول مجمع علیہ کے مطابق ہو، کسی بھی معتبر ذریعہ سے ہم کو یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ تعریف تابعی میں امام صاحب کا موقف کیا تھا؟ مگر جو تعریف تابعی امام صاحب کے طریق کار

271

کے مطابق ہے اس کا ذکر ہم نے کر دیا ہے، یعنی غیر صحابی مومن بحالت ایمان کسی صحابی کی صحبت میں عرصہ تک رہ کر اس کے علم سے مستفید ہوا ہو، دریں صورت امام صاحب کی تقلید کا دم بھرنے والے مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں کو مدلل طور پر پہلے یہ بتلانا چاہیے تھا کہ تعریف تابعی میں امام صاحب کا موقف کیا ہے اور تعریف تابعی میں اپنے اختیار کردہ موقف کے مطابق امام صاحب تابعی قرار پاتے ہیں یا نہیں؟

ایسا کرنے کے بجائے مصنف انوار نے تعریف تابعی میں جمہور محدثین کا موقف اختیار کر رکھا ہے، جس سے بظاہر مستفاد ہوتا ہے کہ مصنف انوار کے نزدیک تعریف تابعی میں امام صاحب کا موقف وہی ہے جسے مصنف انوار نے اختیار کر رکھا ہے، مگر مصنف انوار نے اس معاملہ کو مدلل طور پر واضح نہیں کیا کہ فی الواقع تعریف تابعی میں امام صاحب کا وہی موقف ہے جو جمہور محدثین کا ہے۔ تعریف تابعی میں مصنف انوار نے جو موقف اختیار کر رکھا ہے اس کی بنیاد حضرت ابوسعید خدری اور

① ذیل جواهر المضیة (۲/۶۶۵) و عام کتب اصول فقہ.

عبداللہ بن بسر وغیرہ سے مروی حدیث نبوی پر ہے، جو بہر حال خبر واحد ہے اور خبر واحد کی بنیاد پر قائم شدہ اس تعریف تابعی سے متعدد اہل علم کا اختلاف بھی ہے، تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق یہ مستبعد ہے کہ تعریف تابعی میں خبر واحد پر قائم شدہ موقف مذکور امام صاحب کا موقف ہو، لہذا یہ بات حیرت انگیز ہے کہ مصنف انوار نے خبر واحد پر قائم شدہ تعریف تابعی کو اپنا موقف بنا لیا، خصوصاً یہ بات اس لیے زیادہ حیرت انگیز ہے کہ مصنف انوار مختلف فیہ امور میں جمہور محدثین اہل علم کے اختیار کردہ موقف کی مخالفت کو اپنا فریضہ زندگی بنائے ہوئے ہیں، مثلاً عام اہل علم و محدثین امام صاحب کا سال ولادت ۸۰ھ مانتے نیز فرماتے ہیں کہ کسی صحابی سے امام صاحب کا سماع ثابت نہیں مگر مصنف انوار نے عام اہل علم کی مخالفت کر رکھی ہے۔ اس طرح کی مثالیں بہت زیادہ ہیں جن کے ذکر سے اعراض کیا جا رہا ہے۔

www.KitaboSunnat.com

امام صاحب کے تابعی ہونے کے پروپیگنڈہ کی ابتداء کس زمانے میں ہوئی؟ 272

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ یہ بات ثابت نہیں کہ امام صاحب نے خود اپنے تابعی ہونے کا دعویٰ کیا، نہ یہ ثابت ہے کہ ان کے کسی معاصر نے کہا کہ امام صاحب تابعی ہیں۔ تابعین کے بعد تبع تابعین کا زمانہ آتا ہے، بقول مصنف انوار تبع تابعین کا زمانہ ۲۲۰ھ میں اور بقول بعض ۲۶۰ھ میں ختم ہوا، اس کے بعد باعتراف مصنف انوار حسب فرمان نبوی جھوٹ کا ظہور ہوا بلکہ اس کی کثرت ہوئی۔^①

اور بتصریح امام صاحب نیز باعتراف مولانا فرنگی محلی امام صاحب کے متعدد تلامذہ اور دیگر معاصرین غیر ثقہ و کذاب تھے۔^② اور امام صاحب کی تابعیت پر دلالت کرنے والا جو قول بھی مروی ہے، خواہ وہ امام صاحب سے مروی ہو یا ان کے کسی معاصر سے، وہ سندا معتبر نہیں، وفات امام صاحب کے زمانہ بعد ۱۶۸ھ میں پیدا ہونے والے امام محمد بن سعد کاتب واقدی کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ مجھ سے سیف بن جابر ابوالموفق قاضی واسط نے کہا کہ میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے سنا ہے کہ حضرت انس بن مالک صحابی کوفہ کے محلہ بنو نخیع میں آکر نزول پذیر ہوئے تو میں نے انھیں ایک بار یا متعدد بار دیکھا۔^③

یہ تفصیل عنقریب آرہی ہے کہ یہ بات محل نظر ہے کہ امام ابن سعد نے فی الواقع یہ کہا یا لکھا کہ سیف نے کہا کہ میں نے امام صاحب کو یہ کہتے سنا کہ میں نے حضرت انس کو دیکھا ہے، مگر اس سے قطع نظر کسی بھی روایت سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ امام ابن سعد نے سیف کی زبان سے قول مذکور کس زمانے میں سنا؟ ۲۲۰ھ کے پہلے یا اس کے بعد؟ اگر ۲۲۰ھ کے پہلے سنا تو یہ واضح ہے کہ سیف سے امام ابن سعد نے یہ بات زمانہ خیر القرون کے بالکل اواخر میں سنی، جب کہ فرمان نبوی کے مطابق جھوٹ کا رواج ہونے لگا تھا، اگرچہ اس کا ثبوت بھی ہے کہ خیر القرون میں بھی متعدد کذابین موجود تھے، خصوصاً امام صاحب کے بارے میں بتصریح امام صاحب بکثرت جھوٹی باتیں پھیلانے والے لوگ موجود تھے، امام صاحب کی طرف قول مذکور کو

منسوب کرنے والے سیف کا حال معلوم نہیں اور یہ مستبعد نہیں کہ سیف کذاب رہے ہوں اور جیسا کہ امام صاحب نے کہا کہ 273 کچھ لوگ میری بابت بکثرت جھوٹی باتیں پھیلاتے ہیں، سیف نے بھی یہ بات مکذب طور پر لوگوں میں پھیلائی چاہی ہو۔ روایت سیف میں اگرچہ ظاہر کیا گیا ہے کہ مذکورہ بات امام صاحب سے سیف نے سنی تھی، مگر چونکہ سیف کا ثقہ ہونا ثابت نہیں اور ان کا کذاب ہونا مستبعد نہیں، اس لیے بعید نہیں کہ سیف وفات ابی حنیفہ کے بعد پیدا ہوئے ہوں، انھوں نے امام صاحب سے سنے بغیر مکذب طور پر مذکورہ بات امام صاحب کی طرف منسوب کر دی ہو، چونکہ امام صاحب سے یہ بات نقل کرنے میں سیف متفرد ہیں، کسی معتبر روایت سے امام صاحب سے اس بات کی نقل میں سیف کی متابعت و موافقت نہیں کی گئی، اس لیے

① مقدمہ انوار (۱/۱۸) ② مقدمہ تعلیق المجدد و عمدة الرعاية. ③ ذکرہ کثیر من أصحاب المناقب.

سیف کی نقل کردہ یہ بات ساقط الاعتبار و کالعدم ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام صاحب سے یہ بات امام صاحب کے کسی دوسرے شاگرد یا غیر شاگرد معاصر سے کسی معتبر سند کے ساتھ منقول نہیں اور اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ سیف سے بھی اس روایت کا منقول ہونا علت اور شکوک و نظر سے خالی نہیں، کیونکہ سیف سے روایت مذکورہ کا ناقل امام محمد بن سعد کا تب واقدی کو بتلایا جاتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ امام ابن سعد نے سیف والی روایت مذکورہ کو اپنے طبقات میں نقل کیا ہے، لیکن طبقات ابن سعد کے متداول نسخہ میں سیف سے مروی روایت مذکورہ موجود نہیں۔^①

اور اہل نظر کو معلوم ہے کہ طبقات ابن سعد کے متداول مطبوعہ نسخے میں روایت مذکورہ کا موجود نہ ہونا قابل نظر انداز مسئلہ نہیں۔ طبقات ابن سعد کا متداول مطبوعہ نسخہ طبقات کبریٰ کہلاتا ہے اور علی الاطلاق جب طبقات ابن سعد کا نام لیا جاتا ہے تو یہی طبقات کبریٰ مراد ہوا کرتا ہے، اس لیے علی الاطلاق یہ کہنے والے کہ روایت مذکورہ طبقات ابن سعد میں ہے، اپنے اوپر کیے گئے اس اعتراض سے محفوظ نہیں رہ سکتے کہ انھوں نے طبقات ابن سعد کی طرف ایسی بات منسوب کی جو طبقات ابن سعد میں موجود نہیں، بلکہ دیگر سیف سے مروی روایت مذکورہ کے لیے علی الاطلاق طبقات ابن سعد کا حوالہ دینے والوں پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جو روایت طبقات مذکور میں نہیں وہ روایت ان لوگوں نے طبقات مذکور کی طرف کیوں منسوب کی؟ نیز روایت مذکورہ کے لیے طبقات ابن سعد کا حوالہ کسی ایسے معتبر شخص کی تحریر میں نہیں دیا گیا جس نے صرف صحیح اور معتبر باتوں کے لکھنے کا التزام کیا ہو، مثلاً عقود الجمان میں کہا گیا ہے:

274 "وقال الحافظ محمد بن سعد في طبقاته: حدثنا أبو الموفق سيف بن جابر قاضي واسط قال: سمعت أبا حنيفة يقول: قدم أنس بن مالك الكوفي، ونزل النخع، وكان يخضب بالحمرة، وقد رأيتہ مراراً."^②

یعنی حافظ ابن سعد نے اپنے طبقات میں بواسطہ سیف نقل کیا ہے کہ امام صاحب سے سیف نے فرماتے سنا کہ حضرت انس صحابی کوفہ آ کر محلہ نخع میں نزول پذیر ہوئے، وہ سرخ خضاب لگاتے تھے، میں نے انھیں کئی مرتبہ دیکھا ہے۔

بعض اہل علم نے روایت مذکورہ کو ابن سعد سے ان کے طبقات کا حوالہ دیے بغیر نقل کیا ہے اور ممکن ہے کہ روایت مذکورہ امام ابن سعد کی کسی کتاب میں تحریری طور پر منقول ہونے کے بجائے ان سے زبانی طور پر منقول ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ طبقات کبریٰ کے بجائے روایت مذکورہ ابن سعد کے طبقات صغریٰ میں موجود ہو، امام ابن خلکان نے ابن سعد کے ایک طبقات صغریٰ کا ذکر کیا ہے، یہ صورت حال اس بات سے مانع ہے کہ ہم جزم و یقین کے ساتھ کہہ سکیں کہ امام ابن سعد نے فی الواقع روایت مذکورہ کو تحریری یا زبانی طور پر بیان کیا ہے۔ امام ابن سعد کے صدیوں بعد پیدا ہونے والے بعض لوگوں کا یہ کہہ دینا کہ ابن سعد نے روایت مذکورہ کو نقل کیا، اس بات کا ثبوت نہیں کہ ابن سعد نے فی الواقع روایت مذکورہ کو بیان کیا ہے، تا آنکہ ابن سعد کی کسی تحریر سے یا زبانی طور پر تحدیثاً و روایتاً کسی مضبوط سند سے یہ ثابت نہ ہو کہ ابن سعد نے اسے بیان کیا ہے۔

① التذکیر بما فی تالیف الکونری من الأباطیل (۱/۱۷۹) ② عقود الجمان (ص: ۴۹)

ہم فرض کر لیتے ہیں کہ ابن سعد نے فی الواقع روایت سیف کو نقل کیا ہے تو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سیف کا ثقہ ہونا ثابت نہیں اور روایت مذکورہ کی نقل میں سیف متفرد ہیں، کسی غیر موثق راوی کا کسی روایت کی نقل میں متفرد ہونا بذات خود ایک علت قاحلہ ہے، مزید برآں سیف سے اس روایت کی نقل میں ابن سعد کا تفرد بھی قابل نظر انداز نہیں۔ (کما ستعرف)

علاوہ ازیں یہ بات کم حیرت انگیز نہیں ہے کہ اپنی فضیلت و عظمت پر دلالت کرنے والی اتنی اہم بات امام صاحب نے صرف ایک غیر معروف شخص سیف سے تو کہی ہو باقی دوسرے لوگوں سے نہ کہی ہو، ہم دیکھتے ہیں کہ کسی بھی معتبر روایت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سیف والی بات امام صاحب نے سیف کے علاوہ کسی سے کہی ہو، اور چونکہ سیف کا ثقہ ہونا ثابت نہیں 275 اس لیے یہ مستبعد نہیں کہ سیف نے عام کذاہین کی طرح امام صاحب کی طرف قول مذکور غلط طور پر منسوب کر دیا ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن سعد ۲۳۰ھ میں فوت ہوئے مگر ۲۳۰ھ کے پہلے سیف کے علاوہ کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھنے کا دعویٰ کیا ہے۔

البتہ امام صاحب سے باسانید صحیحہ ایسی باتیں ضرور منقول ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب نے یہ صراحت کی ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ نیز ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وفات ابن سعد کے بعد یعنی ۲۳۰ھ کے بعد ایک زمانہ تک کوئی شخص سیف کی بات کی متابعت و موافقت کرتا ہوا نظر نہیں آتا۔

البتہ امام ابن سعد کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے ابن المغلس کذاب^۱ نے اواخر تیسری صدی میں یہ انوہ اڑائی کہ میں نے حافظ ابو نعیم فضل بن دکین (متوفی ۲۱۸ھ یا ۲۱۹ھ) سے سنا کہ ۸۰ھ میں پیدا ہونے والے امام صاحب نے ۹۵ھ میں ہجر پندرہ سال حضرت انس کو دیکھا۔^۲

صرف یہی نہیں بلکہ اس کذاب نے اپنی متعدد جعلی سندوں سے مختلف صحابہ سے امام صاحب کے سماع و لقاء پر مشتمل کئی افسانوی کہانیاں سنائیں۔^۳ ابن المغلس کے زمانے میں اسی جیسے ایک دوسرے کذاب جعالی (ابو بکر محمد بن عمر بن سیرہ مولود ۲۸۳ھ و متوفی ۳۵۵ھ)^۴ نے بھی اس طرح کی متعدد کہانیاں سنائیں۔^۵ اس طرح کے دوسرے کئی کذاہین نے بھی یہی کاروبار کیا۔^۶

لیکن چونکہ سیف کے بعد اس طرح کی کہانیاں سنانے والے داستاں گو لوگوں کا کذاب و غیر ثقہ ہونا اہل علم کی تصریحات سے ثابت تھا، اس لیے عام اہل علم نے ان کی ایجاد کردہ کہانیوں کے ذکر سے اعراض کیا اور بعض لوگوں نے ان افسانوی کہانیوں کو کتب موضوعات میں داخل کیا اور بعض نے اپنی دوسری تصانیف میں بر سبیل تذکرہ ان افسانوی حکایات کا ذکر کر کے ان کے مکذوب ہونے کی طرف واضح اشارہ کر دیا، مگر انھیں کی طرح کے دیگر متعدد کذاہین نے ان افسانوی حکایات کو نصوص کتب و سنت کے طور پر دلیل و حجت بنا لیا، چونکہ ان افسانوی کہانیوں کی اسانید میں کوئی نہ کوئی ایسا راوی ضرور موجود تھا جس کا کذاب ہونا بتصریح اہل جرح و تعدیل ثابت تھا، مگر سیف والی روایت کا حال یہ تھا کہ اس کی بابت یہ 276

۱. ملاحظہ ہو: اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/۷۸ تا ۸۵) ۲. أخبار أبي حنیفة للصیمری (ص: ۴)

۳. اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/۱۰۶ تا ۱۰۰)

۴. اللمحات (۱/۱۰۶) ۵. اللمحات (۱/۱۰۶، ۱۰۷) ۶. اللمحات (۱/۱۰۷ تا ۱۱۶)

بات مشہور کر دی گئی تھی کہ اسے امام ابن سعد (مولود ۱۶۸ھ و متوفی ۲۳۰ھ) نے اس طرح نقل کیا کہ میں نے سیف سے سنا اور سیف نے کہا کہ میں نے امام صاحب سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضرت انس کو دیکھا، اور امام ابن سعد کا ثقہ محدث و مورخ ہونا معروف ہے اور جس سیف سے امام ابن سعد کو روایت مذکورہ کا ناقل ظاہر کیا گیا ہے، اس کے کذاب یا مجروح ہونے کی صراحت کسی امام جرح و تعدیل سے منقول نہیں، اس لیے باب فضیلت سے سمجھ کر روایت سیف کو بعض اہل علم ازراہ تسامح بلا نقد و نظر نقل کرتے رہے۔ سیف کی یہ بات بعض حضرات نے بالصراحت سیف کے نام کے حوالہ کے ساتھ اور بعض نے بلا حوالہ سیف صرف ”راوی انساً“ (یعنی امام صاحب نے انس کو دیکھا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کر دیا۔ ظاہر ہے کہ روایت سیف کی بنیاد پر کبھی گئی اس بات کو صحیح قرار دینے کے لیے اولاً سیف کا جرح قادح سے محفوظ ثقہ ثابت ہونا ضروری ہے۔

ثانیاً یہ ثابت ہونا ضروری ہے کہ سیف کی طرف اس روایت کا انتساب صحیح ہے۔ ان دونوں باتوں کے بغیر روایت مذکورہ معتبر نہیں قرار پاسکتی، خواہ اس کی نقل میں کتنی ہی فراخ دلی اور مسامحت برتی جائے، خواہ ازراہ تسامح اسے کسی صاحب علم نے معتبر بھی کہہ دیا ہو، کیونکہ اصول و ضابطہ اصحاب علم کے تسامح پر حاکم ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ روایات کو صحیح قرار دینے کے لیے جو شرطیں ضروری ہیں وہ روایت سیف میں نہیں پائی جاتیں، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ روایت سیف کے بنیادی راوی امام صاحب نے یہ صراحت کر رکھی ہے کہ میری بیان کردہ باتیں مجموعاً غلط ہیں، اریں صورت روایت سیف کو کیونکر صحیح قرار دیا جاسکتا ہے؟

روایت سیف سے متعلق علمائے اہل حدیث کی ایک وضاحت:

مذکورہ بالا امور کو ملحوظ رکھتے ہوئے علمائے اہل حدیث کی طرف سے کہا گیا:

”فاعلم أنه ليست هناك أدلة دالة عليه سوى ما رواه ابن سعد على ما فيه عدم ثبوت توثيق

277

رواته... إلى أن قال: وما فصله الحاسد الباغض لا يثبت منه إلا لقاء أنس مع ما فيه مطالبة

توثيق ما رواه ابن سعد.“ انتهى ملخصاً ما قاله في تبصرة الناقد¹

یعنی تابعیت امام صاحب کے ثبوت میں ابن سعد کی نقل کردہ روایت سیف کے علاوہ کوئی قابل ذکر دلیل

نہیں۔ اور سیف کی اس قابل ذکر روایت کا حال بھی یہ ہے کہ اس کے رواۃ کا ثقہ ہونا ثابت نہیں۔ روایت

سیف سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب نے صرف ایک صحابی کو دیکھا ہے، اس پر ہمارا یہ

مطالبہ ہے کہ روایت سیف کے رواۃ کا ثقہ ہونا ثابت کیا جائے۔

علمائے اہل حدیث کے اس فرمان کے باوجود روایت سیف کے رواۃ کا ثقہ ثابت کیے بغیر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج

لوگوں کا روایت مذکورہ کو صحیح قرار دیتے پھرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ جبکہ ماضی قریب میں بھی علامہ معظی نے صراحت کی ہے کہ

روایت سیف کا طبقات ابن سعد میں کوئی پتہ نہیں، نیز سیف کا ثقہ ہونا ثابت نہیں نہ یہ بات ثابت ہے کہ ابن سعد نے فی

الواقع روایت سیف کو نقل کیا ہے؟²

کیا امام ابن سعد امام صاحب کی روایت انس کے معترف تھے؟

مذکورہ بالا صورت حال کی موجودگی میں یہ مستبعد ہے کہ امام ابن سعد یا کوئی بھی ثقہ محدث و مورخ روایت سیف کی تصحیح کرتے ہوئے معترف ہو کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے، کسی روایت کو کسی محدث و مورخ کے ذکر کر دینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ اسے صحیح بھی سمجھتا ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ کوئی ثقہ مورخ و محدث کسی غیر موثق راوی سے مروی روایت کو معتبر نہیں کہہ سکتا، اس لیے اس اصل کے خلاف جب تک کسی ثقہ محدث و مورخ کی تصحیح کا ثبوت موجود نہ ہو تب تک اس کی طرف یہ منسوب کرنا صحیح نہیں کہ وہ اپنی نقل کردہ روایت کو صحیح و معتبر سمجھتا ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام ابن سعد نے اگرچہ سیف کا ذکر نہیں کیا مگر سیف نے جن امام ابوحنیفہ کی طرف زیر بحث روایت کو منسوب کیا ہے ان امام ابوحنیفہ کا ذکر امام ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں دو جگہ کیا ہے، ایک جگہ بحوالہ واقعی اور دوسری جگہ بذات خود موصوف امام ابن سعد نے 278 امام صاحب کو ضعیف قرار دیا ہے۔¹

لہذا جس روایت کے مدار علیہ راوی کو امام ابن سعد نے ضعیف قرار دیا ہو اس روایت کو بھلا موصوف کیونکر معتبر قرار دے سکتے ہیں؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابن سعد کے نزدیک امام صاحب کی طرف سیف کی منسوب کردہ روایت ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ موصوف ابن سعد نے اس کے بنیادی راوی امام صاحب کو ضعیف کہا ہے اور سیف کا کوئی ذکر امام ابن سعد نے اپنے طبقات میں نہیں کیا لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ امام ابن سعد سیف کو مجہول یا مجروح یا ثقہ سمجھتے ہیں، البتہ اس طرح کے راوی جس کی توثیق کسی امام فن سے منقول نہیں بلکہ جس کا کوئی ذکر کسی امام فن سے منقول نہیں اس کی بابت ابن سعد سے توثیق کی توقع نہیں کی جاسکتی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابن سعد کی نظر میں روایت سیف ساقط الاعتبار ہے، پھر ابن سعد کی طرف یہ منسوب کرنا کہ وہ امام صاحب کے لیے روایت انس کے معترف تھے، کون سی دیانت داری ہے؟

کاتب واقعی امام محمد بن سعد پر امام ابن معین کا کلام:

جس امام ابن سعد کی بابت مشہور کیا گیا ہے کہ انھوں نے طبقات میں روایت سیف کا ذکر کیا ہے، حالانکہ یہ بات خالی از نظر نہیں، ان امام ابن سعد کی بیان کردہ چند علمی باتوں کا ذکر کر کے امام مصعب زبیری نے امام ابن معین سے پوچھا کہ ابن سعد کیسے راوی ہیں اور ان کی ذکر کردہ یہ باتیں کیسی ہیں؟ تو امام ابن معین نے فرمایا کہ ”کذب“ یعنی ابن سعد نے کذب بیانی سے کام لیا ہے۔²

مصنف انوار ابن معین کو امام جرح و تعدیل اور حنفی المذہب قرار دیے ہوئے ہیں۔ ابن معین کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ انھوں نے ابن سعد کو سخت مجروح اور ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، حتیٰ کہ ان پر کذب بیانی کا الزام عائد کیا ہے۔ حافظ خطیب و حافظ ذہبی نے ابن سعد کی طرف سے مدافعت کرتے ہوئے کہا ہے کہ واقعی سے نقل کردہ ابن سعد کی بعض کذب و

¹ طبقات ابن سعد (۶/۳۶۸، ۳۶۹، ۷/۶۷)

² خطیب (۵/۳۲۱) و میزان الاعتدال (۲/۳۸۳) و تہذیب التہذیب (۹/۱۸۲)

مگر باتوں کو مکذوب قرار دیتے ہوئے ابن معین نے ابن سعد کی بابت یہ کہہ دیا ہے ورنہ ابن سعد کذاب نہیں تھے، لیکن ہم کہتے 279 ہیں کہ ثابت شدہ ثقہ عادل سے سرزد ہونے والی غلط باتوں کو کذب سے تعبیر کرنے کا رواج قدیم و جدید ایام میں رہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابن سعد ثقہ ہیں، مگر ان کی ذکر کردہ بعض علمی باتیں اس حد تک غلط اور منکر ہیں کہ ان پر کذب کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مستبعد نہیں کہ اگر ابن سعد کی طرف روایت سیف کی نقل کا انتساب صحیح ہو تو ابن سعد کی نقل کردہ روایت سیف مکذوب و منکر ہو۔ نیز یہ تفصیل آ رہی ہے کہ عام اہل نقل و اہل حدیث نے روایت سیف کی تضعیف کی ہے۔

اس بات کا اجمالی ذکر کہ باعتراف احناف اہل نقل و روایت اس پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا:

روایت سیف کے ساقط ہونے پر اگرچہ کئی دلائل قائم ہیں اور متعدد اہل علم نے اشارہ و صراحتہ اس کے ساقط الاعتبار ہونے کا تحریری و تقریری طور پر فیصلہ کر دیا ہے، حتیٰ کہ متعدد احناف معترف ہیں کہ اہل نقل و اہل حدیث روایت سیف سے مستفاد ہونے والے مضمون کے ساقط الاعتبار ہونے پر متفق ہیں، جس کی تفصیل آئندہ صفحات میں آ رہی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہے، مگر اس کے باوجود بھی بعض مدعیان علم اس بات کے مدعی ہیں کہ سیف والی روایت کے مضمون کی تمام اہل علم نے تصحیح کی ہے، انہی مدعیان علم میں مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج اسلاف اور عام ارکان تحریک کوثری حتیٰ کہ علامہ شاہ انور بھی شامل ہیں، جن کی بابت مصنف انوار کا ارشاد ہے:

”حضرت شاہ انور کا درس حدیث قدیم محدثین کے طرز سے ملتا جلتا تھا، ان کی نظر زمانہ رسالت، صحابہ و تابعین سے گزر کر ائمہ مجتہدین و اکابر محدثین سے ہوتی ہوئی اپنے زمانہ تک کے تمام اکابر محققین کے فیصلوں پر ہوتی تھی۔“^①

280 جن علامہ انور کا یہ حال ہو ان کا اس بات سے ناواقف رہنا مستبعد ہے کہ روایت سیف کی تصحیح کرنے والوں سے روایت سیف کے رواۃ کے لیے اثبات توثیق کا مطالبہ علمائے اہل حدیث نے کر رکھا ہے، لیکن اگر علامہ انور علمائے اہل حدیث کے اس مطالبہ سے ناواقف بھی ہوں تو رواۃ روایت سیف کے اثبات توثیق کے بغیر روایت سیف کی تصحیح کرنے میں علامہ انور کس طرح حق بجانب قرار دیے جاسکتے ہیں، جبکہ روایت سیف کے ساقط الاعتبار ہونے پر دلائل قائم ہیں اور متعدد احناف معترف ہیں کہ اہل نقل و اہل حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا؟ اس صورت حال کے باوجود علامہ انور اور ان کے ہم مزاج لوگوں کا یہ دعویٰ کرتے پھرنا کیا معنی رکھتا ہے کہ سب لوگ اس بات کے معترف ہیں کہ امام صاحب نے بہر حال ایک صحابی حضرت انس کو دیکھا ہے؟ نیز جب بدعویٰ علامہ انور امام صاحب کا صرف ایک صحابی کو دیکھنا ہی ثابت ہے، باقی کسی اور کو دیکھنا یا کسی سے سماع ثابت نہیں تو انوار الباری کو ”مجموعۃ افادات علامہ انور“ کہہ کر شائع کرنا اور اس میں یہ دعویٰ کرنا کہ امام صاحب نے متعدد صحابہ کو دیکھا اور ان سے سماع کیا ہے، کون سا طریق تحقیق ہے؟

ہر زمانے میں تابعیتِ امام صاحب کا انکار کرنے والے علماء کی اجمالی فہرست:

عقرب یہ بحث آ رہی ہے کہ جس طرح کی کتب مناقب میں مندرج روایات کو مصنف انوار نصوص کتاب و سنت کی طرح حجت بناتے چلے جاتے ہیں، اسی طرح کی کتب مناقب میں یہ بھی مروی ہے کہ ۳۸۷ھ میں یعنی چوتھی صدی کے اواخر میں حافظ استاذ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ قاسمی نے سفر مکہ کے دوران لوگوں کے سامنے اپنے اس خواب کا ذکر کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بذات خود خواب میں اس بات کی تصدیق کی کہ امام صاحب تابعی نہیں بلکہ تابعین کے بعد طبقہ اتباع تابعین میں سے ہیں۔^①

یہ بیان ہو چکا ہے کہ خالص مکذوبہ روایات کی بنا پر مصنف انوار مدعی ہیں کہ ”امام اعظم کے تفقہ، علمی و دینی بصیرت کی شہادت بطور بشارت و پیش گوئی سید الانبیاء ﷺ نے دی ہے۔“^②

281 مصنف انوار کے اس طریق تحقیق پر چلے ہوئے حافظ قاسمی کے خواب مذکور کو دلیل بنا کر یہ دعویٰ کرنا کہ ”رسول اللہ ﷺ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے اور تابعین کے بعد طبقہ اتباع تابعین کا فرد ہونے کی شہادت دی ہے۔“ مصنف انوار کے اس دعویٰ کے بالمقابل کہیں زیادہ صحیح ہے کہ امام صاحب کے تفقہ کی شہادت بطور پیش گوئی سید الانبیاء ﷺ نے دی ہے، کیونکہ مصنف انوار کے اس دعویٰ کی بنیاد خالص مکذوبہ روایات پر ہے مگر خواب مذکور ایک عظیم المرتبت عابد و زاہد حافظ کا دیکھا ہوا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ حدیث نبوی کے مطابق خواب میں رسول اللہ ﷺ کو دیکھنا بیداری میں دیکھنے کے برابر ہے۔ پھر مصنف انوار نے حافظ قاسمی کے خواب کو دلیل بنا کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے کی صراحت رسول اللہ ﷺ نے فرمائی ہے؟

۱۔ امام ابو حنیفہ:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ متعدد روایات صحیحہ کا حاصل یہ ہے کہ خود امام صاحب نے یہ صراحت کر دی ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اس لیے میں تابعی نہیں ہوں۔^③

آخر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ امام صاحب کے ان فرامین کو مانتے ہوئے کیوں تسلیم نہیں کرتے کہ امام صاحب نے بذات خود فرمایا ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا؟

۲۔ امام ابن المبارک:

مصنف انوار نے کہا:

”امام عبد اللہ بن مبارک نے فرمایا کہ اگر امام صاحب تابعین میں ہوتے تو وہ ان کی طرف محتاج ہوتے۔“^④

”امام ابن المبارک نے یہ بات اس لیے کہی کہ امام صاحب تابعین کے آخری دور میں پیدا ہوئے۔“^⑤

① اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات، بحوالہ عقود الجمان (ص: ۳۷۶، ۳۷۵)

② مقدمہ انوار (۱/ ۴۴) واللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/ ۴۳۶)

③ اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/ ۱۰۰ تا ۱۰۳)

④ مقدمہ انوار (۱/ ۷۰ و ۱/ ۹۷) ⑤ مقدمہ انوار (۱/ ۹۷)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مصنف انوار کی مستدل روایت کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام ابن المبارک نے امام صاحب کے تابعی ہونے کا انکار کرتے ہوئے موصوف کو طبقہ تابعین کے بعد طبقہ اتباع تابعین کا فرد کہا ہے، اور اس بات کی تائید و تصدیق خود مصنف انوار نے اپنے اس بیان سے کر دی ہے کہ امام صاحب تابعین کے آخری دور میں پیدا ہوئے اور مصنف انوار نے یہ صراحت بھی کر رکھی ہے کہ تابعین کا دور ۱۱۱ھ سے شروع ہو کر ۷۰ھ پر ختم ہوتا ہے۔

282

اس کا مطلب یہ ہوا کہ بدعویٰ مصنف انوار امام صاحب صحابہ کا زمانہ گزر جانے کے عرصہ بعد یعنی ۱۱۱ھ کے زمانہ بعد تابعین کے آخری دور میں پیدا ہوئے۔ اس میں شک نہیں کہ مصنف انوار کا یہ دعویٰ سراسر غلط اور خلاف امر واقع ہے، لیکن مصنف انوار کے اس دعویٰ کا حاصل اور ان کی دلیل بنائی ہوئی روایت ابن المبارک کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب بقول ابن المبارک تابعی نہیں تھے۔ صاف ظاہر کہ جب بقول ابن المبارک امام صاحب تابعین میں سے نہیں تھے تو وہ تابعین کے بعد آنے والے اتباع تابعین کے طبقہ میں تھے، مصنف انوار کی اس مستدل روایت پر بحث آگے آرہی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ امام ابن المبارک (مولود ۱۱۸ھ یا ۱۱۹ھ و متوفی ۱۸۱ھ) امام صاحب کے شاگرد اور بدعویٰ مصنف انوار حنفی فقہ کی تدوین کے لیے امام صاحب کی قائم کردہ افسانوی چہل رکنی مجلس تدوین کے رکن تھے، مگر معلوم نہیں مصنف انوار اپنی اس مستدل روایت کے متقاضی کے خلاف اپنے خانہ ساز دعویٰ کے صحیح ہونے پر اصرار کیوں کرتے ہیں، جب کہ مصنف انوار اس معنی کی ایک سے زیادہ روایات کو دلیل و حجت بنائے ہوئے ہیں؟

۳۔ خلف بن ایوب عامری:

امام صاحب کے مشہور معاصر و ہم مذہب خلف بن ایوب عامری (متوفی ۲۱۵ھ یا ۲۲۰ھ) سے مروی یہ قول مصنف انوار نے متعدد بار بطور حجت نقل کیا ہے کہ:

”خدا سے علم محمد ﷺ کو، آپ سے صحابہ کو، صحابہ سے تابعین کو اور تابعین سے امام ابوحنیفہ کو حاصل ہوا“^①

ہم بتلا چکے ہیں کہ خلف بن ایوب سے مروی اس قول کا لازمی اور واضح مطلب ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں تھے، بلکہ تابعین کے بعد والے طبقہ اتباع تابعین کے فرد تھے۔^②

مصنف انوار نے خلف بن ایوب کے بڑے فضائل بیان کر رکھے ہیں۔^③

آخر مصنف انوار نے اپنی مستدل روایت کے متقاضی و مفاد سے اعراض و انحراف اور اس کی مخالفت کیوں کر رکھی ہے؟

283 اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ جن لوگوں کی طرف مکذوبہ طور پر منسوب روایات کو مصنف انوار نے دلیل بنا کر امام

صاحب کے تابعی ہونے کا پردہ پیگنڈہ کر رکھا ہے، ان کے بالمقابل مذکورہ بالا حضرات کہیں بلند مقام رکھتے ہیں، جن کی طرف منسوب روایات مندرجہ بالا سے تابعیت امام صاحب کی نفی ہوتی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ اپنی تابعیت کی نفی کرنے والے امام ابوحنیفہ

① مقلدہ انوار (۱۸/۱) ② مقلدہ انوار (۱/۹۹، ۱/۹۸، ۱/۵۸، ۱/۱۰۵۴ وغیرہ)

③ اللمحات إلى مافی أنوار الباری من الظلمات

④ مقلدہ انوار (۱/۲۲۶) نیز ملاحظہ ہو: جواهر المضیة (۱/۲۳۱، ۲۳۲) و تہذیب التہذیب (۳/۱۴۷، ۱۴۸) و میزان الاعتدال.

پہلی اور دوسری صدی کے آدمی تھے، جن کے فرمان کو احناف خصوصاً مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج بہر طور واجب الاذعان اور قابل تقلید قرار دیے ہوئے ہیں، بلکہ امام صاحب کی طرف منسوب اقوال و فتاویٰ کو نصوص کتاب و سنت پر بھی فوقیت دیے ہوئے ہیں۔ نعوذ باللہ من شرور التقليد!

نیز امام صاحب کی تابعیت کی نفی پر مشتمل جس خلف بن ایوب کی طرف منسوب روایت کو مصنف انوار نے بشوق و ذوق حجت بنا رکھا ہے، وہ تیسری صدی کے اوائل ۲۱۵ھ تک زندہ رہے، بلکہ بقول ابن الجوزی موصوف خلف ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے۔^①

۳۔ امام القراء والمحدثین امام ابو مزاحم موسیٰ بن عبید اللہ بن خاقان خاقانی:

تیسری اور چوتھی صدی کے مشہور و معروف عظیم المرتبت ثقہ امام ابو مزاحم موسیٰ بن عبید اللہ بن خاقان خاقانی (مولود ۲۲۸ھ متوفی ۳۲۳ھ) کی ایک طویل نظم نقل کرتے ہوئے حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وقد نظم أبو مزاحم الخاقاني ذلك في شعر له، أنشدناه عبد الله بن محمد بن يوسف قال: أنشدنا يحيى بن مالك قال: أنشدنا الدعرجي قال: أنشدنا أبو مزاحم موسى بن عبید اللہ بن يحيى بن خاقان لنفسه:

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| أعوذ بعزة الله السلام | وقدرته من البدع العظام |
| أبين مذهبي فيمن أراه | إماما في الحلال وفي الحرام |
| كما بينت في القراء قولي | فلاح القول معتليا أمام |
| ولا أعدو ذوي الآثار منهم | فهم قصدي وهم نور التمام |
| أقول الآن في الفقهاء قولا | على الإنصاف جد به اهتمام |
| أرى بعد الصحابة تابعيهم | لذي فتياهم بهم الاتتمام |
| علمت إذا عزمت على اقتدائي | بهم أني مصيب في اعتزام |
| وبعد التابعين أئمة لي | سأذكر بعضهم عند انتظام |
| فسفیان العراق ومالك في | حجازهم و أوزاعي شام |
| ألا وابن المبارك قدوة لي | نعم والشافعي أخو الكرام |
| ولم أر ذكرني النعمان فيهم | صواباً إذ رموه بالسهام |
| وممن أرتضي فأبو عبيد | وأرضى بابن حنبل الإمام |
| فأخذ من مقالهم اختياري | وما أنا بالمباهي والمسام |

284

① النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (۲/ ۲۳۴) و مشائخ بلخ (ص: ۸۶ و ۶۲ و ۱۴۱ و ۱۴۲ بحوالہ النوازل) و فضائل بلخ والإرشاد وغيره.

② جامع بيان العلم (۲/ ۷۸، ۷۹)

یعنی امام ابو مزاحم خاقانی نے چند اشعار کہے ہیں، جو ہمیں امام عبداللہ بن محمد بن یوسف نے سنائے اور انہیں یہ اشعار امام یحییٰ بن مالک نے سنائے اور یحییٰ کو یہ اشعار امام دعلجی (ابو محمد دعلج بن احمد بن دعلج جستانی متوفی ۳۵۱ھ) نے سنائے اور دعلجی کو خاقانی نے اور خاقانی نے یہ اشعار خود منظوم کیے ہیں، جن کا ترجمہ یہ ہے:

”میں سراپا سلامتی والے اللہ تعالیٰ کی عزت و قدرت کی بدعات عظیمہ سے پناہ چاہتا ہوں، جن لوگوں کو میں حلال و حرام کے مسائل میں اپنا امام سمجھتا ہوں، ان کے بارے میں میں اپنا موقف و مذہب واضح کر رہا ہوں، جیسا کہ میں قراء کے بارے میں اپنا موقف واضح کر چکا ہوں، میں علمائے اہل حدیث کے طور و طریق سے تجاوز نہیں کرتا، علمائے اہل حدیث ہی میرے مرکز نظر ہیں اور یہی نور کامل بھی ہیں، فقہاء کے سلسلے میں میں انصاف و اہتمام سے اپنی بات کہتا ہوں، میرے اولین امام صحابہ کرام ہیں، ان کے بعد تابعین کرام میں سے وہ لوگ ہیں جو اصحاب فتویٰ ہیں، میں نے ان کی اقتداء کا جب عزم کیا تو یہ جان بوجھ کر کہا کہ میں اپنے اس اقدام میں حق پر ہوں، تابعین کرام کے بعد میرے کچھ امام اور بھی ہیں جن میں بعض کا ذکر اس نظم میں کر رہا ہوں، عراق کے امام سفیان، حجاز کے امام مالک، شام کے اوزاعی، تابعین کے بعد والے طبقہ کے لوگوں میں سے میرے امام ہیں، اور سنو تابعین کے بعد والے میرے اماموں میں ابن المبارک و شافعی بھی ہیں، مگر تابعین کے بعد اپنے اختیار کردہ اماموں میں میں ابو حنیفہ کا تذکرہ کرنا اس لیے پسند نہیں کرتا کہ اہل علم نے موصوف کو جرح و قدح کے مختلف تیروں سے مجروح کیا ہے، (یعنی میں امام ابو حنیفہ کو امام بنانا پسند نہیں کرتا) میرے پسندیدہ ائمہ مذکورین میں امام ابو عبید قاسم بن سلام اور امام احمد بن حنبل بھی ہیں، میں یہ باتیں بڑائی ہانکنے یا کسی کو اذیت دینے کے لیے نہیں کہہ رہا ہوں، میں ان کے اختلافی اقوال میں سے جسے کتاب و سنت کے موافق سمجھوں گا اسے قبول کروں گا اور حدیث نبوی کی مخالفت نہیں کروں گا، ورنہ مواخذة خداوندی کا خطرہ ہے۔“

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ امام خاقانی کے مذکورہ بالا اشعار حافظ ابن عبدالبر نے اپنی بیان کردہ سند سے نقل کیے ہیں، حافظ ابن عبدالبر سے لے کر امام خاقانی تک یہ سند صحیح و معتبر ہے، جیسا کہ اس کے رواد کا تعارف آگے آرہا ہے، لیکن یہ سند نہ بھی ہوتی تو امام خاقانی کی طرف ان اشعار کے صحیح الانتساب ہونے میں کوئی شک نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اشعار مذکورہ ان کی منظوم کتاب ”قصیدۃ الفقہاء“ سے منقول ہیں، خود حافظ ابن عبدالبر رضی اللہ عنہ کی عبارت میں بھی یہ اشارہ موجود ہے کہ امام خاقانی نے اس موضوع پر مستقل قصیدہ منظوم کیا ہے، اور ان اشعار میں بھی امام خاقانی نے وضاحت کر دی ہے کہ:

أبین مذہبی فیمن أراه إماماً فی الحلال و فی الحرام کما بینت فی القراء قولی.
یعنی جس طرح میں نے قراء کے سلسلے میں قصیدہ منظوم کیا ہے، اسی طرح فقہاء کے سلسلے میں یہ قصیدہ منظوم کر رہا ہوں۔

معجم المؤلفین للکحاحہ (۱۳/ ۴۲) اور الأعلام للزرکلی (۸/ ۲۷۵) میں صراحت کی گئی ہے کہ امام

خاقانی کی تصانیف میں سے ”قصیدۃ الفقہاء“ ایک تصنیف ہے، مطلب یہ کہ امام خاقانی کی جس کتاب ”قصیدۃ الفقہاء“ سے مذکورہ بالا اشعار حافظ ابن عبدالبر نے اپنی معتبر سند کے ساتھ پیش کیے ہیں، اس کتاب کے متعلق ماہرین نے

توثیق کی ہے کہ وہ امام خاتانی کی مستقل کتاب ہے۔ ان اشعار کو ناظرین کرام غور سے ملاحظہ فرمائیں جن میں امام خاتانی نے ایک بنیادی بات یہ ظاہر کی ہے کہ دین کے پائے جانے والے بہت سارے ائمہ کرام و فقہائے عظام مثلاً سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک، شافعی، احمد، ابن المبارک، ابو سعید قاسم بن سلام وغیرہ سبھی ہمارے امام و پیشوا ہیں، ان میں سے تعین کے ساتھ ہم کسی کی تقلید نہیں کرتے، بلکہ ان کے جو اقوال کتاب و سنت کے خلاف ہوتے ہیں ہم انہیں عمل میں نہیں لاتے، اب روایت مذکورہ کی سند کے رواۃ کا حال معلوم کریں۔

تصحیح روایت خاتانی:

مذکورہ بالا نظم کو منظوم کرنے والے امام ابو مزاحم موسیٰ بن عبید اللہ بن یحییٰ بن خاقان خاتانی بغدادی (مولود ۲۳۸ھ و متوفی ۳۲۵ھ) اپنے زمانے کے امام الحدیث والقرآن اور عظیم المرتبت فقیہ، ثقہ و صدوق محدث اور علوم کثیرہ کے ماہر اور قصیدہ قراء و فقہاء کے مصنف ہیں۔^①

امام خاتانی امام احمد بن حنبل کے شاگرد بھی ہیں، جیسا کہ ابن ابی یعلیٰ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔^②
امام خاتانی سے اس نظم کی روایت کرنے والے امام دعلجی بن احمد بن دعلج ابو محمد بختانی (متوفی ۳۵۱ھ) بھی عظیم المرتبت ثقہ و صدوق محدث اور کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔^③

امام دعلجی سے اس نظم کے ناقل حافظ کبیر ابو زکریا یحییٰ بن مالک بن عائد اندلسی (متوفی ۳۷۶ھ) بھی بلند پایہ محدث ہیں۔^④

حافظ یحییٰ سے اس نظم کے ناقل امام عبداللہ بن محمد بن یوسف ابو الولید اندلسی مورخ اندلس (مولود ۳۵۱ھ و متوفی ۴۰۳ھ) ہیں۔^⑤

امام ابو الولید سے نظم مذکورہ کو امام حافظ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب جامع بیان العلم میں نقل کیا ہے۔

امام خاتانی سے حافظ ابن عبدالبرؒ کی موافقت:

اپنی اس نظم میں امام خاتانی نے امام صاحب کو طبقہ صحابہ و تابعین کے بعد والے طبقہ اتباع تابعین کا فرد بتلایا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ امام صاحب کو اہل علم نے مجروح قرار دیا ہے، اس لیے میں بھی انہیں مجروح مانتا ہوں۔ امام خاتانی نے اجمالی طور پر کہا ہے کہ اہل علم نے امام صاحب کو مجروح قرار دیا ہے مگر امام صاحب نے بذات خود صراحت فرمادی ہے کہ میری بیان کردہ احادیث و فقہی باتیں مجموعہ غلط ہیں، امام صاحب کے اس فرمان کی موافقت عام اہل علم نے بھی کی ہے۔ (کما سیاتی)
امام خاتانی کی نظم مذکورہ کو اپنی صحیح سند سے نقل کرنے والے حافظ ابن عبدالبر نے بھی اہل علم سے امام صاحب کا سنی الحفظ

① خطیب (۵۹/۱۳) و طبقات الحنابلة لابن رجب (۳۳۳/۲) و طبقات القراء للذہبی (۲/۲۱۹، ۲۲۰) و طبقات القراء

للجزري (۲/۲۲۰) و معجم المصنفين للکحاله (۱۳/۴۲) و الأعلام للزکلی (۸/۲۷۵)

② طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (۲/۳۳۳) ③ خطیب (۸/۳۸۷ تا ۳۹۲) و تذكرة الحفاظ والتنكيل.

④ جلوة المقتبس للحميدي (ص: ۳۷۹ تا ۳۸۲) و بغية الملتبس (ص: ۵۰۷، ۵۰۸) و تذكرة الحفاظ (۴/۱۰۰۳)

⑤ بغية الملتبس (ص: ۳۳۴ تا ۳۳۶) و جلوة المقتبس (ص: ۲۵۴ تا ۲۵۶) و تذكرة الحفاظ (۳/۱۰۷۶)

اور مجروح ہونا نقل کیا ہے اور ان سے اپنی موافقت بھی ظاہر کی ہے۔ (کما سیاتی) اور امام صاحب کو تابعین کے بعد طبقہ اتباع تابعین میں شمار کرنے پر بھی حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے امام خاتانی کی موافقت کی ہے۔

مصنف انوار ناقل ہیں:

”حافظ ابن عبدالبر نے کہا کہ جو شخص فضائل صحابہ و تابعین کے بعد امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ کے فضائل و مناقب کا مطالعہ غور و فکر سے کرے گا اور ان کی بہترین سیرت و کردار سے واقف ہوگا تو وہ اس کو اپنا برگزیدہ عمل پائے گا۔“^①

مصنف انوار کے نقل کردہ حافظ ابن عبدالبر کے مذکورہ بالا قول میں صراحت ہے کہ امام صاحب تابعین کرام کے بعد طبقہ تبع تابعین کے فرد تھے، مصنف انوار نے حافظ ابن عبدالبر کے جس قول کو معرض استدلال میں پیش کیا ہے اس کے اس مضمون کو انھیں ضرور قبول کرنا چاہیے کہ امام صاحب تابعی نہیں بلکہ تبع تابعی ہیں۔

288 حافظ ابن عبدالبر اور خطیب دونوں ہی امام خاتانی کے تلامذہ کے شاگرد ہیں اور دونوں ہی امام خاتانی کے اس فیصلہ کے موافق ہیں کہ امام صاحب تابعی نہیں، اور مجروح راوی ہیں۔ امام خاتانی سے نظم مذکور کے ناقل امام رحمہ اللہ اور ان سے اس کے ناقل حافظ ابو زکریا اور ان سے اس کے ناقل حافظ ابو الولید اس معاملہ میں حافظ خاتانی کے موافق معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ انھوں نے واسطہ بواسطہ اس نظم کو شوق و ذوق کے ساتھ لوگوں کو سنایا اور اس کی ترویج و اشاعت کی اور اسے بخیر نظر تمسین دیکھا اور قبول کیا ہے۔

۵۔ امام دارقطنی:

امام خاتانی کے مشہور معاصر امام الحدیث و حافظ الزمان امام ابو الحسن علی بن عمر بن احمد دارقطنی (مولود ۳۰۶ھ و متوفی ۳۸۵ھ) کا یہ قول مختصر الفاظ میں ذکر ہو چکا ہے کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا۔^② اس اجمال کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ امام دارقطنی کے مشہور شاگرد امام حمزہ بن یوسف سہمی متوفی ۳۲۷ھ نے کہا کہ میری موجودگی میں امام دارقطنی سے پوچھا گیا کہ کیا حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ صحابی سے امام صاحب کا سماع ثابت ہے؟ امام دارقطنی نے جواب دیا:

”لا، ولا رؤیتہ، لم یلحق أبو حنیفة أحدًا من الصحابة.“^③

”نہیں حضرت انس سے امام صاحب کا سماع ثابت نہیں، بلکہ انھیں امام صاحب کا دیکھنا تک ثابت نہیں ہے، امام صاحب کا کسی بھی صحابی سے لقاء نہیں ہے، یعنی امام صاحب کسی صحابی کو دیکھ نہیں سکے۔ (کیونکہ امام دارقطنی اور جمہور اہل علم کے نزدیک لقاء اور دیکھنا ایک ہی چیز ہے)“

امام دارقطنی کا قول مذکور حافظ خطیب بغدادی نے نقل کیا ہے نیز حافظ ابن الجوزی ^④ اور کئی دوسرے اہل علم نے

① مقدمہ انوار (۱/ ۱۱۰، ۱۱۱) و عقود الجمان (ص: ۴۱۱) و جامع بیان العلم (۲/ ۱۶۲) و تانیب (ص: ۲)

② اللصحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات.

③ خطیب (۴/ ۲۰۸)

④ العلل المتناہیة فی الأحادیث الہیة کتاب العلم (۱/ ۶۵)

بھی۔ (کما سیأتی) عام محدثین نے حافظ دارقطنی کے اس فیصلے کی موافقت کی ہے اور کسی بھی ماہر فن محدث نے حافظ دارقطنی کے اس فیصلے کے خلاف بدلیل معتبر یہ دعویٰ کرنے کی آج تک جرأت نہیں کی کہ امام صاحب کا کسی صحابی کو دیکھنا ثابت ہے۔ جس کسی نے حافظ دارقطنی کے اس فیصلے کے خلاف یہ لکھا یا کہا ہے کہ کسی صحابی کو امام صاحب نے دیکھا ہے وہ اپنی اس بات پر معتبر اور قابل قبول ثبوت فراہم نہیں کر سکا اور ایسا کر سکتا ممکن بھی نہیں، کیونکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ بات 289 امام صاحب سے خود یا ان کے کسی معاصر سے معتبر سند کے ساتھ منقول نہیں۔ البتہ امام صاحب کا اپنا یہ ارشاد بسند صحیح ضرور منقول ہے کہ میں نے عطاء تابعی سے افضل کسی کو نہیں دیکھا، یعنی میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

امام دارقطنی پر مصنف انوار کی افتراء پر دازی اور تاریخ خطیب کے شاطر مصححین کا شکوہ:

مصنف انوار نے کہا:

”تاریخ خطیب (۲/۲۰۸) میں ایک قول دارقطنی کی طرف بروایت حمزہ سہمی یہ بھی منسوب کیا گیا ہے کہ جب دارقطنی سے دریافت کیا گیا کہ امام صاحب کا سماع حضرت انس سے صحیح ہے یا نہیں؟ تو کہا کہ نہیں اور نہ روایت ہی صحیح ہے، حالانکہ دارقطنی نے کہا تھا کہ نہیں مگر روایت صحیح ہے۔ شاطر مصححین نے ”لا إله إلا روثہ“ کو ”لا ولا روثہ“ بنا دیا۔ چنانچہ امام سیوطی نے ”تبیض الصحیفہ“ میں حمزہ سہمی سے ہی دارقطنی کا جواب تفصیل سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو یقیناً اپنی آنکھوں سے دیکھا مگر روایت نہیں سنی۔^①

ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے یہ صراحت فرمادی ہے کہ:

﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِّبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل: ۱۰۵]

”افتراء پر دازی و کذب بیانی کا شیوہ و شعاع صرف وہ لوگ رکھتے ہیں جو ایمان نہیں رکھتے۔“

اس معنی و مفہوم کی بہت ساری آیات اور احادیث موجود ہیں جن کو پیش نظر رکھنے والے لوگ افتراء پر دازی کو شیوہ و شعاع بنانے سے ضرور پرہیز کرتے ہیں۔

تاریخ خطیب کے ”شاطر مصححین“ کی نشان دہی:

مصنف انوار نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں تاریخ خطیب کے جن شاطر مصححین کا اتنا بڑا شکوہ کر رکھا ہے ان کی نشان 290 دہی مناسب ہے۔ علامہ ناصر الدین نے حاشیہ التلخیص میں کہا:

”جب مسر سے تاریخ خطیب کا پہلا ایڈیشن ۱۳۲۹ھ مطابق ۱۹۳۱ء میں شائع ہوا تو بعض غالی تقلید پرست یہ دیکھ کر بہت خوف زدہ ہوئے کہ اس کی تیرہویں (۱۳) جلد میں امام صاحب پر بہت سارے مطاعن ہیں، چنانچہ کوثری سے اس پر تعلق لکھوا کر یہ جلد شائع کی گئی۔“^②

علامہ البانی کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ تاریخ خطیب کے ناشرین نے ترجمہ امام صاحب سے متعلق مشتملات

① مقدمہ انوار (۱/۵۲) ② تعلیق الألبانی علی التلخیص (۱/۴۵)

تاریخ خطیب پر کوثری سے حاشیہ لکھوایا، اور یہ بات اس امر کی دلیل ہے کہ ناشرین تاریخ خطیب کوثری کے گروپ کے آدمی بلکہ کوثری کے عقیدت مند اور مرید تھے اور ہر شخص تاریخ خطیب کو دیکھ کر باسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ اس پر تعلق و تہیہ کوثری کا کارنامہ ہے، اگرچہ اس میں کوثری کا نام کسی مصلحت سے ظاہر نہیں کیا گیا۔

تاریخ خطیب کی تعلق میں لکھی ہوئی باتیں تانیب الخطیب للکوثری میں موجود ہیں، اس سے ہر شخص بڑی آسانی سے سمجھ سکتا ہے کہ تاریخ خطیب کے ”شاطر مصححین“ کوثری اور ان کے معاونین یعنی اراکین تحریک کوثری ہیں، کوثری بذات خود معترف ہیں کہ تاریخ خطیب کی تصحیح و تعلق امام صاحب کے معتقدین و مقلدین نے کی ہے۔^①

حاصل یہ کہ تاریخ خطیب کے ”شاطر مصححین“ کو مطعون کر کے دراصل مصنف انوار نے اپنے سید الطائفہ کوثری اور ان کے معاونین کو مطعون کر ڈالا۔ اور نہایت حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اپنی نگرانی و تعلق و تصحیح کے ساتھ شائع ہونے والی تاریخ خطیب کے ”شاطر مصححین“ کا شکوہ خود کوثری نے بھی کیا ہے۔^②

اس طرح خود کوثری نے اپنے آپ کو مطعون کر لیا، نیز تقلید کوثری میں مصنف انوار نے بھی تاریخ خطیب کے ”شاطر مصححین“ پر طعن کیا ہے، جس کا نشانہ خود وہ اور ان کے استاذ کوثری اور معاونین تحریک کوثری بنے ہیں، ارکان تحریک کوثری کی تازہ ترین کارستانی یہ ہے کہ انھوں نے دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہونے والی کتاب البحر و چین لابن حبان سے ترجمہ امام صاحب نکال دیا جو کئی صفحات پر مشتمل تھا، اور یہ بات پرانی ہو گئی ہے کہ یہ لوگ میزان الاعتدال للذہبی سے امام صاحب کا ترجمہ حذف کر کے شائع کرتے ہیں اور دوسروں کے شائع کردہ جس نسخہ میزان الاعتدال میں ترجمہ امام صاحب موجود ہے اسے الحاتی ہونے کا پروپیگنڈہ کرتے ہیں۔^③

ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کے ساتھ علم و اصول کی بنیاد پر گفتگو بیکار ہے، اصل میں ہم تو صرف عوام کے سامنے حقیقت کی وضاحت کے لیے انوار الباری پر نقد لکھ رہے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق جب تاریخ خطیب کے شاطر مصححین دراصل کوثری و معاونین کوثری ہیں، جنہوں نے تاریخ خطیب میں امام دارقطنی کے قول مذکور کو برقرار رکھا تو گویا وہ اس اعتراف پر مجبور ہیں کہ امام دارقطنی نے فرمایا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، کوثری اور معاونین کوثری کی تصحیح و تہیہ سے شائع ہونے والی تاریخ خطیب کی عبارت مذکورہ پر مصنف انوار بلکہ خود کوثری کی یہ خیال آرائی دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ان لوگوں نے عبارت خطیب میں ”شاطر مصححین کی تحریف“ کا دعویٰ کیسے کر دیا اور اس تحریف پر دلیل یہ پیش کی کہ ”تبیض الصحیفۃ للسیوطی“ میں منقول ہے کہ دارقطنی نے کہا کہ امام صاحب کے لیے روایت انس ثابت ہے۔“ جب کہ کوثری اور سخاوی نے تمییز الصحیفہ کے مصنف سیوطی کو کذاب کہا ہے۔ (کما مر و سیاتی)

آخر یہ کہنا کیوں صحیح نہیں ہے کہ تمییز الصحیفہ کے مصنف یا اس کے ناشرین و مصححین نے دارقطنی کی اصل عبارت میں تحریف کر دی، جب کہ تمییز الصحیفہ والی عبارت فرمان ابی حنیفہ کے خلاف اور تاریخ خطیب والی عبارت فرمان ابی حنیفہ

① الترغیب بنقد التائب (ص: ۹، ۱۰) ② تانیب الخطیب (ص: ۱۵) ③ مقدمہ انوار (۱/۱۲۳، ۱۲۴)

کے موافق ہے؟ یہ بہت مستبعد ہے کہ امام دارقطنی امام صاحب کی روایت انس کے قائل ہوں، جب کہ امام صاحب کا وہ قول تمام لوگوں میں مشہور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

تبیض الصحیفہ کی عبارت میں مصنف انوار کی تحریف:

تبیض الصحیفہ کی زیر بحث عبارت حسب ذیل ہے:

”قال الدارقطني: لم يلق أبو حنيفة أحداً من الصحابة إلا أنه رأى أنساً بعينه، ولم يسمع منه.“¹
یعنی دارقطنی نے کہا کہ امام صاحب کی کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی، مگر صرف اتنی بات ہوئی ہے کہ انھوں نے حضرت انس کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور ان سے سنا کچھ نہیں۔

292

اپنی مذکورہ بالا بات سیوطی نے دوسری کتاب ذیل اللآلیٰ میں اس طرح لکھی ہے:

”وأخرج ابن الجوزي في الواهيات، وقال: الحماني كان يضع الحديث، قال الدارقطني: لم يلق أبو حنيفة أحداً من الصحابة، إنما رأى أنساً بعينه ولم يسمع منه.“²
یعنی حافظ ابن الجوزی نے روایت مذکورہ کتاب الواہیات (العلل المتناہیہ فی الأحادیث الواہیہ) میں نقل کرنے کے بعد کہا کہ حمانی (ابن المغلس) وضع حدیث کرتا تھا، دارقطنی نے کہا کہ ابوحنیفہ کا کسی صحابی سے تقابلاً نہیں ہوا، صرف اتنا ہوا کہ انھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو آنکھوں سے دیکھا مگر ان سے سنا نہیں۔“

سیوطی کی دونوں کتابوں کی عبارتیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف نے یہ عبارتیں حافظ ابن الجوزی سے نقل کی ہیں مگر حافظ ابن الجوزی کی اصل عبارت یہ ہے:

”وفي الطريق التاسع أحمد بن الصلت (هو ابن المغلس الحماني) قال الدارقطني: كان يضع الحديث، قال: ولا يصح لأبي حنيفة سماع من أنس ولا رؤية من أنس، ولم يلق أبو حنيفة أحداً من الصحابة.“³

یعنی حدیث مذکور کی نویں سند میں ابن المغلس الحمانی ہے جس کی بابت امام دارقطنی نے کہا کہ یہ وضع حدیث کرتا تھا، نیز امام دارقطنی نے یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب کے لیے حضرت انس رضی اللہ عنہ کا نہ دیکھنا ثابت ہے اور نہ ان سے سماع ہی ثابت ہے، امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا۔

حافظ ابن الجوزی نے اس سلسلے میں امام دارقطنی سے جنتی واضح اور صاف بات نقل کی ہے وہ ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں، اس کا صاف اور سیدھا مطلب یہی ہے کہ بقول حافظ ابن الجوزی امام دارقطنی نے پوری صراحت کے ساتھ کہا ہے

کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو (خواہ حضرت انس رضی اللہ عنہ ہوں یا کوئی دوسرا) نہیں دیکھا نہ ان سے سماع ہی کیا ہے۔ اپنی لکھی 293 ہوئی اس واضح، روشن اور صاف و صریح عبارت کے بعد تھوڑی دور آگے چل کر حافظ ابن الجوزی نے یہ بھی لکھا:

① تبیض الصحیفہ (ص: ۶) ② ذیل اللآلیٰ کتاب العلم (ص: ۳۴)

③ العلل المتناہیہ لابن الجوزی (۱/ ۶۵، باب العلم)

”قال المصنف: هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والحماني كان يضع الحديث، كذلك قال الدارقطني، وأبو حنيفة لم يسمع من أحد من الصحابة إنما رأى أنساً بعينه.“¹

”یعنی مصنف (ابن الجوزی) نے کہا کہ حدیث مذکور صحیح نہیں، اس کا ایک راوی ابن المغلس حماني وضع حدیث کرتا تھا، امام دارقطنی نے اسی طرح کہا ہے اور امام ابوحنیفہ نے کسی صحابی سے سنا نہیں ہے، صرف اتنی بات ہوئی ہے کہ انھوں نے حضرت انس کو آنکھوں سے دیکھا ہے۔“

حافظ ابن الجوزی کی مذکورہ بالا عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ انھوں نے امام دارقطنی سے حماني کے وضاع ہونے کی بات نقل کرنے کے بعد یعنی ”والحماني كان يضع الحديث كذلك قال الدارقطني“ کے بعد جو عبارت لکھی ہے، یعنی ”وأبو حنيفة لم يسمع من أحد من الصحابة إنما رأى أنساً بعينه“ وہ دارقطنی کی بات نہیں بلکہ واو عاطفہ کے ذریعہ حافظ ابن الجوزی نے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ واو سے پہلے والی عبارت تو دارقطنی کی ہے اور اس کے بعد والی عبارت دارقطنی کی نہیں کیونکہ دارقطنی کی عبارت وہ اس سے پہلے باین الفاظ نقل کر آئے ہیں:

”أحمد بن الصلت قال الدارقطني: كان يضع الحديث، قال: ولا يصح لأبي حنيفة سماع من أنس، ولا رؤية من أنس، ولم يلق أبو حنيفة أحداً من الصحابة.“²

یعنی حماني وضع حدیث کرتا تھا، امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا ہے۔

اور یہ نہایت واضح اور روشن دلیل ہے کہ ”كذلك قال الدارقطني“ کے بعد والی عبارت مذکورہ دارقطنی کی نہیں بلکہ ابن الجوزی کی ذاتی عبارت ہے، اور یہ بہت واضح بات ہے کہ سیوطی نے اسی علل المتناہیہ سے ذیل اللآلیٰ اور تمییز الصحیفہ میں اپنی مذکورہ بالا بات نقل کی ہے، ظاہر ہے کہ جب سیوطی کی عبارت کا ماخذ اصل علل المتناہیہ کی عبارت ہے تو ذیل اللآلیٰ و 294 تمییز الصحیفہ میں وہی عبارت منقول ہوئی چاہیے جو علل المتناہیہ میں موجود ہے، مگر ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ ذیل اللآلیٰ و تمییز الصحیفہ میں منقول عبارت اس طرح نہیں ہے جس طرح کہ علل المتناہیہ میں حافظ ابن الجوزی نے لکھ رکھی ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ نقل اگر مطابق اصل نہ ہو تو مردود ہے، اور یہاں یہی معاملہ ہے کہ سیوطی کی نقل کردہ عبارت مطابق اصل نہیں ہے، اس لیے مردود ہے۔ سیوطی کی لکھی ہوئی تحریر کی اپنے اصل سے عدم مطابقت یا تو خود سیوطی کی کارستانی ہے، کیونکہ موصوف بتقریح سخاوی کثیر الصحیفہ والتحریر تھے، یا پھر تمییز الصحیفہ و ذیل اللآلیٰ کے نسخ و ناقلمین کی کارستانی سے یہ عبارت اپنے اصل کے خلاف ہو گئی ہے ذیل اللآلیٰ کی عبارت میں تو صرف یہ ہوا ہے کہ ”كان يضع الحديث... قال الدارقطني“ میں ”قال الدارقطني“ سے پہلے لفظ ”كذلك“ حذف ہو گیا ہے، خواہ سیوطی سے حذف ہوا ہو یا نسخ کتاب سے، مگر تمییز الصحیفہ والی عبارت میں یقیناً تخلیط و تصحیف اور تحریف ہو گئی ہے، خواہ یہ تخلیط اور تحریف و تصحیف سیوطی کے قلم سے ہوئی ہو یا کاتب و ناقل کے قلم سے، ظن غالب یہ ہے کہ اس طرح کی کارستانی کوثری

① العلل المتناہیہ، باب الكفالة برزق المتفقہ (۱/۱۲۸) ② العلل المتناہیہ (۱/۶۵)

اور اراکین تحریک کوثری کے ہم مزاج لوگوں ہی کی کارفرمائی ہے۔

ہماری یہ گفتگو تو تمییز الصحیفہ و ذیل الالائی کی اصل عبارت میں تخلیط و تعحیف کے وقوع سے متعلق تھی، مگر یہاں اس سے بھی زیادہ اہم دوسری بات درپیش ہے، تمییز الصحیفہ کی جو اصل عبارت اس کے مطبوعہ نسخہ سے ہم نقل کر آئے ہیں اور بتلا آئے ہیں کہ وہ عبارت مطابق اصل نہ ہونے کے سبب مردود ہے، وہی عبارت مصنف انوار کے مدوح شیخ فرنگی محلی و کوثری وغیرہ نے بھی تمییز الصحیفہ سے نقل کی ہے۔¹

اگرچہ تمییز الصحیفہ کی یہ عبارت اس لیے مردود ہے کہ سیوطی بذات خود بقول ستادی و کوثری کثیر الصحیفہ بلکہ کذاب تھے، نیز یہ عبارت ابن الجوزی و خطیب کی تصریح کے معارض ہے، مگر سیوطی کی اس مردود و غیر معتبر عبارت میں مصنف انوار نے مزید معنوی تحریف بلکہ لفظی تحریف کی ہے، کیونکہ ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ سیوطی کے تمییز الصحیفہ کی اصل عبارت یہ ہے:

”قال الدارقطني: لم يلق أبو حنيفة أحداً من الصحابة إلا أنه رأى أنسا بعينه.“

”دارقطنی نے کہا کہ امام صاحب کا لقاء کسی صحابی سے نہیں ہوا، مگر انھوں نے آنکھوں سے حضرت انس کو دیکھا ہے۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام دارقطنی نے لقاء اور روایت یعنی ملاقات اور دیکھنے میں فرق کرتے ہوئے امام صاحب کے 295 لیے کسی بھی صحابی کی ملاقات، بشمول حضرت انس، کی نفی کی ہے، اور صراحت کر دی ہے کہ امام صاحب کا کسی بھی صحابی سے لقاء نہیں، البتہ ملاقات کے بجائے ایک صحابی حضرت انس کو موصوف نے دیکھا ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبارت تمییز الصحیفہ کے مطابق دارقطنی نے لقاء و روایت میں تفریق کی ہے، حالانکہ ہم بتلا آئے ہیں کہ عام محدثین دونوں کو مترادف لفظ مانتے ہیں اور بلا دلیل محدثین میں سے کسی کی طرف ایسی بات منسوب کرنا درست نہیں جو عام محدثین کے اس موقف کے خلاف ہو۔ اس لیے تمییز الصحیفہ کی عبارت مذکورہ میں لقاء اور روایت کے درمیان تفریق ظاہر کرتے ہوئے امام دارقطنی کی طرف جو یہ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ بھی اس تفریق کے قائل تھے، وہ بے دلیل ہونے کے سبب مردود ہے۔

ثانیاً: اس عبارت میں ظاہر کردہ بات سے صاف واضح ہے کہ امام دارقطنی نے صراحت کی ہے کہ کسی بھی صحابی سے امام صاحب کی ملاقات نہیں ہوئی، حضرت انس سے نہ کسی اور سے، مگر مصنف انوار نے انوار الباری میں یہ بات ظاہر نہیں ہونے دی۔ موصوف نے تمییز الصحیفہ کے اس لفظ کا ذکر نہیں کیا جو بالصراحت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دارقطنی نے کہا کہ کسی صحابی سے امام صاحب کی ملاقات نہیں ہوئی۔ مصنف انوار نے ایسی بات کہی ہے جس سے کسی بھی صحابی سے امام صاحب کے لقاء کی نفی ظاہر نہیں ہوتی، صرف یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا مگر ان سے سنا نہیں، آخر مصنف انوار نے اس طرح کا طریق تحریر کیوں اختیار کیا ہے جس سے مستفاد ہو کہ امام صاحب اگرچہ حضرت انس سے سماع نہیں کر سکے اور نہ کسی دوسرے ہی صحابی سے سماع کر سکے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سماع کے بغیر صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات نہیں ہوئی، جب تمییز الصحیفہ کی عبارت کا مفاد ہے کہ کسی بھی صحابی سے امام صاحب کی ملاقات نہیں ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف انوار نے تمییز الصحیفہ کی پوری بات نقل نہیں کی اور ظاہر ہے کہ اس طرح کے مواقع پر اس قسم کی بات

1 ملاحظہ ہو: تذکرۃ الراشد (ص: ۲۷۶، ۲۷۷ و ۲۸۱) و تانیب الخطیب (ص: ۱۵) و التتکیل (۱/ ۱۸۰)

کو پوری طرح نقل نہ کرنا، جس سے عبارت کا کوئی اہم مقصد فوت ہو، تحریف اور خیانت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مذہب مصنف انوار کے مطابق امام صاحب کا تابعی ثابت ہونا محال ہے:

اولاً: اس لیے کہ امام صاحب سے مروی باتوں کا حاصل یہ ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، پھر تقلید امام صاحب کے

دعوے دار مصنف انوار کے لیے یہ کیونکر جہاز ہوا کہ وہ فرمان امام صاحب کے خلاف یہ دعویٰ کرتے پھریں کہ امام

صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے؟

ثانیاً: امام صاحب کے تابعی ہونے کا دارو مدار جن روایات پر ہے، وہ سندا ساقط الاعتبار ہیں اور امام صاحب کے نزدیک

ساقط الاعتبار روایات مردود ہیں۔

ثالثاً: بقول حافظ ابن عبدالبر وغیرہ امام صاحب کا یہ مذہب ہے کہ اخبار آحاد، خواہ صحیح الاسناد ہوں، اگر ان کی تائید میں قرآن

و اجماع نہ ہوں تو وہ شاذ ہونے کے سبب مردود ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ جن روایات سے امام صاحب کا تابعی ہونا

مستفاد ہوتا ہے وہ زیادہ سے زیادہ اخبار آحاد ہیں، بلکہ درحقیقت یہ روایات اخبار آحاد بھی نہیں بلکہ وہم محض ہیں، اور

امام صاحب کے تابعی ہونے پر نہ تو قرآن کی تائید ہے نہ اجماع کی، لہذا مذہب امام صاحب کے مطابق امام صاحب کا

تابعی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

رابعاً: تعریف تابعی بذات خود مختلف فیہ چیز ہے، جب امام صاحب صحیح الاسناد خبر واحد کو تائید قرآن و اجماع نہ ہونے کی صورت میں

شاذ و مردود کہتے ہیں تو خبر واحد سے ثابت ہونے والی جو تعریف تابعی متفق علیہ نہیں بلکہ مختلف فیہ ہے، اس سے امام صاحب

کے مذہب کے مطابق امام صاحب کا تابعی ہونا کیسے ثابت ہو سکتا ہے، جبکہ اصول امام صاحب کے مطابق تابعی کی صحیح تعریف

وہ ہونی چاہیے جس سے کسی کا اختلاف نہ ہو؟

عبارت تمییز الصحیفہ کی خامیاں:

تمییز الصحیفہ اصول کوثری کے مطابق بذات خود ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ مصنف تمییز الصحیفہ سیوطی کو ان کے استاذ

امام سخاوی نے نیز کوثری نے کذاب اور تصحیف و تحریف کا بتلایا ہے، اس سے قطع نظر اہل علم نے صراحت کر دی ہے کہ جن

باتوں کی نقل میں سیوطی متفرد ہوں وہ معتبر نہیں اور دارقطنی کی طرف قول مذکور کا انتساب کرنے میں سیوطی متفرد ہی ہیں، دریں

صورت یہ بتلایا جائے کہ جب امام صاحب تائید قرآن و اجماع نہ ہونے کی صورت میں صحیح الاسناد خبر واحد کو شاذ و مردود کہتے

ہیں تو سیوطی کی عبارت مذکورہ زیادہ سے زیادہ خبر واحد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ مذہب امام صاحب میں کیونکر معتبر ہو سکتی ہے؟

297 عام اہل علم لقاء و روایت کو دو مترادف الفاظ کہتے ہیں، اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ امام دارقطنی عام اہل علم کے اس موقف

کے خلاف دوسرا موقف رکھتے ہیں، دریں صورت تمییز الصحیفہ میں جو یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ امام دارقطنی نے فرمایا: ”لم یلق

أبو حنیفة أحداً من الصحابة“ تو اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ امام صاحب کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھ سکے۔ جب اول

عبارت سے کسی بھی صحابی کو امام صاحب کے دیکھنے کی نفی ظاہر ہوتی ہے تو اسی سانس میں تمییز الصحیفہ میں یہ کہنا کیا معنی رکھتا

ہے کہ ”إلا أنه رأى أنسا بعينه، ولم يسمع منه“ یعنی کسی بھی صحابی کو امام صاحب نے اگرچہ نہیں دیکھا مگر حضرت

انس کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اس طرح کا استثناء کیا معنی رکھتا ہے کہ دیکھنے سے دیکھنے کا استثناء کیا جائے۔ تمییز الصحیفہ کی اس عبارت کو اسی وقت درست اور خالی از اشکال کہا جا سکتا ہے کہ خارجی دلائل سے ثابت ہو کہ دارقطنی اس معاملہ میں لقاء اور روایت کو دو علیحدہ چیز سمجھتے تھے، کیونکہ تمییز الصحیفہ بذات خود ساقط الاعتبار ہے، اس سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ امام دارقطنی لقاء و روایت کو دو مختلف چیزیں سمجھتے تھے، اور جب جمہور اہل علم لقاء و روایت کو ایک چیز سمجھتے ہیں تو امام دارقطنی کو بھی مذہب جمہور کا پیرو ماننا چاہیے، الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی بات دلیل معتبر سے ثابت ہو، اگر دارقطنی موقف جمہور سے اختلاف رکھتے تو اہل علم اس کا ذکر ضرور کرتے۔

امام دارقطنی (ابوالحسن علی بن عمر بن احمد بن مہدی بغدادی مولود ۳۰۶ھ و متوفی ۳۸۵ھ) کی بابت مصنف انوار کے ممدوح مصنف جامع مسانید ابی حنیفہ خطیب سے بنظر تحسین ناقل ہیں:

”هو وحيد دهره، و فريد عصره، و امام وقته، انتهی إليه معرفة الحديث و عله، و أسماء الرجال، و أحوال الرواة، و الاطلاع بعلوم سوى علم الحديث.“^①

یعنی امام دارقطنی امام وقت اور فريد عصر و وحيد زماں تھے، علوم حدیث و علل حدیث و اسما رجال و احوال رواة کی معرفت ان پر ختم ہے، علوم حدیث کے علاوہ دوسرے علوم پر بھی موصوف اطلاع رکھتے تھے۔

جب باعتراف مصنف جامع مسانید ابی حنیفہ امام دارقطنی احوال رواة و رجال سے گہری واقفیت رکھتے تھے تو ان کے اس فیصلہ کے ہوتے ہوئے کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا، مصنف جامع مسانید ابی حنیفہ اور ان کے ہم مزاجوں کا کذبہ روایات کو احادیث نبویہ قرار دے کر یہ دعویٰ کرنا کیا معنی رکھتا ہے کہ امام صاحب تابعی تھے، کیونکہ انہوں نے متعدد صحابہ سے احادیث نبویہ کی روایت کی ہے؟ صرف خطیب ہی نہیں بلکہ امام حاکم شاگرد دارقطنی نے بھی اور دوسرے اکابر نے بھی اسی طرح کی باتیں امام دارقطنی کی بابت فرمائی ہیں۔^②

امام دارقطنی کے ان فضائل علمیہ کے باوصف ان کے فیصلے کو قبول کرنے کے بجائے کذا بین اور وضاعین کی اختراعات کو دلیل و حجت بنا کر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاجوں کا یہ دعویٰ کرنا کیا معنی رکھتا ہے کہ امام صاحب متعدد صحابہ کے شاگرد ہیں؟ حاصل یہ کہ امام دارقطنی نے بالصرحت فرمایا ہے کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا۔ ان کی یہ تصریح اس امر کے منافی نہیں کہ انہوں نے یہ ذکر کر دیا ہو کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے، کیونکہ ذکر کرنا دوسری بات ہے اور اس ذکر کردہ چیز کو صحیح قرار دینا دوسری چیز ہے۔

۶۔ امام حاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن حمدویہ مصنف مستدرک:

امام دارقطنی کے معاصر امام حاکم مصنف مستدرک (مولود ۳۲۱ھ و متوفی ۴۰۵ھ) نے واضح طور پر امام صاحب کو تابعین کے بعد طبقہ اتباع تابعین میں شمار کیا ہے۔^③

① جامع المسانید (۲/ ۵۳۰) ② خطیب و عام کتب تراجم ترجمہ دارقطنی.

③ معرفة علوم الحديث (ص: ۳۱۴، ۳۱۵ و ۳۱۸)

اس سلسلے میں تفصیلی بحث آگے آرہی ہے، یہ معلوم ہے کہ امام حاکم چوتھی صدی کے مشہور محدث ہیں، ان سے امام دارقطنی نے عمر میں بڑا ہونے کے باوجود روایت کی ہے، یہ دونوں حضرات ایک دوسرے کے علم و فضل کے معترف تھے، امام حاکم نے بھی دارقطنی سے روایت کی ہے۔

۷۔ حافظ ابو جعفر محمد بن عبداللہ قاسمی:

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وفات دارقطنی کے صرف دو سال بعد ۳۸۷ھ میں حافظ ابو جعفر محمد بن عبداللہ قاسمی نے بیان کیا کہ میں نے خواب میں رسول اللہ ﷺ سے چند اماموں بشمول امام ابو حنیفہ کا نام لے کر کہا تھا کہ یہ لوگ اتباع تابعین میں سے ہیں۔^① یعنی امام صاحب تابعی نہیں ہیں۔

۸۔ امام حمزہ سہمی جرجانی:

299

امام دارقطنی کے مخصوص تلامذہ میں سے امام ابو القاسم حمزہ بن یوسف بن ابراہیم قرشی سہمی جرجانی (مولود ۳۴۵ھ یا ۳۴۴ھ و متوفی ۴۲۷ھ یا ۴۲۸ھ) ہیں، امام سہمی نے رجال سے متعلق امام دارقطنی سے جو سوالات کیے تھے انہیں موصوف نے ایک کتابی شکل میں مرتب کیا، اس کا نام ”سوالات السہمی للدارقطنی فی الجرح والتعديل“ ہے۔^②

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ امام سہمی نے صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے متعلق امام دارقطنی سے پوچھا تھا، جس کا جواب امام دارقطنی نے یہ دیا تھا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا تک نہیں، سماع تو بہت دور کی بات ہے۔ امام دارقطنی سے اسی طرح کا سوال سہمی کی طرف سے تمییز الصحیفہ میں منسوب کیا گیا ہے، جس کا جواب تمییز الصحیفہ کے مکذوبہ بیان کے مطابق امام دارقطنی نے یہ دیا کہ امام صاحب کا کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں مگر حضرت انس کو دیکھنا ثابت ہے۔

مصنف انوار نے تمییز الصحیفہ والی اس عبارت کو نقل کیا ہے۔^③ اور بزعم خویش ظاہر کرنا چاہا ہے کہ امام دارقطنی و سہمی امام صاحب کی روایت انس کے معترف تھے، امام سہمی کی طرف مصنف انوار کی منسوب بات غیر صحیح مگر خطیب میں درج شدہ بات صحیح ہے۔^④ اس لیے مصنف انوار کے اس طریق کے مطابق امام حمزہ سہمی بھی اس بات کے قائل قرار پائے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اسی اصول کے تحت اس معنی کی بات امام خاتقان سے نقل کرنے والے امام علی بن احمد (متوفی ۳۵۱ھ) اور ان سے ناقلین کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے۔ امام سہمی نے بالصرحت امام صاحب کو ضعیف الحدیث کہا ہے۔^⑤

① اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/ ۳۰۴)

② مقدمہ تاریخ جرجان للمعلمی (ص: ۴ بحوالہ تہذیب التہذیب) و لسان المیزان و میزان الاعتدال۔

③ مقدمہ انوار (۱/ ۵۲)

④ سوالات السہمی للدارقطنی کے مطبوعہ نسخے میں یہ روایت انہیں الفاظ کے ساتھ موجود ہے جن سے تاریخ بغداد والی روایت کی تصدیق ہوتی ہے، اور تمییز الصحیفہ والی روایت کی تضعیف و تغلیط ظاہر ہوتی ہے۔ دیکھیں: سوالات السہمی للدارقطنی (ص:

۲۶۲، برقم: ۳۸۳)

⑤ تاریخ جرجان۔

۹۔ حافظ ابن عبدالبرؒ:

اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ حافظ ابن عبدالبر (مولود ۳۶۸ھ و متوفی ۴۶۳ھ) نے بالصراحت امام صاحب کو غیر تابعی کہا ہے۔ حافظ ابن عبدالبرؒ کو مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ امام صاحب کا مداح کہتے ہیں۔ امام صاحب سے متعلق حافظ ابن عبدالبر کے خیالات پر آئندہ صفحات میں بحث آ رہی ہے، یہاں صرف یہ کہنا ہے کہ حافظ ابن عبدالبر حافظ خطیب سے عمر میں کہیں بڑے ہیں، انھوں نے بالصراحت امام صاحب کو غیر تابعی کہنے کے ساتھ حافظ خاقانی کے وہ اشعار بھی بطور حجت نقل کر دیے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض صحابہ سے امام صاحب کی 300 بعض روایات کا جو ذکر حافظ ابن عبدالبرؒ نے جامع بیان العلم میں کر دیا ہے تو وہ ذکر محض برسبیل تذکرہ ہے، ورنہ موصوف حافظ ابن عبدالبرؒ بعض صحابہ سے امام صاحب کی منسوب روایات کو صحیح نہیں مانتے اور یہ بہت مستبعد بات بھی ہے کہ ساقط الاعتبار و مکذوبہ روایات کو حافظ ابن عبدالبرؒ جیسے ماہر فن روایت معتبر یا قابل قبول مان لیں۔ حافظ خطیب حافظ ابن عبدالبر کے معاصر ہونے کے باوجود باعتبار عمر و ولادت حافظ ابن عبدالبر سے متاخر ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ حافظ خطیب بھی امام صاحب کی تابعیت اور روایت صحابی کے منکر ہیں، نیز یہ معلوم ہے کہ حافظ ابن عبدالبر و خطیب پانچویں صدی کے امام ہیں۔

۱۰۔ حافظ ابن حزمؒ:

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حافظ ابو محمد علی بن احمد بن حزم اندلسی (مولود ۳۸۴ھ و متوفی ۴۵۷ھ) کی مختلف کتابوں سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب خیر القرون کے طبقہ ثالث یعنی اتباع تابعین کے آدمی تھے، جو طبقہ تابعین کے بعد کا طبقہ ہے۔^۱

۱۱۔ تابعیت امام صاحب خطیب کی نظر میں:

حافظ خطیب (احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مہدی بغدادی مولود ۳۹۲ھ و متوفی ۴۶۳ھ) امام دارقطنی کے بیک واسطہ شاگرد ہیں، انھوں نے معرض استدلال میں امام دارقطنی کا یہ ارشاد نقل کر کے کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا، اپنا فیصلہ بھی سنا دیا کہ وہ اس معاملہ میں امام دارقطنی ہی کے ساتھ ہیں اور کیوں نہ ہوں موصوف خطیب نے بذات خود بھی باسناد صحیح مروی امام صاحب کے ان اقوال کو نقل کیا ہے کہ میری بیان کردہ باتیں ساقط الاعتبار ہیں، اور امام صاحب کے ثبوت تابعیت کا دارودار امام صاحب کی طرف منسوب صرف بعض روایات ہی پر ہے، نیز موصوف کے بعض معاصرین سے بھی مکذوبہ طور پر یہی بات منقول ہے۔

نیز حافظ خطیب ایسی روایات کے بھی ناقل ہیں جن سے مستخرج ہوتا ہے کہ امام صاحب نے خود اور ان کے معاصرین نے کہا ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں ہیں، دریں صورت ہر شخص باسانی سمجھ سکتا ہے کہ اپنے استاذ الاساتذہ امام دارقطنی سے اس معاملہ میں الگ رائے قائم کرنے کے لیے حافظ خطیب کے سامنے کوئی داعیہ و سبب نہیں تھا، لہذا یہ بہت مستبعد بات ہے 301 کہ حافظ خطیب امام صاحب کے فیصلوں، ان کے معاصرین کے فیصلوں اور اپنے استاذ الاساتذہ امام دارقطنی کے فیصلے کے

① ملاحظہ ہو: إتحاف النبیہ للشاہ ولی اللہ محدث دہلوی (ص: ۱۰۸، ۱۰۹)

خلاف یہ اقرار و اعتراف کرتے پھریں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے، جبکہ بقول خوارزمی حنفی موصوف خطیب نے دارقطنی کو اسماء الرجال و احوال الرواة و علل حدیث و جمیع علوم کا ماہر و عارف بتلایا ہے۔^①

خطیب نے بکثرت امور جرح و تعدیل و علوم روایت کے سلسلے میں دارقطنی کے اقوال بطور حجت نقل کیے ہیں، لہذا بلا دلیل و ثبوت یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں ہوگا کہ انہوں نے امام صاحب، امام دارقطنی اور دیگر اہل علم کے فیصلے کے خلاف یہ موقف اختیار کیا ہوگا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ انہوں نے ذکر کی حد تک اس بات کا تذکرہ کر دیا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔^②

مگر یہ بارہا عرض کیا گیا کہ ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذکر کنندہ اپنی ذکر کردہ بات کو صحیح بھی مانتا ہے، عام طور سے مشہور ہے کہ خطیب تابعی ہونے کے لیے صحابی کی روایت کو کافی نہیں مانتے بلکہ مصاحبت ضروری سمجھتے ہیں، دریں صورت ایک زمانہ میں بعض علمائے اہل حدیث نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ زیادہ سے زیادہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ خطیب امام صاحب کے لیے روایت انس کے معترف ہیں، مگر وہ ثبوت تابعیت کے لیے صرف روایت کو جب کافی نہیں سمجھتے تو احتاف یہ دعویٰ کرنے میں کتنے سچے ہیں کہ خطیب تابعیت امام صاحب کے معترف ہیں؟^③

ہماری تحقیق یہ ہے کہ امام خطیب ثبوت تابعیت کے لیے روایت صحابی کو کافی سمجھتے ہیں، مگر موصوف بھی امام صاحب کے لیے ثبوت روایت صحابی کے اسی طرح منکر ہیں جس طرح خود امام صاحب اور دوسرے اہل علم، لیکن اہل حدیث کے سوال مذکور کا احتاف نے اب تک کوئی جواب نہیں دیا۔

۱۲۔ امام شیروہ بن شہردار بن شیروہ ابو شجاع دیلمی:

امام شیروہ ابو شجاع دیلمی (مولود ۳۴۵ھ متوفی ۵۰۹ھ) اپنے زمانہ یعنی پانچویں صدی کے مشہور محدث ہیں، انہوں نے اپنی کتاب التخلی میں اپنی سند کے ساتھ ابو جعفر قاسمی کا وہ خواب نقل کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ قاسمی اور رسول اللہ ﷺ امام صاحب کو غیر تابعی قرار دینے پر متفق تھے۔ (کما مر)

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ بطور حجت اپنی نقل کردہ اس روایت کے مقتضی کے مطابق امام شیروہ اپنا نظریہ بھی یہ رکھتے 302 تھے کہ امام صاحب تابعی نہیں۔^④

۱۳۔ امام مجد الدین مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم ابن اثیر جزری:

چھٹی صدی کے کثیر التصنیف امام مجد الدین مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم ابن اثیر جزری (مولود ۵۳۳ھ و

① جامع مسانید أبي حنيفة و خطيب (۲/ ۳۴، ۳۵) ② خطيب (۱۳/ ۳۲۴)

③ تبصرة الناقد، بحث تابعیت امام صاحب.

④ امام دیلمی کے ترجمہ کے لیے ملاحظہ ہو: طبقات الشافعية لابن قاضي شہبہ (۱/ ۳۱۵، ۳۱۶) و طبقات الشافعية

للسبكي (۴/ ۲۳۰) والنجوم الزاهرة (۵/ ۲۱۱) و كتاب العبر للذهبي (۱/ ۱۸) و مرآة الجنان (۳/ ۱۹۸) و

تذكرة الحفاظ (۴/ ۱۳۵۹)

متوفی ۶۰۶ھ) نے اپنی مشہور و معروف کتاب جامع الاصول میں باعتراف مولانا عبدالحی فرنگی محلی فرمایا:

”وكان في أيام أبي حنيفة أربعة من الصحابة، أنس بن مالك بالبصرة، و عبد الله بن أبي أوفى بالكوفة، وسهل بن سعد الساعدي بالمدينة، و أبو الطفيل عامر بن واثلة بمكة، ولم يلق أحدا منهم، ولا أخذ عنهم، وأصحابه يقولون: إنه لقي جماعة من الصحابة، وروى عنهم، ولا ثبت ذلك عند أهل النقل.“

یعنی زمانہ ابی حنیفہ میں اگرچہ چار صحابہ حضرت انس بن مالک، ابن ابی اوفی، سهل بن سعد ساعدی اور عامر بن واثلہ زندہ تھے مگر ان میں سے کسی سے امام صاحب کا لقاء ہے اور نہ کسی سے امام صاحب نے روایت کی ہے، البتہ مقلدین امام صاحب مدعی ہیں کہ امام صاحب کا لقاء صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے اور ان سے امام صاحب نے روایت بھی کی ہے، مگر یہ بات اہل نقل کے نزدیک ثابت نہیں۔

اپنے مذکورہ بالا بیان میں امام ابن اثیر جزری نے پوری صراحت کے ساتھ وضاحت کردی ہے کہ امام صاحب کو چار 303 صحابہ کی اگرچہ معاشرت حاصل تھی مگر کسی سے ان کا لقاء نہیں ہوا۔

ناظرین کرام کو معلوم ہو چکا ہے کہ محدثین کے یہاں لقاء اور روایت مترادف الفاظ ہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ بقریح ابن اثیر بلا استثناء تمام اہل نقل اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اگرچہ اصحاب ابی حنیفہ کا دعویٰ ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے امام صاحب کی ملاقات ہوئی ہے اور صحابہ کی ایک جماعت سے امام صاحب نے روایت کی ہے۔ اس جگہ اصحاب ابی حنیفہ سے مراد مقلدین ابی حنیفہ ہیں تلامذہ ابی حنیفہ نہیں، کیونکہ تلامذہ ابی حنیفہ میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے، اگرچہ بعض کی طرف غلط اور مکذوب طور پر یہ بات منسوب کر دی گئی ہے۔ اس جگہ زیر بحث مسئلہ میں ابن اثیر نے دو گروہوں کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، ایک مقلدین ابی حنیفہ دوسرے اہل نقل۔ مقلدین ابی حنیفہ مدعی ہیں کہ امام صاحب کا لقاء و سماع صحابہ کی ایک جماعت سے ثابت ہے اور اہل نقل مقلدین ابی حنیفہ کے اس دعویٰ کی تغلیط کر کے کہتے ہیں کہ کسی بھی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا ثابت نہیں، چہ جائیکہ کئی صحابہ کو دیکھنا اور ان سے روایت کرنا ثابت ہو!

کسی کو استثناء کیے بغیر ابن اثیر کا مطلقاً پورے گروہ اہل نقل کو اس موقف کا قائل بتلانا کہ امام صاحب کے لیے صحابہ کا لقاء و سماع ثابت نہیں، اس چیز کی واضح دلیل ہے کہ ابن اثیر کی نظر میں اہل نقل اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے نہ تو صحابہ کو دیکھا نہ ان سے روایت کی، نیز التزامی طور پر امام ابن اثیر کی مذکورہ بالا بات اس چیز کی واضح دلیل ہے کہ موصوف ابن اثیر کی نظر میں تمام اہل نقل مقلدین ابی حنیفہ کے اس دعویٰ کی تغلیط پر متفق ہیں کہ متعدد صحابہ سے امام صاحب کا لقاء و سماع ثابت ہے۔

امام مبارک اگرچہ چھٹی صدی کے آدمی تھے، مگر ان کا بلا استثناء شخصے تمام اہل نقل کو اس بات کا قائل بتلانا کہ امام

① موصوف کے ترجمہ کے لیے ملاحظہ ہو: وفیات الأعیان (۳/ ۲۸۹) و طبقات الشافعیة للسبکی (۵/ ۱۵۳) و البداية والنهاية (۱۳/ ۵۴ وغیرہ)

② تذكرة الراشد (ص: ۲۷۴، ۲۷۵) و تبصرة الناقد (ص: ۲۱۴)

صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اس امر کی دلیل ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے لے کر امام مبارک کے زمانے تک یعنی دوسری، تیسری، چوتھی، پانچویں اور چھٹی صدی کے وہ سارے لوگ اس بات پر متفق تھے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، جن پر صحیح معنوں میں لفظ اہل نقل کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ امام مبارک کی یہ بات اس کے منافی نہیں کہ زمانہ خیر القرون کے اواخر سے لے کر بعد کے زمانہ میں بعض کذابین، متردکین، مجروحین اور مجہولین اس بات کے پروپیگنڈہ کرنے والے پائے جاتے رہے ہیں کہ امام صاحب نے بعض صحابہ کو دیکھا ہے اور نہ صرف یہ کہ دیکھا ہے بلکہ متعدد صحابہ سے سماعت 304 و روایت بھی موصوف نے کی ہے، مگر یہ معلوم ہے کہ نقل روایت میں صرف انہیں رواۃ و ناقلین کی بات معتبر ہوتی ہے جو بذات خود ثقہ ہوں اور جرح قادح سے محفوظ ہوں اور اگر دوسروں سے اسے نقل کریں تو اس کی سند معتبر ہو، اس بات کو ملحوظ نہ رکھنے والے مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں نے ساقط الاعتبار نقول و روایات پر اعتماد کرتے ہوئے بہت سارے غلط نظریات قائم کر لیے ہیں، مصنف انوار اور ان جیسے لوگوں سے اس کی امید نہیں کہ وہ اصول و ضابطہ اور قواعد تحقیق کی طرف رجوع کر کے اپنے اختیار کردہ طریق کار کو بدلیں گے، مگر ہم دراصل یہ کتاب ایسے انصاف پسند لوگوں کے لیے لکھ رہے ہیں جو اعتدال کو ملحوظ رکھتے ہوئے حقیقت سے واقفیت حاصل کرنے کا جذبہ و حوصلہ اور شوق رکھتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل سے جب معلوم ہو گیا کہ امام ابن اثیر جزری کے بقول زمانہ امام صاحب سے لے کر چھٹی صدی تک قابل اعتبار اہل نقل و اہل حدیث اس پر متفق رہے ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، تو اس مسئلہ پر مزید بحث و گفتگو کی ضرورت نہیں رہ جاتی، کیونکہ صرف ایک زمانہ کے اتفاق اہل علم کے خلاف دوسرا راستہ اختیار کرنا مذموم چیز ہے، پھر یہاں تو زمانہ امام صاحب سے لے کر چھٹی صدی تک کا یہی معاملہ ہے کہ قابل اعتبار اہل نقل اس مسئلہ میں ایک رائے پر متفق رہے، مگر ناظرین کرام کی مزید تسلی کے لیے ہم کچھ مزید باتیں بھی لکھتے ہیں۔

۱۳۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے پر ساتویں صدی کے امام ابن خلکان کی صراحت:

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ چھٹی صدی کے امام مبارک بن محمد المعروف بابن الاثیر نے کہا ہے کہ اہل نقل کے نزدیک امام صاحب کا لقاء و سماع صحابہ ثابت نہیں، اب ساتویں صدی کے مشہور مورخ و محدث و فقیہ و ادیب امام شمس الدین ابو العباس احمد بن محمد بن ابی بکر المعروف بابن خلکان (مولود ۶۰۸ھ و متوفی ۶۸۱ھ) کا بیان ملاحظہ ہو:

”وَأَدْرَكَ أَبُو حَنِيفَةَ أَرْبَعَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَهَمَّ أَنْسُ بْنُ مَالِكٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى، وَسَهْلُ بْنُ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ، وَأَبُو الطَّفِيلِ عَامِرُ بْنُ وَائِلَةَ، وَلَمْ يَلِقْ أَحَدًا مِنْهُمْ، وَأَصْحَابَهُ يَقُولُونَ: لَقِيَ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ، وَرَوَى عَنْهُمْ، وَلَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ عِنْدَ أَهْلِ النُّقْلِ، وَذَكَرَ الْخَطِيبُ فِي تَارِيخِ بَغْدَادَ أَنَّهُ رَأَى أَنْسَ بْنَ مَالِكٍ... الخ.“

305

یعنی امام صاحب نے اگرچہ چار صحابہ کا زمانہ پایا، مگر ان میں سے کسی سے موصوف کا لقاء نہیں ہو سکا، امام صاحب کے مقلدین کا کہنا ہے کہ امام صاحب صحابہ کی ایک جماعت سے ملے اور اس سے سماع کیے ہوئے ہیں، مگر یہ بات اہل

نقل کے نزدیک ثابت نہیں۔ خطیب نے تاریخ بغداد میں ذکر کیا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔ ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ امام ابن خلکان نے معنوی طور پر بالکل وہی بات کہی ہے جو ان سے پہلے امام ابن الاثیر جزری نے کہی ہے کہ علی الاطلاق اہل نقل کا کہنا ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اگرچہ مقلدین ابی حنیفہ اہل نقل کے اس موقف کے خلاف دوسری بات کہتے ہیں۔ اس میں حافظ خطیب کی برسبیل تذکرہ نقل کردہ اس ساقط الاعتبار روایت کا بھی ذکر آ گیا ہے جس میں امام صاحب کے لیے روایت انس کا ذکر ہے، مگر چونکہ حافظ خطیب بھی اس ساقط الاعتبار روایت کا اعتبار نہ کر کے اہل نقل کے موقف پر کاربند ہیں، اس لیے امام ابن خلکان نے بھی امام ابن الاثیر کی طرح کسی فرد بشر کو مستثنیٰ کیے بغیر مطلقاً اہل نقل کا یہ موقف قرار دیا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

امام ابن خلکان کو حافظ ابن کثیر نے ائمہ فضلاء، سادہ علماء، صدور رؤسا میں سے قرار دیا ہے اور عام اہل تراجم نے ان کے علم و فضل خصوصاً علم تاریخ میں پختگی کی صراحت کی ہے۔^①

وفیات الاعیان کو امام ابن خلکان نے بفرسخ خویش ۶۵۴ھ میں لکھا تھا۔^②

یعنی ۶۵۴ھ تک امام ابن خلکان کے علم کے مطابق تمام اہل نقل اس بات پر متفق تھے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

306

۱۵۔ امام نووی یحییٰ بن شرف ابو زکریا محی الدین:

ساتویں صدی کے ایک دوسرے جلیل القدر محدث و حافظ حدیث امام یحییٰ بن شرف محی الدین ابو زکریا نووی (مولود ۶۳۱ھ و متوفی ۶۷۶ھ) نے کہا:

”وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها كمالك وأبي حنيفة وغيرهما.“^①

یعنی تدوین مذاہب کا کام صحابہ کے بعد ان اماموں نے کیا جو صحابہ و تابعین کے مذاہب کے پابند تھے، مثلاً امام مالک و ابو حنیفہ۔

امام نووی کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ امام صاحب کو صحابہ و تابعین کے بعد آنے والے طبقہ کے مجتہدین میں شمار کرتے ہیں، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام نووی امام صاحب کو تابعی نہیں مانتے اور نہ یہ مانتے ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے، کیونکہ امام نووی بھی عام اہل علم کی طرح صرف روایت صحابی کو تابعی ہونے کے لیے کافی مانتے ہیں، جس کی صراحت انھوں نے مقدمہ شرح صحیح مسلم و تقریب میں کر دی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام نووی نے تہذیب الاسماء

① البداية والنهاية لابن كثير (۳۰۱ / ۱۳) و طبقات الشافعية لابن السبكي (۲۳ / ۸) و حسن المحاضرة (۵۰۱ / ۱) و مقدمه وفيات الأعيان (۶، ۵ / ۱)

② وفيات الأعيان (۲۱ / ۱) ③ المجموع شرح المذهب للنووي (۹۱ / ۱)

میں حضرت انس کو امام صاحب کے دیکھنے کا ذکر جو برسہیل تذکرہ کر دیا ہے اسے وہ صحیح نہیں مانتے، اور یہ معلوم ہے کہ کسی بات کا ذکر کرنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ ذکر کرنے والا اسے صحیح مانتا ہے۔

۱۶، ۱۷۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے کی ساتویں اور آٹھویں صدی کے امام طیبی اور ولی الدین خطیب کی صراحت:

307 حدیث کی مشہور و معروف درسی کتاب کے مصنف امام ابو عبد اللہ ولی الدین محمد بن عبد اللہ الخطیب عمری تبریزی (متوفی ۵۷۴ھ) کے خلاف زہر افشانیوں کے باوجود مصنف انوار نے موصوف کے علم و فضل کا اعتراف کیا ہے۔^①

موصوف کی کتاب مشکوٰۃ کے شارح موصوف کے جلیل القدر استاذ امام حسین بن محمد شرف الدین طیبی (متوفی ۵۷۳ھ) نے مصنف مشکوٰۃ کی کتاب ”الإكمال فی أسماء الرجال“ پر نظر ثانی کی تھی۔ دراصل مصنف مشکوٰۃ نے یہ کتاب یعنی اکمال اپنے انھی استاذ امام طیبی کے حکم و تعاون سے انھیں کی زیر نگرانی لکھی تھی، علامہ طیبی نے اکمال کو بہت پسند کیا تھا۔^② اسی اکمال میں صاحب مشکوٰۃ نے صراحت کی ہے کہ: ”ولم یلق أبو حنیفة أحداً منهم ولا أخذ عنهم“ یعنی امام صاحب نے نہ کسی صحابی کو دیکھا اور نہ کسی سے سماع و استفادہ کیا۔^③

اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں حضرات یعنی امام طیبی و ولی الدین خطیب امام صاحب کے تابعی ہونے کے منکر تھے۔ امام طیبی نے رجال پر خود ایک کتاب بنام اسماء الرجال لکھی ہے، نیز انھوں نے ”الخلاصة فی معرفة الحدیث والکاشف عن حقائق السنن النبویہ نای کتابیں لکھی ہیں۔^④

ظن غالب ہے کہ علامہ طیبی نے بقلم خود بھی تابعیت امام صاحب سے متعلق وہ بات اسماء الرجال میں لکھی ہوگی جو بات صاحب اکمال نے امام طیبی کے تعاون و حکم سے لکھی ہوئی کتاب اکمال میں درج کی ہے۔

۱۸۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے پر امام یافعی کی صراحت:

مذکورہ بالا ائمہ کرام خصوصاً امام ابن اثیر جزری اور امام ابن خلکان کی منقولہ عبارتوں کا مطلب بہت واضح ہے، انھیں کی طرح امام عبد اللہ بن سعد عقیف الدین ابو محمد یافعی یحییٰ اسی (مولود قبل ۵۷۰ھ و متوفی ۶۲۸ھ) نے کہا:

”وكان قد أدرك أربعة من الصحابة، قال بعض أصحاب التاريخ: لم ير أحداً منهم، ولا أخذ عنهم، وأصحابه يقولون: لقي جماعة من الصحابة، وروى عنهم، ولم يثبت ذلك عند أهل النقل.“^⑤

یعنی امام صاحب کو چار صحابہ کا زمانہ ملا تھا، مگر بعض اصحاب تاریخ نے کہا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا نہ ان سے استفادہ کیا، مگر مقلدین ابی حنیفہ کہتے ہیں کہ متعدد صحابہ سے امام صاحب کا لقاء و سماع ثابت ہے، مگر یہ

① مقدمہ انوار (۲/۱۲۹) ② إكمال (ص: ۶۲۸، آخری سطور) ③ إكمال (ص: ۶۲۴)

④ معجم المؤلفین للکحالة (۴/۵۳) و مفتاح السعادة (۱/۴۳۴ وغیرہ)

⑤ تبصرة الناقد (ص: ۲۱۵، ۲۱۶) و تذکرۃ الراشد (ص: ۲۷۵ بحوالہ مرآة الجنان لليافعی واقعات: ۵۱۵۰)

بات اہل نقل کے ہاں ثابت نہیں ہے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ آٹھویں صدی کے یہ جلیل القدر مورخ و صوفی اور محدث بھی فرماتے ہیں کہ اہل نقل کے یہاں مقلدین ابی حنیفہ کا یہ دعویٰ ثابت و صحیح نہیں کہ امام صاحب نے صحابہ کو دیکھا اور ان سے استفادہ کیا۔ اپنی اس عبارت سے پہلے موصو امام یافعی بھی سیف والی روایت کا ذکر برسیل تذکرہ کر چکے ہیں کہ ”رأى أنسا“ یعنی امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا، مگر ظاہر ہے کہ انھوں نے یہ بات محض برسیل تذکرہ ذکر کی ہے اور اس کی صراحت کر دی ہے کہ باجماع اہل نقل امام صاحب کا صحابہ سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے واضح طور پر مستفاد ہوتا ہے کہ علمائے اہل حدیث معترف ہیں کہ احناف اس بات کے دعویدار ہیں کہ امام صاحب کو صحابہ کے لقاء و سماع کا شرف حاصل ہے، مگر علمائے اہل حدیث کا کہنا یہ ہے کہ احناف کا یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ بعض احناف کا کہنا ہے کہ احناف چونکہ مذہب امام صاحب کے پیرو ہیں، اس لیے وہ اپنے امام کے حالات سے زیادہ واقف ہیں، لہذا ان کی بات ماننی چاہیے، لیکن اہل حدیث کا کہنا ہے کہ امام صاحب کے ساتھ فرط عقیدت میں بلا دلیل معتبر احناف نے یہ دعویٰ کر رکھا ہے، اس لیے ان کی بات معتبر نہیں، کیونکہ کسی بھی شخص کا کوئی دعویٰ اس وقت صحیح مانا جا سکتا ہے کہ وہ اصول و ضوابط کے مطابق دلیل معتبر پر قائم ہو اور ہم دیکھتے ہیں کہ دعویٰ مذکورہ پر کوئی معتبر دلیل نہیں۔

آٹھویں صدی کے حنفی امام مصنف جواہر المصنئہ کا یہ اعتراف کہ تابعیت امام صاحب کے منکرین 309 پائے جاتے ہیں:

مصنف انوار کے ممدوح مصنف جواہر المصنئہ علامہ عبدالقادر بن محمد قرشی (مولود ۶۹۶ھ و متوفی ۷۷۷ھ) نے صحابہ سے امام صاحب کی روایت کردہ احادیث کے موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے، اس کتاب میں موصوف نے بزم خویش ان اہل علم کا رد لکھا ہے جو فرماتے ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔¹

مصنف جواہر المصنئہ کی کتاب مذکورہ کا ہم کو کوئی سراغ نہیں مل سکا ورنہ اس کی حقیقت ظاہر کی جاتی، مگر موصوف مصنف جواہر المصنئہ کے بیان مذکور سے واضح ہے کہ ان کے زمانے میں اور ان سے پہلے ایسے اہل علم موجود تھے جو فرماتے تھے کہ امام صاحب نے کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا، ملاقات، روایت اور سماع تو بہت دور کی بات ہے۔

آٹھویں، نویں صدی کے مشہور حافظ حدیث محدث حافظ ابن حجر رحمہ اللہ عسقلانی شارح صحیح بخاری (مولود ۷۷۳ھ و متوفی ۸۵۲ھ) نے بھی صراحت کی ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا مگر ان کی طرف یہ بات منسوب ہو گئی ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ امام صاحب نے ایک صحابی حضرت انس کو دیکھا ہے۔ اس سلسلے میں تفصیل کے ساتھ بحث آگے آ رہی ہے۔ ان اہل علم کی تصریحات کے بالمقابل منقول ہے کہ چھٹی صدی کے حافظ ابن جوزی اس بات کے قائل تھے کہ امام صاحب نے حضرت انس رضی اللہ عنہما کو دیکھا ہے۔

حافظ ابن الجوزی اور تابعیت امام صاحب:

حافظ جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمن بن علی بن عبید اللہ بغدادی حنبلی المعروف بابن الجوزی (مولود ۵۰۹ھ/۵۱۰ھ و متوفی ۵۹۷ھ) امام دارقطنی و حاکم کے علم و فضل کے بہت معترف ہیں، انہوں نے اپنی کتاب ”المنتظم“ میں امام صاحب کے مفصل حالات لکھے ہیں، مگر المنتظم کی جس جلد میں امام صاحب کا ترجمہ ہے اسے دائرۃ المعارف حیدرآباد کے ذمہ داروں نے شائع نہیں کیا۔ ظن غالب ہے کہ المنتظم میں امام ابن الجوزی نے امام صاحب کے متعلق امام دارقطنی، حاکم، ابن حبان اور خاتانی وغیرہ کے اقوال بھی درج کیے ہوں گے، حافظ ابن الجوزی کی ایک کتاب ”العلل المتناہیة“ ہے، جس میں موصوف نے امام صاحب کے بارے میں وہی بات امام دارقطنی سے نقل کی ہے جو تاریخ خطیب میں موجود ہے۔ مصنف انوار اور عام اراکین تحریک کوثری نے تاریخ خطیب میں منقول قول دارقطنی کی بابت یہ کہہ دیا کہ اس میں شاطر ^{مصحح} حسین نے تصحیح کر دی ہے مگر وہ ”العلل المتناہیة“ میں منقول قول دارقطنی کی بابت کیا فرماتے ہیں؟ علل المتناہیہ کی عبارت ذیل میں درج ہے:

”قال الدارقطني: ولا يصح لأبي حنيفة سماع من أنس، ولا رؤية، ولم يلق أبو حنيفة أحداً من الصحابة.“^۱

یعنی دارقطنی نے فرمایا کہ امام صاحب کے لیے حضرت انس کا سماع ثابت ہے نہ ہی دیکھنا ثابت ہے، بلکہ کسی بھی صحابی سے امام صاحب کا لقاء نہیں ہے۔

امام دارقطنی کا قول مذکور نقل کرنے کے بعد تھوڑی دور آگے چل کر حافظ ابن الجوزی نے امام صاحب کی طرف منسوب کردہ ایک وضعی روایت پر کلام کرتے ہوئے کہا:

”هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والحماني كان يضع الحديث كذلك“^۲ قال الدارقطني: وأبو حنيفة لم يسمع من أحد من الصحابة، إنما رأى أنس بن مالك بعينه.“^۳

یعنی ابن الجوزی نے کہا کہ یہ حدیث نبوی صحیح نہیں، حمانی (ابن المغلس) بقول دارقطنی وضع حدیث کرتا تھا۔ ابوحنیفہ کا کسی صحابی سے سماع نہیں، انہوں نے صرف حضرت انس کو آنکھوں سے دیکھا ہے۔

311 اس جگہ ابن الجوزی نے امام دارقطنی کا صرف اتنا قول نقل کیا ہے کہ ”ابن المغلس وضع حدیث کرتا تھا“ اس لیے امام صاحب کی طرف اس کی منسوب روایت صحیح نہیں، اس کے بعد اپنا خیال یہ ظاہر کیا کہ امام صاحب کا کسی صحابی سے سماع نہیں، البتہ صرف ایک صحابی حضرت انس رضی اللہ عنہ کو موصوف امام صاحب نے دیکھا ہے، حافظ ابن الجوزی نے امام دارقطنی کا جو قول اس سے پہلے نقل کیا تھا کہ ”امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا نہ حضرت انس کو اور نہ کسی دوسرے کو“ اس سے اختلاف کرتے

① العلل المتناہیة، کتاب العلم، باب فرض طلب العلم (۱/۶۵)

② امام دارقطنی اور عام محدثین کی اصطلاح میں لقاء، روایت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ [ندوی]

③ العلل المتناہیة، باب الكفالة برزق المتفقه (۱/۱۲۸)

ہوئے حافظ ابن الجوزی نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ کسی صحابی سے امام صاحب کا سماع اگرچہ نہیں ہو سکا، مگر صرف ایک صحابی حضرت انس کو موصوف نے دیکھا ہے، معلوم نہیں ابن الجوزی تعریف تابعی کے سلسلے میں روایت و لقاء میں تفریق کے قائل ہیں یا وہ بھی دونوں کو مترادف سمجھتے ہیں۔

بہر حال ابن الجوزی نے امام دارقطنی سے اس معاملہ میں اختلاف کیا ہے، امام دارقطنی کا کہنا ہے کہ کسی صحابی کو امام صاحب نے نہیں دیکھا اور حافظ ابن جوزی نے کہا ہے کہ صرف انس کو دیکھا ہے۔ کسی بھی صاحب علم کو اپنے اساتذہ اور اساتذہ الاساتذہ اور دوسرے اہل علم سے اختلاف کا پورا اختیار ہے، بشرطیکہ دلائل کی بنیاد پر اختلاف کرے، ابن الجوزی امام دارقطنی کی معرفت فن روایت و درایت کے پوری طرح معترف ہیں اور انھوں نے بکثرت اس سلسلے میں امام دارقطنی کے اقوال بھی نقل کیے ہیں، خود زیر بحث مسئلہ میں بھی انھوں نے امام دارقطنی کا قول نقل کیا ہے، دریں صورت انھیں اپنے اس جلیل القدر ممدوح کے فیصلے سے اختلاف کرنے کی صورت میں وجہ اختلاف بھی بتلانا چاہیے تھی جو انھوں نے نہیں کیا، اور بلا دلیل موصوف کی جو بات امام دارقطنی، حاکم، خاتمی اور ابن عبدالبر وغیرہ کے خلاف ہو وہ کسی صاحب نظر کے نزدیک معتبر نہیں ہو سکتی۔ حافظ ابن الجوزی نے اگرچہ ان جلیل القدر اہل علم کے خلاف اپنے اختیار کردہ موقف کی دلیل بیان نہیں کی مگر یہ معلوم ہے کہ اس موقف پر دلالت کرنے والی روایات کو خود امام ابوحنیفہ نے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے اور ان کا غیر معتبر ہونا بالکل واضح بھی ہے۔

دریں صورت اگر حافظ ابن الجوزی سے پوچھا جاتا کہ آپ نے ایک جگہ بطور حجت امام دارقطنی کا جو قول نقل کیا ہے اور آپ علوم روایت و درایت میں امام دارقطنی کے فضل و تقدم کے معترف بھی ہیں، پھر آپ نے اپنے نقل کردہ قول دارقطنی کے خلاف دوسری بات کیوں کہی؟ جبکہ آپ کا نقل کردہ قول دارقطنی، امام صاحب کے بیان کردہ اپنے اقوال کے بالکل مطابق اور آپ کا اختیار کردہ موقف تصریح امام صاحب کے خلاف ہے، کیونکہ امام صاحب سے باسانید صحیحہ مروی متعدد اقوال کا حاصل یہ ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ اگر ابن جوزی سے یہ کہا جاتا تو معلوم نہیں کہ موصوف اس کا کیا جواب دیتے، مگر 312 حافظ ابن الجوزی کا کثیر الادہام ہونا معروف و مشہور ہے۔ امام دارقطنی اور امام صاحب نیز اصول اہل علم سے ثابت ہونے والی بات کے خلاف مذکورہ بالا بات موصوف کے قلم سے وہم ہی کے سبب نکل گئی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ حضرت انس کو امام صاحب کے دیکھنے سے متعلق روایت کا دارو مدار امام صاحب کی ذات پر ہے اور امام صاحب سے اس روایت کے نقل سیف کا حال کتب رجال میں موجود نہیں، اور سیف سے روایت مذکورہ کا ناقل ابن سعد کو کہا جاتا ہے جو ایک مشکوک چیز ہے اور حافظ ابن الجوزی امام صاحب ہی کو ساقط الاعتبار قرار دیے ہوئے ہیں، پھر انھوں نے جو یہ لکھ دیا کہ ”امام صاحب نے اگرچہ کسی صحابی سے کچھ سنا نہیں مگر ایک صحابی حضرت انس کو دیکھا ہے“ وہم کے علاوہ اور کیا ہے؟

امام صاحب پر حافظ ابن الجوزی اور دارقطنی وغیرہ کی تخریح کا اعتراف مصنف انوار:

امام صاحب پر تخریح ابن الجوزی کا تذکرہ تو آئندہ صفحات میں آئے گا، یہاں امام صاحب پر ابن الجوزی، خطیب، دارقطنی وغیرہ کی تخریح کا شکوہ مصنف انوار ملاحظہ ہو، مصنف انوار فرماتے ہیں:

”سبط ابن الجوزی (حافظ ابن الجوزی کے نواسے یوسف بن قردغلی) نے مرآة الزماں میں لکھا کہ خطیب پر کوئی

تجرب نہیں کیونکہ علماء کی ایک جماعت پر انھوں نے طعن کیا ہے، زیادہ عجیب تو نانا جان کی روش سے ہے کہ انھوں نے خطیب کا شیوہ اختیار کیا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ گئے... إلیٰ أن قال: علامہ عینی نے عمدۃ القاری شرح بخاری (۱۹۷/۳) دہنا یہ شرح ہدایہ میں دارقطنی کی جرح کا مفصل جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ جن کی توثیق و مدح اکابر ائمہ و محدثین نے کی ہے اور ان کے علوم سے دنیا کا ہر گوشہ آباد ہے، ان کی تضعیف کا حق دارقطنی کو کیا ہے؟ جب کہ وہ خود تضعیف کے مستحق ہیں، بنایہ میں ابن قتان کی جرح پر کہا کہ یہ ابن قتان کی بے ادبی و بے حیائی ہے کہ امام صاحب کی طرف ضعف کو منسوب کیا، جن کی توثیق امام ثوری و ابن المبارک جیسے حضرات نے کی، مولانا عبدالرحمن فرنگی محلی نے ”التعلیق الممجد“ میں فرمایا کہ بعض جروح متاخرین منصفین سے صادر ہوئیں، جیسے دارقطنی و ابن عدی، حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا کہ اسی لیے جارحین کی جرح امام ابوحنیفہ کے بارے میں مقبول نہیں جنھوں نے امام صاحب کو مطعون کیا ہے، اسی طرح علامہ سخاوی نے امام بخاری کی روش سے بھی محترز رہنے کی ہدایت کی ہے۔^۱

313

”امام فہن تنقید رجال ابن معین کا قول ہے کہ ہمارے اصحاب (اہل حدیث) امام صاحب اور آپ کے اصحاب کے بارے میں تفریط کا معاملہ کرتے ہیں۔“^۲

”خود امام بخاری نے اپنی تاریخ میں تحریر فرمایا کہ امام صاحب کی رائے اور حدیث سے لوگوں نے سکوت کیا ہے، یعنی رائے بے وزن اور حدیث بوجہ قلت یا ضعف ناقابل ذکر قرار پائی۔“^۳

”امام صاحب پر امام اوزاعی و ثوری نے بیجا تنقید و تخریج کی اس لیے ان کے مذاہب مٹ گئے، نعیم خزاعی، اسماعیل بن عرعرا اور حمیدی وغیرہ امام صاحب کی برائی بیان کرنے اور ان پر جرح و تنقید کرنے میں پیش پیش تھے۔“^۴

”ابن الجوزی نے امام اعظم وغیرہ سے تعصب برتا ہے، جس کے لیے سبط ابن الجوزی کو لکھنا پڑا کہ خطیب پر تجرب نہیں کہ اس نے ایک جماعت علماء کو مطعون کیا ہے، لیکن نانا جان پر تجرب ہے کہ انھوں نے بھی خطیب کی پیروی کی اور ایسے فتیح فعل کا ارتکاب کیا۔ امام اعظم سے تعصب رکھنے والوں میں دارقطنی، ابو نعیم اسمعانی ہیں، ابن جوزی نے ابن معین سے نقل کر دیا کہ ابوحنیفہ سے روایت حدیث مت کرو، ان کی حدیث قابل اعتماد نہیں۔ الخ“^۵

”ابن قتان نے امام اعظم پر بھی جرح کی ہے۔“^۶

”علامہ محمد معین سندھی نے لکھا کہ دارقطنی و خطیب نے امام صاحب پر جرح و طعن کیا ہے، علامہ جمال الدین مقدسی جنبل نے تنویر الصحیفہ میں لکھا کہ امام صاحب سے تعصب رکھنے والوں میں امام دارقطنی و ابو نعیم اسمعانی تھے۔“^۷

”ابن عدی کو امام اعظم اور آپ کے اصحاب سے بڑی سخت کدورت و نفرت ہے، اپنی کتاب کامل میں کسی کے متعلق کوئی کلمہ تعریف نہیں لکھا اور جرح و نقد و تشنیع و بہتان طرازی میں کمی نہیں کی۔“^۸

① مقدمہ انوار (۱/۱۲۱ تا ۱۲۳، ملخص) ② مقدمہ انوار (۱/۱۲۰)

③ مقدمہ انوار (۱/۱۱۶، ۱۱۷) ④ مقدمہ انوار (۱/۱۰)

⑤ مقدمہ انوار (۲/۱۱۲) ⑥ مقدمہ انوار (۲/۱۱۶)

⑦ مقدمہ انوار (۲/۹۷) ⑧ مقدمہ انوار (۲/۷۶)

314 ”غرض ایک عصر امام صاحب کے وقت ہی سے تھا جو امام صاحب کے خلاف دوسروں کو بدظن کرتا تھا، ان میں نعیم خزاعی و حمیدی و اسماعیل بن عرعره بھی تھے۔“^①

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ مصنف انوار نے اپنے مذکورہ بالا شکایتی جملوں میں اعتراف کیا ہے کہ امام صاحب پر حافظ ابن جوزی، خطیب، دارقطنی، ابن عدی، ابن قطان، اوزاعی، ثوری، نعیم خزاعی، حمیدی، اسماعیل بن عرعره، ابو نعیم اصہبانی، امام بخاری اور بقول ابن معین عام محدثین نے جرح و تنقید و کلام کیا اور امام صاحب کو مجروح و غیر معتبر قرار دیا ہے۔ جن حضرات کے بارے میں مصنف انوار کا یہ اعتراف ہے ان میں امام صاحب کے اساتذہ و معاصرین اور بعد کے محدثین بھی شامل ہیں، مصنف انوار کا یہ کہنا ہے کہ ان سارے لوگوں نے محض تعصب و غلط زوی کی بنیاد پر امام صاحب کو مجروح و غیر معتبر قرار دیا ہے، مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ سارے لوگ لاکھ متعصب و غلط کارہوں لیکن مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج امام صاحب کو متعصب و غلط کار نہیں کہہ سکتے بلکہ امام صاحب کی تقلید کو یہ اپنا فریضہ زندگی بنائے ہوئے ہیں، اور ہم عرض کر چکے ہیں کہ باسانید صحیحہ ثابت ہے کہ امام صاحب نے اپنے آپ کو مجروح و ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، حتیٰ کہ اپنی بیان کردہ علمی و فقہی باتوں کو مجموعہ اغلاط بتلایا ہے، امام صاحب کے واجب الاذعان فرامین کی موافقت کرنے والے اہل علم کو مصنف انوار اور ان کی برادری کے لوگوں کا مطعون کرنا، انھیں متعصب قرار دینا اور امام صاحب کے فرامین واجب الاذعان کی مخالفت کرنے والوں کی مدح و ستائش کرنا اور اس کے باوجود تقلید ابی حنیفہ کا دعویٰ کرنا اور تقلید پرستی کا وظیفہ پڑھنا کون سا طریق کار اور طرز عمل ہے؟ خصوصاً جب کہ مصنف انوار نے تحریر کر رکھا ہے:

”صاحب کشف الظنون نے کہا ہے المنتظم ادہام کثیرہ اور اغلاط صریحہ کا مجموعہ ہے۔“^②

جب موصوف ابن الجوزی کی ایک کتاب کو مصنف انوار نے ادہام کثیرہ و اغلاط صریحہ کا مجموعہ قرار دیا ہے تو ان کی دوسری کتابوں کے بارے میں یہ فیصلہ کرنے سے مصنف انوار کو کون سی چیز مانع ہے؟ معلوم نہیں کیوں مصنف انوار نے کشف الظنون کی تقلید میں ابن الجوزی کی صرف المنتظم کو ادہام کثیرہ و اغلاط صریحہ کا مجموعہ قرار دیا، جب کہ تذکرۃ الحفاظ میں منقول ہے:

315 ”وکان کثیر الغلط فیما یصنفہ، لہ وہم کثیر فی تالیفہ۔“^③

یعنی موصوف کی تصانیف میں بکثرت غلطیاں اور ادہام ہیں۔^④

کوئی شک نہیں کہ امام صاحب کی تصریحات اور حقائق ثابتہ کے خلاف ابن الجوزی کی کہی ہوئی یہ بات کہ ”امام صاحب کا کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں صرف حضرت انس رضی اللہ عنہ کو آنکھوں سے دیکھنا ثابت ہے۔“ موصوف ابن الجوزی کے ”ادہام کثیرہ و اغلاط صریحہ“ میں سے ہے، ورنہ ایک طرف جب موصوف بطور حجت امام دارقطنی کا یہ قول نقل کیے ہوئے ہیں کہ امام صاحب کا کسی صحابی کو بھی دیکھنا ثابت نہیں، پھر ان کا دوسری طرف یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے؟

① ماحصل از مقدمہ انوار (۱/ ۲۷، ۲۸) ② مقدمہ انوار (۲/ ۱۱۳)

③ تذکرۃ الحفاظ (۴/ ۱۳۴۷)

④ نیز ملاحظہ ہو: مقدمہ محقق العلل المتناہیہ صفحہ ۱۰۷، و طبقات الحنابلہ لابن رجب (۲/ ۴۱۴)

حافظ عبدالغنی مقدسی اور تابعیتِ امام صاحب:

مصنف انوار نے فن رجال میں مشہور کتاب ”الکمال“ کے مصنف امام حافظ عبدالغنی بن عبدالواحد ابو محمد تقی الدین مقدسی جماعیلی دمشقی صالحی حنبلی (مولود ۵۳۱ھ و متوفی ۶۰۰ھ) کو بھی تابعیتِ امام کے معترفین میں شمار کیا ہے، اور موصوف حافظ عبدالغنی کے ترجمہ میں فرمایا:

”موصوف (حافظ عبدالغنی مقدسی) اصہبان سے موصل گئے تو وہاں عقیلی کی کتاب الجرح والتعديل پڑھی، اس میں امام اعظم کے حالات پڑھ کر برداشت نہ کر سکے اور کتاب میں سے وہ اوراق کاٹ دیے، لوگوں نے تفتیش کی اور وہ اوراق نہ پائے تو آپ کو ملزم قرار دیا اور قتل کے درپے ہوئے، واعظ نے آپ کو ان سے چھڑایا، پھر دمشق اور مصر گئے تو وہاں بھی اسی قسم کے ابتلاء پیش آئے۔“^۱

ناظرین کرام مصنف انوار کی مذکورہ بالا بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ ابن کثیر کا مندرجہ ذیل بیان ملاحظہ فرمائیں:

”ولما دخل في طريقه إلى الموصل، سمع كتاب العقيلي في الجرح والتعديل، فنار عليه الحنفية بسبب أبي حنيفة، فخرج منها أيضا خائفاً يترقب.“^۲

یعنی جب حافظ مقدسی موصل پہنچے تو انھوں نے وہاں جرح و تعديل کے فن پر امام عقیلی کی کتاب پڑھی، جس میں اما ابوحنیفہ کا ترجمہ بھی موجود ہے، یعنی ان پر تخرج کی گئی ہے، تو احناف نے حافظ مقدسی کے خلاف ہنگامہ آرائی کر دی اور ان کے قتل پر آمادہ ہو گئے، اس لیے موصوف حافظ مقدسی وہاں سے بھاگ کھڑے ہوئے، انھیں قتل کر دیے جانے کا خطرہ لاحق تھا۔

ناظرین کرام ملاحظہ فرمائیں کہ مصنف انوار نے معاملہ کو کس طرح الٹ کر پیش کیا ہے، مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج اسی طرح کی تحریف بازیوں کی بدولت ہی اپنی تحریکِ مسخ حقائق کو کامیاب بنانے کے لیے کوشاں ہیں۔ اصل معاملہ یہ ہے کہ موصل کے احناف یعنی مصنف انوار کے ہم مزاج لوگوں نے حافظ عبدالغنی مقدسی کو قتل کر ڈالنے کا منصوبہ محض اس لیے بنایا کہ وہ امام عقیلی کی کتاب ”الضعفاء“ پڑھ پڑھا رہے تھے، جس میں امام صاحب پر نیز دیگر ائمہ احناف پر بہت سخت قسم کی جرحیں ہیں، مگر مصنف انوار فرماتے ہیں کہ خود مقدسی کو کتاب ”الضعفاء للعقيلي“ میں تذکرہ ابی حنیفہ پسند نہیں آیا، بنا بریں انھوں نے اس کتاب سے وہ اوراق ہی پھاڑ کر ضائع و گم کر دیے جن میں تذکرہ امام صاحب تھا، جس کے سبب اہل موصل ان کے قتل کے درپے ہو گئے، حالانکہ کتابوں سے اس طرح اوراق پھاڑ ڈالنے کی عادت مصنف انوار ہی کے ہم مزاجوں کی عادت ہے، جس کی تازہ ترین مثال یہ ہے کہ کتاب الجرح و تعین لابن حبان سے ترجمہ ابی حنیفہ کو نکال کر احناف نے اسے دائرة المعارف حیدرآباد سے شائع کیا ہے۔

امام صاحب کی تخریح پر مشتمل عبارت پڑھنے والوں کو احناف نے سزائے موت دی:

حافظ ابن کثیر کی نقل کردہ مذکورہ بالا بات کو حافظ محمود بن سلامہ نے بایں طور بیان کیا ہے:

317

”سمعت الحافظ (المقدسی) کنا نسمع بالموصل کتاب الضعفاء للعقيلي، فأخذني أهل الموصل، وحبسوني وأرادوا قتلي من أجل ذكر رجل فيه، فجاءني رجل طويل بسيف، فقلت: لعله يقتلني وأستريح، فلم يصنع شيئاً، ثم أطلقت، وكان يسمعه مع ابن البرني، فأخذ الكراس الذي فيه ذكر الرجل، ففتشوا الكتاب، فلم يجدوا شيئاً فأطلق.“¹

یعنی حافظ مقدسی نے کہا کہ ہم موصل میں کتاب الضعفاء للعقيلي پڑھ رہے تھے کہ اہل موصل نے مجھے گرفتار کر کے مقید کر دیا اور میرے قتل کا منصوبہ بنایا، صرف اس وجہ سے کہ اس میں ایک شخص (یعنی امام صاحب) کا ذکر بھی تھا، میں قید میں تھا کہ میرے پاس تلوار لے کر ایک لبا آدمی آیا، میں نے سمجھا کہ یہ مجھے قتل کرے گا اور میں قید و بند کی تکالیف سے آزاد ہو جاؤں گا، مگر اس نے کچھ نہیں کیا، پھر مجھے رہا کر دیا گیا، جس کا سبب یہ ہوا کہ ابن البرنی بھی اس کتاب کے پڑھنے میں حافظ مقدسی کے ساتھ تھے، انھوں نے خفیہ طور پر کتاب مذکور کو لے کر چھپا دیا جس میں امام صاحب کا ذکر تھا، حافظ مقدسی کا جرم ثابت کرنے کے لیے کتاب مذکور کی تلاش ہوئی مگر وہ مل نہ سکی، اس لیے حافظ مقدسی کا جرم ثابت نہ ہوسکا، لہذا انھیں قید سے آزاد کر دیا گیا۔

دونوں کتابوں کے مضمون میں کوئی معنوی فرق نہیں۔ ایک میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ موصل میں اہل موصل نے حافظ مقدسی کو ”کتاب الضعفاء“ پڑھنے کے جرم میں مجبوس کر دیا تھا اور دوسری میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ موصل سے نکلنے کے بعد بھی راستہ میں حافظ مقدسی کو اپنے قتل کیے جانے کا خطرہ لگا ہوا تھا، دونوں میں صورت تطبیق یہ ہے کہ اہل موصل کی قید سے چھوٹنے کے باوجود بھی کچھ لوگوں کی جانب سے مقدسی کو خطرہ قتل لاحق تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر زمانے کی طرح زمانہ مقدسی میں بھی مصنف انوار کے ہم مزاج احناف اپنی طاقت کے زور پر ایسی کتابوں کے پڑھنے پڑھانے والوں کے درپے آزار رہا کرتے تھے جو ان کے مزاج کے خلاف ہوں۔ مصنف انوار فرمائیں کہ انھوں نے حافظ مقدسی کے ساتھ پیش آمدہ واقعہ مذکورہ کو اس طرح الٹ کر کیوں پیش کیا ہے؟ اگر کہا جائے کہ یہ ہماری جماعت کا پیدائشی حق ہے تو پھر دعویٰ صدق مقال و خدمت علم و دین کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ جو قوم محدثین کی ایسی کتابوں کا پڑھنا پڑھانا نہیں گوارا کر سکتی جن میں اس کے خلاف مزاج باتیں لکھی گئی ہوں، وہ قوم اگر کتابوں میں امام صاحب سے متعلق اپنی ناپسندیدہ روایات کو یا ناپسندیدہ اوراق کو حذف کر کے شائع کرتی ہے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ مصنف انوار یہ بتلائیں کہ کیا ان کے ہم مزاجوں کی ان کارروائیوں سے حقیقت کو بدلا جاسکتا ہے؟

مصنف انوار کہا:

”امام بخاری ابتداء میں حنفی اماموں کی زیر تعلیم و تربیت رہے، لیکن بعد میں بعض اصحاب ظواہر کے اثرات ان پر

غالب آگئے اور وہ امام ابوحنیفہ سے خصوصاً اور عام ائمہ احناف کے بارے عموماً برے جذبات و خیالات رکھنے لگے، اور علم میں امام بخاری اتنے خام تھے کہ فتویٰ دینے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، اس کے باوجود اپنے آپ کو مفتی سمجھ کر فتویٰ دیا کرتے تھے، جس سے علمائے احناف نے انھیں منع کیا مگر وہ باز نہیں آئے، تو ان کے خلاف اتنے ہنگامے کھڑے کیے گئے کہ انھیں یعنی امام بخاری کو اپنے وطن سے جلا وطن ہونا پڑا۔¹

جب بصریح مصنف انوار مصنف انوار کے ہم مزاج لوگوں کے خلاف مزاج فتویٰ دینے پر وہاں کے لوگوں نے امام بخاری کے خلاف ریشہ دوانی و ہنگامہ آرائی کر کے امام بخاری کو اپنے وطن سے نکال باہر کیا، جہاں احناف کو غلبہ حاصل تھا، تو پھر امام صاحب پر جرح و نقد کرنے والوں کے ساتھ ان کا کیا سلوک ہوتا ہوگا؟ یہی وجہ ہے کہ اہل علم خطرہ جان اور خوف فتنہ کے سبب اظہار خیال نہایت محتاط طریقہ پر کرتے تھے، جیسا کہ امام شافعی نے کیا تھا۔

مصنف انوار نے اگرچہ امام عبدالغنی کو امام صاحب کی تابعیت کے معترفین میں شمار کیا ہے، مگر موصوف امام عبدالغنی نے الکمال میں صرف اس روایت کا ذکر کر دیا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ کسی روایت کا ذکر اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس کا ذکر کرنے والا اسے صحیح بھی مانتا ہے۔ جب اصول اہل علم کے مطابق روایت سیف ساقط الاعتبار ہے اور ان سے متقدمین اہل علم امام دارقطنی، خاتانی، ابن عبدالبر اور ابن حزم وغیرہ بالصرحت کہہ چکے ہیں کہ امام صاحب تابعی نہیں تو حافظ عبدالغنی مقدسی کا ان اہل علم کے فیصلے کو چھوڑ کر دوسرا موقف اختیار کرنا مستبعد اور بعید از قیاس ہے، جو دلیل معتبر کے بغیر قابل قبول نہیں۔ یہ بہت واضح بات ہے کہ الکمال میں حافظ مقدسی کی ذکر کردہ ساری روایات معتبر و صحیح نہیں، اس سلسلے میں ابھی مزید تفصیل آگے آئے گی۔

حافظ مزنی ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن دمشقی اور تابعیت امام صاحب:

ہماری پیش کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو ملحوظ رکھنے والے اہل انصاف پر یہ حقیقت غنی نہیں کہ اگر حافظ عبدالغنی نے برسبیل تذکرہ اس روایت کا ذکر کر دیا ہے کہ امام صاحب نے انس کو دیکھا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ موصوف روایت مذکورہ کو صحیح بھی مانتے ہیں، بلکہ ان کے ساتھ یہ حسن ظن رکھنا چاہیے کہ اصول اہل علم کے مطابق وہ بھی روایت مذکورہ کو غیر صحیح مانتے ہیں، انھوں نے جس کتاب میں روایت مذکورہ کا ذکر کیا ہے اس کتاب کے تلخیص کار امام مزنی یوسف بن عبدالرحمن دمشقی (متوفی ۵۷۳ھ) نے کہا:

”وما في كتابنا هذا مما لم نذكر له إسناده، فما كان بصيغة الجزم، فهو مما لا نعلم بإسناده إلى قائله المحكي عنه بأسأ، وما كان بصيغة التمریض فر بما كان في إسناده نظر.“²

یعنی ہم نے اپنی اس تلخیص کردہ کتاب میں جس روایت کی سند بیان نہیں کی، اگر وہ بصیغہ جزم ہے تو منقول عنہ راوی تک اس کی سند میں ہمیں کسی ”بأس“ کا علم نہیں اور اگر مذکورہ روایت کا ذکر صیغہ تمریض سے کیا گیا ہے

② مقدمة تهذيب التهذيب (۷/۱)

① ملخص از مقدمه انوار (۱/۲۲۹، ۲۳۰)

تو بسا اوقات اس کی سند میں نظر ہوتی ہے۔“

امام مزنی کے مندرجہ بالا قول کا مطلب بہت واضح ہے کہ الکمال میں مذکور تمام روایات معتبر نہیں ہیں، بلکہ ان میں وہ روایات بھی ہیں جن کی سندوں میں نظر ہے اور وہ روایات بھی ہیں جن کی سندوں میں مروی عنہ تک کوئی ”بأس“ نہیں۔ اپنے اس بیان میں امام مزنی نے حذف کردہ اسانید والی روایات کا حال تو ضرور بتلا دیا، یعنی کچھ روایات کی سندوں میں مروی عنہ تک ہمارے علم کے مطابق ”بأس“ نہیں اور کچھ روایات کی سندیں خالی از نظر نہیں، مگر موصوف امام مزنی نے یہ نہیں بتلایا کہ جو روایات اس کتاب میں سندوں کے ساتھ مذکور ہیں ان کا کیا حال ہے؟ ان کا حال بتلانے کی ضرورت موصوف نے غالباً اس لیے محسوس نہیں کی کہ ان کے رواۃ کا حال معلوم کر کے اصحاب علم خود ان کے بارے میں فیصلہ کر لیں گے۔ ہم آگے چل کر 320 بتلائیں گے کہ الکمال للمقدسی اور تہذیب الکمال للمزنی دونوں میں مذکور متعدد روایات ساقط الاعتبار ہیں، خواہ بالجزم مذکور ہوں یا بصیغہ ترمیض۔ حافظ ابن کثیر نے کہا کہ مزنی نے الکمال کی تقریباً ایک ہزار غلطیوں پر استدراک کیا ہے۔^①

غلطی کرنے سے کوئی صاحب علم محفوظ نہیں رہ سکتا، مگر علماء کی غلطیوں کے واضح ہوجانے کے باوجود انھیں حجت نہیں بنانا چاہیے۔ حافظ مزنی کے مذکورہ بالا بیان میں صراحت ہے کہ ان کی اس کتاب میں صیغہ بزم کے ساتھ مذکور روایات کی اسانید میں ان کے علم کی حد تک کوئی ”بأس“ نہیں ہے اور یہ معلوم ہے کہ مروی عنہ تک کی سندوں میں ”بأس“ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان سے مروی مضمون میں بھی کوئی بأس نہ ہو، جیسا کہ مروی عنہ تک کی سندوں کے صحیح ہونے سے ان کے مضمون کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ مروی عنہ تک کی سندیں اگر صحیح ہوں مگر مروی عنہ خود ساقط الاعتبار ہو تو مضمون روایت صحیح نہیں ہوگا، حافظ ابن حبان نے کہا:

”حدثنا محمد بن عمرو بن يوسف قال: حدثنا نصر بن علي الجهضمي نا خالد بن حارث ثنا سعيد بن أبي عروبة عن أبي معشر أن النخعي حدثهم أنه دخل على عائشة فرأى عليها ثوبا أحمر... الخ“^②

یعنی امام ابراہیم نخعی نے کہا کہ وہ حضرت عائشہ کے پاس گئے اور دیکھا کہ وہ سرخ کپڑے پہنی ہوئی ہیں۔

حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس روایت کی سند سعید بن ابی عروبة تک صحیح ہے، مگر امام ابن المدینی نے فرمایا کہ سعید بن ابی عروبة بذات خود ضعیف ہیں، اس لیے یہ روایت غیر معتبر ہے۔^③

ہم کہتے ہیں کہ موصوف سعید مطلقاً ضعیف نہیں بلکہ آخری عمر ۱۳۲ھ میں سوء حفظ کے شکار ہو گئے تھے، اور بتدریج ۱۴۳ھ یا ۱۴۴ھ میں اختلاط کے شکار ہو کر ساقط الاعتبار قرار پائے۔ قبل اختلاط ان سے مروی روایات صحیح ہیں اور بعد والی غیر صحیح۔ دوسری بات یہ تھی کہ موصوف کثیر التدد لیس تھے، لہذا ان کی معتنن روایت ساقط الاعتبار ہے، خواہ قبل اختلاط ہو یا بعد اختلاط۔^④

321 موصوف کی روایت مذکورہ ابو معشر زیاد بن کلیب سے معتنن مروی ہے، لہذا سعید تک اس کی سند صحیح ہونے کے باوجود یہ

① البداية والنهاية (۱۳/۳۹) ② ثقات ابن حبان (۴/۹) ③ تہذیب التہذیب (۱/۱۷۸)

④ المستفاد من تہذیب التہذیب (۴/۶۳ تا ۶۶) و کتاب المدلسین لابن حجر و میزان الاعتدال.

روایت ساقط الاعتبار ہے، امام ابن المدینی کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ روایت مذکورہ کی نقل میں موصوف سعید بن ابی عروبہ بوجہ تدلیس ضعیف ہیں اور جن ابو معشر زیاد بن کلیب سے موصوف نے یہ روایت نقل کی ہے وہ بھی مختلف فیہ ہیں^①۔

حاصل یہ کہ مروی عنہ تک کی سند اگر ”لا بأس بہ“ ہو تو روایت کا ”لا بأس بہ“ ہونا ضروری نہیں، دریں صورت ابن سعد تک روایت مذکورہ کی سند اگر ”لا بأس بہ“ نہ ہو تو ضروری نہیں کہ اس کے اوپر کی سند بھی ”لا بأس بہ“ ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس کی سند خود امام صاحب کے نزدیک ساقط الاعتبار ہے، اور جب یہ معاملہ ہے تو یہ کہنا کیونکر درست ہے کہ حافظ عبدالغنی تابعیت امام صاحب کے معترفین میں سے ہیں؟ خصوصاً جب کہ جن روایات پر تابعیت امام صاحب کے ثبوت کا دارومدار ہے وہ غیر معتبر ہیں، اور کسی ثقہ محدث سے اس کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ قصداً کسی غیر معتبر روایت کو معتبر کہے گا، خصوصاً جب کہ تابعیت امام صاحب پر دلالت کرنے والی روایات غیر معتبر ہیں تو یہ مستبعد ہے کہ حافظ عبدالغنی یا کوئی بھی محدث تابعیت امام صاحب کا قائل ہو، لہذا جس محدث کا یہ اعتراف بالصراحت نہ ثابت ہو کہ امام صاحب تابعی تھے، اس کی طرف ایسی مستبعد بات کا انتساب کرنا دیانت داری کے خلاف ہے۔

محدثین کے نزدیک ”لا نعلم بہ بأساً“ کا مطلب:

ناظرین کرام کو معلوم ہو چکا ہے کہ تہذیب الکمال میں بصیغہ جزم ذکر کردہ محدثوں کے اسناد روایت کو حافظ مزنی نے ”لا نعلم بہ بأساً“ کہا ہے۔ حافظ مزنی کے قول مذکور کا مطلب بخوبی سمجھنے سے ہم قاصر ہیں، کیونکہ ایک طرف معاملہ یہ ہے کہ بالجزم ان کی ذکر کردہ روایات میں مخلوط طور پر صحیح و غیر صحیح روایات موجود ہیں، دوسری طرف معاملہ یہ ہے کہ یہ لفظ مصطلح الحدیث کے الفاظ میں سے ہے، جو چوتھے درجے کے الفاظ تعدیل میں سے ہے، امام محمد بن اسماعیل امیر یمنی نے فرمایا:

”وفي الرابعة: إلى الصدوق ما هو، وشيخ وسط، ووسط وجيد الحديث، وحسن الحديث، وصويلح، وصدوق إن شاء الله تعالى، وأرجو أنه لا بأس به، وهو نظير ما أعلم به بأساً، إذ الأولى وهي وأرجو أرفع... الخ“^②

یعنی الفاظ تعدیل کے مراتب خمسہ میں سے الفاظ مذکورہ چوتھے درجے کے ہیں، جن میں ”أرجو لا بأس به“^③ کے بالقابل ”لا أعلم بہ بأساً“ کا درجہ کمتر ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ”لا أعلم بہ بأساً“ کا لفظ چوتھے درجے کے الفاظ تعدیل میں سے گھٹیا درجے کا لفظ ہے اور چوتھے درجے کے الفاظ تعدیل جس راوی و سند کے بارے میں کہے جائیں ان کا یہ حال ہے کہ:

”إن من قبيل فيه ذلك، يكتب حديثه للاعتبار، وينظر فيه إلا أنها دونها.“^④

① تہذیب التہذیب۔ ② توضیح الأفكار (۲/۲۶۶)

③ نیز ملاحظہ ہو: مقدمہ ابن الصلاح (ص: ۱۱۰ تا ۱۱۴) و ظفر الأماني (ص: ۳۲، ۳۳) و فتح المغیث للعراقي (ص: ۴/۳۷-۴۰، جزو ۴) و عام کتب مصطلح الحدیث۔

④ توضیح الأفكار (۲/۲۶۶) و عام کتب مصطلح الحدیث۔

یعنی جس کے بارے میں یہ الفاظ کہے جائیں اس کی روایت غور کرنے کے لیے لکھی جائے گی، اگر اس کا کوئی متابع و شاہد مل گیا تو حجت مانی جائے گی ورنہ ساقط الاعتبار قرار پائے گی۔

”فلا یحتج بأحد من أهلها، بل یکتب حدیثه، ویختبر، هل له أصل من رواية غیره“¹
یعنی ایسے راوی کی روایت معتبر نہیں ہوگی، الا یہ کہ اس کی تائید دوسری معتبر سند سے ہو۔

”إن أهل المرتبة الرابعة والخامسة من المجروحین هم أهل المرتبة الرابعة من المعدلین...
فإنه یکتب حدیثه للاعتبار.“²

یعنی چوتھے درجے کے اہل تعدیل والے رواۃ دراصل چوتھے اور پانچویں درجے کی تخریح کے برابر ہیں، جن کی روایت لکھی تو جائے گی مگر بلا متابع حجت نہیں بنائی جائے گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ”لا نعلم به بأساً“ چوتھے درجے کے الفاظ تعدیل میں سے نہایت گھٹیا مرتبہ رکھتا

323 ہے، جو دراصل جرح و نقد اور قدح ہے اور جس راوی و سند کے بارے میں یہ لفظ بولا جائے وہ معتبر نہیں بلکہ ساقط الاعتبار ہے، الا یہ کہ دوسری سندوں سے ان کی متابعت و تائید ہو جائے۔ دریں صورت تہذیب الکمال میں مذکورہ روایات میں زیر نظر روایت کو صحیح الاسناد قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے صحیح ہونے پر دلیل قائم ہو، تہذیب الکمال کے خلاصہ الخلاصہ تقریب التہذیب میں فیصلہ کر دیا گیا ہے کہ کسی بھی صحابی کو امام صاحب نے نہیں دیکھا، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ الکمال اور تہذیب التہذیب نیز تہذیب الکمال میں مذکور یہ روایت ساقط الاعتبار ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے۔

”لا بأس به“ اور ”لا نعلم به بأساً“ کا فرق:

واضح رہے کہ اہل علم کے مابین الفاظ تعدیل میں لفظ ”لا بأس به“ اور ”لا نعلم به بأساً“ میں قدرے فرق ہے، جس کو کتب مصطلح حدیث کی طرف مراجعت کر کے آسانی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ”لا بأس به“ کا درجہ ”لا نعلم به بأساً“ سے بلند ہے۔ ”لا بأس به“ تیسرے درجے کے کلمات تعدیل سے یا بعض کے نزدیک چوتھے درجے کے کلمات تعدیل سے ہے اور جنہوں نے مراتب کلمات تعدیل پانچ قرار دیے ہیں ان کے یہاں تیسرے درجے کے کلمات تعدیل سے ہے، اور اسی اختلاف کے ساتھ ”لا نعلم به بأساً“ چوتھے پانچویں درجے کے الفاظ تعدیل سے ہے، دونوں درجات میں اگرچہ تفاوت ہے مگر دونوں ہی درجے کے یہ کلمات تعدیل جن کے بارے میں کہے گئے ہوں ان کی روایت حجت نہیں۔ مولانا فرنگی محلی جنہوں نے کلمات تعدیل کے چھ مراتب قرار دیے کہ ”لا بأس به“ کو پانچویں اور ”لا نعلم به بأساً“ کو چھٹے درجے کے کلمات تعدیل سے قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”ثم الحكم في هذه المراتب الست هو الاحتجاج بالأربعة الأول قطعاً، وأما التي بعدها فلا یحتج بأحد من أهلها لكون ألفاظها لا تشعر بحد الضبط، بل یکتب حدیثه، ویختبر

1 ظفر الأمانی (ص: ۳۳) 2 توضیح الأفكار وظفر الأمانی و عام کتب مصطلح الحدیث.

هل له أصل من رواية غيره كذا ذكره ابن الصلاح.¹

یعنی پہلے والے چاروں مراتب تعدیل کے الفاظ جن کے بارے میں کہے جائیں وہ حجت ہیں اور ان کے بعد والے حجت نہیں ہیں، بلکہ ان کی روایت تلاش متابع کے لیے لکھ لی جائے گی۔²

مذکورہ بالا تفصیل سے واقف اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ ابن سعد کی طرف منسوب جو روایت سیف ”لا نعلم بہ بأسأ“ یا ”لا بأس بہ“ کی صفت سے متصف ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ روایت ساقط الاعتبار ہے، بعض نقول و روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ”لا بأس بہ“ کی اصطلاح امام ابن معین کے نزدیک عام اہل علم کی اصطلاح سے مختلف ہے، مگر ہماری تحقیق یہ ہے کہ امام ابن معین اس معاملہ میں جمہور کے ساتھ ہیں، مناسب موقع پر اس کی تفصیل آئے گی، بہر حال مندرجہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے حافظ مزنی کی نظر میں بھی روایت سیف معتبر نہیں ہے۔

شاہد و متابع:

اہل علم کی صراحت ہے کہ جس کے بارے میں ”لا نعلم بہ بأسأ“ یا ”لا بأس بہ“ اور ان کے ہم معنی الفاظ استعمال کیے جائیں، اس کی روایت کو صرف شاہد و متابع بنایا جاسکتا ہے یا کہ اس کی روایت کے لیے شاہد و متابع ملنے پر اسے حجت بنایا جاسکتا ہے ورنہ نہیں، متابعت و استشہاد کا مطلب یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ پیش نظر روایت کسی دوسری سند سے مروی ہے یا نہیں؟ اگر ایک استاذ سے کوئی راوی ایک حدیث روایت کرتا ہے اور اسی استاذ سے اسی حدیث کو اسی لفظ یا معنی کے ساتھ روایت کرنے والا کوئی اور راوی بھی ہے تو یہ دونوں ایک دوسرے کے متابع ہیں، اور اگر استاذ مذکور سے تو نہیں مگر کسی بھی دوسری سند سے اس روایت کو اسی معنی یا لفظ کے ساتھ کوئی روایت کرنے والا ہے تو وہ شاہد ہے، یہ مختصری تعریف ہوئی، جیسا کہ معلوم ہوا کہ متابع و شاہد عموماً چوتھے پانچویں چھٹے درجے کے کلمات تعدیل والے رواۃ ہوا کرتے ہیں، جو فی الحقیقت مجرد مگر خفیف الضعف ہوتے ہیں اور شاہد و متابع نہ ہونے کی صورت میں ساقط الاعتبار قرار پاتے ہیں، اور متابعت و استشہاد کے لیے کم از کم انھیں کے درجہ کا راوی ہونا چاہیے ان سے کم درجے کے لوگوں کی متابعت و استشہاد کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، یہ باتیں کتب مصطلح حدیث میں تفصیل سے موجود ہیں۔

325 امام صاحب نے اپنے بارے میں خود یہ فیصلہ کیا ہے کہ میری روایات مجموعہ اغلاط ہیں اور بہت سارے اہل علم نے امام صاحب کی اس بات کی موافقت کی ہے، مگر بعض اہل علم نے صراحت کی ہے کہ امام صاحب کی روایت شاہد و متابع کے طور پر مقبول ہے، اس جگہ ہم زیادہ تفصیل میں پڑے بغیر اختصار سے کام لیتے ہوئے عرض کر رہے ہیں کہ مثلاً امام حاکم نے امام صاحب کو ان اتباع تابعین میں شمار کیا ہے جن کی بابت موصوف نے تصریح کر دی ہے کہ:

”لم یحتج بحديثهم في الصحيح ولم يسقطوا.“³

یعنی ان کی حدیثیں صحیح نہیں ہوتیں مگر بالکل ساقط بھی نہیں ہوتیں، مطلب یہ کہ امام صاحب چوتھے پانچویں چھٹے

1 ظفر الأمانی (ص: ۳۳) 2 نیز عام کتب مصطلح حدیث.

3 معرفة علوم الحدیث (ص: ۳۱۴، ۳۱۵)

درجے کے الفاظ تعدیل والے رواۃ کے طبقے سے ہیں۔

ایسے رواۃ کی فہرست میں امام صاحب کا نام شامل کرنے کے بعد اس بحث کے آخر میں امام حاکم نے مزید صراحت کی:

”اشتهروا بالروایۃ، ولم يعدوا فی طبقۃ الأثبات المتقین۔“^①

یعنی انھیں روایت میں شہرت حاصل ہے مگر حافظ، متقن، مثبت درجے کے ثقہ نہیں۔ یعنی پانچویں چھٹے درجے کے ہیں۔

امام حاکم نے نوع اربعین میں امام صاحب کی دو روایات کا ذکر کر کے ثابت کیا کہ امام صاحب نے ابو الولید کنیت والے ایک راوی عبداللہ بن شداد کو دو الگ الگ رواۃ سمجھ لیا، بنا بریں امام صاحب ابو الولید عبداللہ بن شداد سے روایت حدیث اس طرح کرتے تھے کہ عبداللہ بن شداد نے حدیث مذکور ابو الولید سے نقل کی ہے۔ اس کے بعد امام حاکم نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

”من تهاون بمعرفة الأسامي أورثه مثل هذا الوهم۔“^②

یعنی اسمائے رواۃ کی معرفت میں جو بھی امام صاحب کی طرح کا تہاؤن کرے گا اس کو اسی طرح کا وہم ہوا کرے گا۔^③

326

اپنے اس بیان میں بھی امام حاکم نے یہی ظاہر کیا ہے کہ امام صاحب چوتھے درجے سے لے کر چھٹے درجے تک کے الفاظ تعدیل والے راوی تھے، امام حاکم کی طرح بعض دوسرے اہل علم نے بھی امام صاحب کو اسی درجے کا راوی قرار دیا ہے۔ (کما سیاتی)

مستدرک حاکم میں امام صاحب سے مروی دو روایات:

مصنف انوار نے کہا:

”مستدرک میں حاکم نے بھی امام صاحب کی احادیث سے استشہاد کیا ہے اور آپ کو ائمہ اسلام میں داخل کیا ہے۔“^④ الخ

”حاکم نے ایک مقام پر امام صاحب کے قول کو پیش کیا ہے، اس سے حضرت الامام کی مہارت و کمال فن معلوم ہوتا ہے۔“^⑤

اولاً: ناظرین کرام کو معلوم ہو گیا ہے کہ استشہاد و شاہد کا کیا مطلب ہوتا ہے؟ اس لفظ سے امام صاحب کا جو درجہ توثیق متعین ہوتا ہے وہ بہر حال اس کے خلاف ہے جو مصنف انوار نے ظاہر کیا ہے، یعنی امام صاحب چوتھے سے لے کر چھٹے درجے تک کے معتبر رواۃ میں سے ہیں، جو معنوی طور پر ترجیح ہے۔ مصنف انوار ناقل ہیں کہ مستدرک حاکم میں آدھی احادیث صحیحین یا ان میں سے کسی کی شرط پر ہیں اور چوتھائی کی اسانید درست ہیں، اگرچہ کسی ایک کی شرط پر نہیں ہیں، باقی چوتھائی ضعیف و منکر بلکہ موضوع بھی ہیں۔^⑥

① معرفة علوم الحديث (ص: ۳۱۸) ② معرفة علوم الحديث (ص: ۲۲۰) و توضیح الأفكار (۲/ ۴۸۷)

③ نیز ملاحظہ ہو: سنن دارقطنی مع التعليق المغنی باب القراءة خلف الإمام، و سنن بیہقی مع الجوهر النقی باب القراءة خلف الإمام.

④ مقدمہ انوار (۲/ ۹۸) ⑤ مقدمہ انوار (۱/ ۶۴) ⑥ مقدمہ انوار (۲/ ۹۵)

جب یہ معاملہ ہے تو ہم عرض کرتے ہیں کہ مصنف انوار کی ذکر کردہ جو دو احادیث امام صاحب سے بطور شاہد و متابع مذکور ہیں، ان میں پہلی حدیث مستدرک (۵۳/۲) میں درج ذیل سند کے ساتھ منقول ہے:

327 ”حدثنا علي بن حمشاذ العدل و أبو جعفر بن عبيد الحافظ قالا حدثنا محمد بن المغيرة السكري ثنا القاسم بن الحكم العرنی ثنا أبو حنیفة عن عبيد الله بن أبي زياد عن ابن أبي نجیح عن عبد الله بن عمرو... الخ“

روایت مذکورہ کی سند امام صاحب تک معتبر نہیں۔ یعنی امام صاحب کی طرف اس کا انتساب صحیح نہیں ہے، چہ جائیکہ یہ روایت شاہد اور متابع بن سکے۔ ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مذکورہ بالا روایت کی سند میں محمد بن مغیرہ السکری نامی راوی ہے۔ ان کا حال درج ذیل ہے۔ مصنف انوار کے مدوح وہم مذہب حافظ سلیمانی احمد بن علی بن عمرو ابو الفضل بیکندی (مولود ۳۱۲ھ متوفی ۴۰۳ھ) نے کہا:

”فیہ نظر.“^① یعنی محمد بن مغیرہ میں نظر ہے۔

یہ لفظ دوسرے درجے کے الفاظ تخریج سے ہے، جن کے بارے میں اہل علم کی صراحت ہے:

”لا یحتج بہ، ولا یعتبر ولا یستشهد بہ.“^②

یعنی جن رواۃ کے بارے میں یہ کلمہ استعمال کیا جائے انھیں شاہد و متابع بنایا جاسکتا ہے نہ انھیں حجت قرار دیا جاسکتا ہے۔

دریں صورت ہر صاحب عقل فیصلہ کر سکتا ہے:

اولاً: اس روایت کا انتساب امام صاحب کی طرف صحیح نہیں۔

ثانیاً: اس مذبذب روایت کو شاہد و متابع بنانا درست نہیں۔

ناظرین کرام خود فیصلہ کریں کہ روایت مذکورہ کو امام حاکم کے شاہد بنانے پر مصنف انوار کا فخر کرنا اور مسرور ہونا ناجائز ہے یا جائز؟ نیز محمد بن مغیرہ سکری نے روایت مذکورہ کو قاسم بن حکم ابو احمد عرنی (متوفی ۲۰۸ھ) سے نقل کیا ہے جو مختلف فیہ ہیں۔

قاسم بن حکم عرنی پر جرح:

قاسم بن حکم ابو احمد عرنی امام صاحب کے تلامذہ میں سے ہیں۔^①

328 عام اہل علم نے ان کی توثیق کی ہے، مگر بعض نے تخریج کی ہے۔ مثلاً ابو نعیم نے کہا: ”فیہ غفلة“ ابو حاتم نے کہا:

”یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ“ عقلی نے کہا: ”لا یتابع علی کثیر من أحادیثہ“^②

اس کا مطلب یہ ہوا کہ موصوف بعض اہل علم کے نزدیک صرف شاہد و متابع بن سکتے ہیں، مگر ان سے روایت مذکورہ کا

① لسان المیزان (۳۸۶/۵) و میزان الاعتدال (۴۵۰/۲)

② توضیح الأفكار (۲۷۰/۲) و عام کتب مصطلح حدیث.

③ جواهر المضیة (۴۱۰/۱) ④ تہذیب التہذیب (۳۱۲، ۳۱۱/۸)

راوی محمد بن مغیرہ تو بہت ہی زیادہ ساقط الاعتبار ہے، پھر اس روایت کو شاہد کے طور پر پیش کرنا کیونکر مناسب ہے؟ اس صورت حال پر امام ذہبی نے تلخیص مستدرک میں کوئی تبصرہ نہیں کی، البتہ امام صاحب نے روایت مذکورہ کو جس عبید اللہ بن ابی زیاد سے نقل کیا ہے اس کو امام ذہبی نے تلخیص مستدرک میں "لین" کہا اور میزان الاعتدال میں موصوف پر کئی حضرات سے ترجیح نقل کی ہے۔¹ حافظ ابن حجر نے "تقریب التہذیب" میں کہا کہ: "لیس بالقوی"

اس تفصیل کے ہوتے ہوئے مستدرک میں روایت مذکورہ کا بطور شاہد موجود ہونا مصنف انوار کے لیے کوئی فرحت بخش چیز نہیں ہے۔

مستدرک حاکم میں مروی امام صاحب کی دوسری حدیث پر نظر:

مصنف انوار نے مستدرک جلد سوم میں امام صاحب سے مروی جس روایت کی موجودگی پر اپنی بے انتہا خوشی کا اظہار کیا ہے اس کا انتساب امام صاحب کی طرف مکذوب ہے۔ یہ روایت مستدرک (۳ / ۲۴۵) کتاب معرفۃ الصحابہ میں ہے۔ امام صاحب سے اس روایت کا ناقل حسن بن زیاد لؤلؤی کو ظاہر کیا گیا ہے، جو کذاب ہے۔ (کما سیأتی) اور اس کذاب سے اس روایت کا ناقل محمد بن شجاع ثعلبی ہے، یہ بھی کذاب ہے۔² بھلا ایسی روایت کے مستدرک میں منقول ہونے سے مصنف انوار کا خوشی سے بے قرار ہو جانا کیا معنی رکھتا ہے؟

بعض روایات کی تصحیح میں حافظ ذہبی کا حاکم جیسا تساہل:

امام حاکم نے اس روایت کی تصحیح و تضعیف کا کوئی فیصلہ نہیں کیا، شاید اس لیے کہ اسے بطور شاہد و متابع نقل کیا ہے، مگر 329

سلسلہ کذا بین والی روایات ظاہر ہے کہ شاہد بن سکتی ہے نہ متابع۔ تعجب ہے کہ حافظ ذہبی نے بھی اس حدیث پر کلام سے سکوت کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ حافظ ذہبی نے امام حاکم کی بہت ساری تصحیح پر کلام کر کے معاملہ کو واضح کر دیا ہے، مگر متعدد مقامات پر حافظ ذہبی نے بھی امام حاکم کی صحیح قرار دی ہوئی غیر معتبر روایات کو صحیح قرار دینے میں امام حاکم کی موافقت کر ڈالی ہے، جس کی بعض مثالیں آگے آرہی ہیں۔

روایت سیف کی تصحیح اور امام ذہبی:

گزشتہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ حضرت انس کو امام صاحب کے دیکھنے سے متعلق روایت سیف معتبر نہیں، اور یہ معلوم ہے کہ جس روایت کا غیر معتبر ہونا واضح ہو اس کی تصحیح کرنے میں اگر کسی محدث سے تساہل سرزد ہو جائے اور تساہل سرزد ہونے پر دلیل بھی قائم ہو تو اس محدث کی تصحیح مذکور نا قابل قبول ہے، عام طور سے تشہیر کی جاتی ہے کہ ساتویں صدی کے معروف محدث حافظ ذہبی نے روایت سیف کی تصحیح کی ہے اور یہ معلوم ہے کہ روایت سیف امام صاحب سے مروی ہے، یعنی

① میزان الاعتدال (۲ / ۱۵۰) ② میزان الاعتدال و تہذیب التہذیب.

اس روایت کے معتبر قرار دیے جانے کی شرط اول یہ ہے کہ امام صاحب راوی کی حیثیت سے بذات خود ثقہ ہوں اور ان تک پہنچنے والے سند متصل و صحیح اور علت قادحہ سے خالی ہو، امام صاحب کی بابت حافظ ذہبی نے اپنی کتاب ”الضعفاء والمتروکین و خلق من المجہولین و ثقات فیہم لین“ میں فرمایا ہے:

”النعمان الإمام، قال ابن عدي: عامة ما يرويه غلط و تصحيف و زيادات، وله أحاديث صالحة، وقال النسائي: ليس بالقوي في الحديث، كثير الغلط على قلة الرواية، وقال ابن معين: لا يكتب حديثه.“¹

330

یعنی ابن عدی نے کہا کہ امام صاحب کی روایت کردہ عام روایات غلط و تصحیف و اضافات والی ہیں، ان کی کچھ احادیث صالحہ بھی ہیں، امام نسائی نے فرمایا کہ امام صاحب حدیث میں قوی نہیں قلیل الروایہ ہیں اور اس کے باوجود بھی اپنی بیان کردہ تھوڑی سی روایات میں کثیر الغلط بھی ہیں، ابن معین نے کہا کہ امام صاحب کی حدیث ناقابل نوشت ہیں۔

امام صاحب کے بارے میں حافظ ذہبی نے اپنی اس کتاب کے علاوہ دوسری کتابوں مثلاً میزان الاعتدال وغیرہ میں بھی کلام نقل کیا ہے، جس سے امام صاحب کے بارے میں حافظ ذہبی کے موقف کا پتہ چلتا ہے، حافظ ذہبی دوسری کتاب مناقب ابی حنیفہ میں فرماتے ہیں:

”اختلفوا في حديثه على قولين: فمنهم من قبله، ورآه حجة، ومنهم من لينه لكثرة غلطه في الحديث، ليس إلا قال ابن المديني: قيل ليحيى بن سعيد القطان: كيف كان حديث أبي حنيفة؟ قال: لم يكن بصاحب حديث، قلت: لم يصر الإمام همته لضبط الألفاظ والإسناد، وإنما كان همته القرآن والفقه، وكذلك حال كل من أقبل على فن، فإنه يقصر عن غيره، من ثم لينوا حديث جماعة من أئمة القراء كحفص، وقالون، وحديث جماعة من الفقهاء، كابن أبي ليلى، وعثمان البتي، وحديث جماعة من الزهاد، وكفرق السبخي، وشقيق البلخي، وحديث جماعة من النحاة، وما ذاك لضعف في عدالة الرجل بل لقلته إتقانه للحديث، ثم هو أنبل من أن يكذب... الخ“²

یعنی امام صاحب کو مقبول الحدیث ماننے میں دو مختلف قول ہیں، کچھ لوگوں نے موصوف کو حدیث میں کثیر الغلط ہونے کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، امام یحییٰ قطان نے کہا کہ امام صاحب، صاحب حدیث نہیں تھے، یعنی اس فن میں موصوف معتبر نہیں، حافظ ذہبی نے بطور فیصلہ کہا کہ دراصل امام صاحب کی توجہ حدیث کی طرف نہیں تھی،

331

① دیوان الضعفاء، (ص: ۳۱۸ ترجمہ: ۴۳۸۹)

② یہاں اصل کتاب سے کچھ عبارت حذف ہو گئی ہے، یہ کتاب کوثری و اراکین تحریک کوثری کی زیر نگرانی شائع ہوئی ہے، معلوم نہیں یہاں سے عمداً کچھ عبارت حذف کر دی گئی ہے یا کیا قصہ ہے؟

③ مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۲۷، ۲۸)

صرف قرآن و فقہ سے انھیں اشتغال تھا اور ہر اس شخص کا یہی حال ہوتا ہے جو صرف ایک فن سے اشتغال رکھے، وہ دوسرے فن میں قاصر اور خام ہوتا ہے، اسی بناء پر اہل علم نے قراء و فقہاء و زہاد و نہاد کی ایک جماعت کو لین کہا ہے، یہ بات عدالت میں ضعف کے سبب نہیں بلکہ حدیث میں قلتِ چنگی کی وجہ سے ہے، امام صاحب کذب بیانی سے کہیں بلند تر تھے۔ ابن معین سے موصوف کا ثقہ ہونا (بمعنی صدوق) مروی ہے۔ ابن معین سے ایک قول یہ مروی ہے: کہ وہ ”لا بأس بہ“ ہیں۔

”وعن ابن معین: أبو حنیفة صدوق غیر أن فی حدیثہ ما فی حدیث الشیوخ، یعنی من الغلط.“^①
یعنی ابن معین نے فرمایا کہ امام صاحب صدوق ضرور ہیں، مگر ان کی حدیث میں وہی غلطیاں اور خامیاں ہیں جو شیوخ (سی الحفظ بوزھوں) کی حدیث میں ہوتی ہیں۔

حافظ ذہبی کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ وہ امام صاحب کو کثیر الغلط اور فن حدیث سے عدم اشتغال و عدم توجہ کے سبب لین قرار دیتے ہیں، امام ذہبی نے یہ نہیں بتلایا کہ کون سے لوگ امام صاحب کو مقبول الروایہ بتلاتے ہیں؟ یعنی یہ حضرات مجہول ہیں، جن کا کوئی اعتبار نہیں۔ حافظ ذہبی کے مذکورہ بالا فیصلہ پر کوثری و اراکین تحریک کوثری چلیں بہ جیس ہیں، مگر اس موضوع پر مفصل بحث آگے آرہی ہے۔

حافظ ذہبی کے نزدیک راوی کی حیثیت سے امام صاحب کا حال ان کی مندرجہ بالا عبارتوں سے ظاہر ہے، اور ان سے حضرت انس کی روایت والی بات نقل کرنے والے سیف بن جابر کا حال یہ ہے کہ ان کی توثیق کتب رجال میں نہیں، یعنی موصوف مجہول ہیں، موصوف سیف کو زیادہ سے زیادہ اتباع تابعین کے طبقہ کا آدمی کہا جا سکتا ہے اور حافظ ذہبی کی کتاب دیوان الضعفاء کے ناخ اور ان کے حنفی المسلك شاگرد مجاز حماد بن عبدالرحیم الماردینی (متوفی ۸۱۶ھ) دیوان الضعفاء کے آخر میں لکھتے ہیں:
”ولن کان المجہول من أتباع التابعین فمن بعدهم فهو أضعف لخبیرہ، سیما إذا انفرد.“^②
یعنی اتباع تابعین اور ان کے بعد کے طبقہ کا مجہول راوی بہت زیادہ ضعیف ہوتا ہے، خصوصاً جس روایت میں وہ متفرد ہو۔

332

موصوف امام حماد مار دینی حنفی کی اس تصریح کے بعد سیف بن جابر سے مروی زیر نظر روایت کا بہت زیادہ غیر معتبر ہونا واضح ہو گیا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے روایت سیف کا ساقط الاعتبار ہونا واضح ہے، امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں اس روایت کو ذکر کیا مگر اس کی تصحیح و تضعیف کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔ دول الإسلام (۱/۷۹) اور کاشف تہذیب الکمال میں اس روایت کا ذکر نہایت اختصار کے ساتھ تصحیح و تضعیف کی طرف اشارہ کیے بغیر اور یہ بتلائے بغیر کیا ہے کہ اسے ابن سعد نے سیف بن جابر کے حوالہ سے نقل کیا ہے، مگر کوثری و مولانا انفانی کی تصحیح و تعلیق سے شائع ہونے والی مناقب ابی حنیفہ لذبہ میں یہ صراحت ہے:
”وکان من التابعین لهم إن شاء اللہ بإحسان، فإنہ صحح أنه رأی أنس بن مالک، إذ قدمها

① مناقب أبي حنیفة للذہبی (ص: ۴۰) ② دیوان الضعفاء (ص: ۳۷۴)

أنس رضي الله عنه، قال محمد بن سعد: حدثنا سيف بن جابر أنه سمع أبا حنيفة يقول: رأيت أنساً.^①

یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ امام صاحب تابعین میں سے ہیں، کیونکہ صحیح طور پر مروی ہے کہ انھوں نے حضرت انس کو دیکھا تھا جب کہ وہ کوفہ آئے تھے، ابن سعد نے سیف سے روایت کی کہ انھوں نے امام صاحب کو یہ فرماتے سنا کہ میں نے حضرت انس کو دیکھا۔

جس کتاب مناقب ابی حنیفہ اللذہبی سے مذکورہ بالا عبارت نقل کی گئی ہے، اسے بعض اراکین تحریک کوثری نے کوثری سے مراجعت کے بعد دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع کیا ہے، کتاب مذکور کے مقدمہ میں انہی بعض اراکان تحریک کوثری نے کہا ہے: ”کتاب مذکور (مناقب ابی حنیفہ اللذہبی) کا اصل مخطوط نسخہ اغلاط سے پر تھا، لہذا اس کی تصحیح کوثری سے کرائی گئی اور کوثری سے اس پر تعلق بھی لکھوائی گئی، اس کتاب کی ایک تعلق میں مصنف یعنی حافظ ذہبی پر کوثری نے حسب عادت نیش زنی بھی کی ہے۔“^②

333 ظاہر ہے کہ اغلاط کثیرہ سے مملو کتاب کی تصحیح کے بہانے کوثری اور معاونین کوثری نے عبارت کتاب میں حسب عادت رد و بدل اور الحاق و اضافہ، حذف و استقاط بھی کیا ہوگا، حال ہی میں حیدرآباد سے کتاب الحجر و جین شائع کی گئی مگر اس میں تحریر شدہ ترجمہ امام صاحب کوثری کو نکال دیا گیا جو کئی صفحات پر مشتمل ہے، پھر معلوم نہیں کتاب مذکور میں ان اراکان تحریک کوثری نیز کوثری نے کیا کیا کارستانیاں کی ہیں؟ کتاب مذکور میں منقول ہے:

”وكان من التابعين لهم إن شاء الله بإحسان، فإنه صح أنه رأى أنس بن مالك إذ قدمها أنس، قال محمد بن سعد: حدثنا سيف بن جابر أنه سمع أبا حنيفة يقول: رأيت أنساً.“^③

یعنی امام صاحب ان شاء اللہ تابعین میں سے ہیں، کیونکہ صحیح طور پر مروی ہے کہ حضرت انس کو امام صاحب نے دیکھا جبکہ انس کوفہ آئے تھے۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ذہبی نے تابعیت امام صاحب کے ثبوت کو ”ان شاء اللہ“ کی شرط سے مشروط کیا ہے، یعنی تابعیت امام صاحب کا ثبوت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر منحصر ہے، حافظ ذہبی کا تابعیت امام صاحب کے ثبوت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کر دینا بے معنی نہیں ہو سکتا، موصوف حافظ ذہبی نے اپنی تحریر کردہ عام باتوں کو اس شرط کے ساتھ مشروط نہیں کیا، اور یہ بات اہل نظر پر مخفی نہیں کہ اس طرح کے معاملے کو اس شرط کے ساتھ مشروط رکھنے اور مشروط نہ رکھنے میں اہل علم کے یہاں فرق ہے۔^④

یہ معلوم بات ہے کہ امام صاحب کی تابعیت کے سلسلے میں مشیت الہی نامعلوم چیز ہے، اس لیے عبارت ذہبی کا حاصل یہ

① مناقب أبي حنيفة للذهبي مع تعليق الكوثري والأفغاني (ص: ٧، ٨)

② مقدمه مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ٣-٦)

③ توضیح الافکار (٢/ ٢٦٦)

④ مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ٧)

ہوا کہ امام صاحب کے تابعی ہونے کا فیصلہ کرنے میں حافظ ذہبی قطعی رائے پر نہیں پہنچ سکے تھے، پھر اگر انھوں نے روایت سیف کی تصحیح کی ہے تو روایت سیف کی اس تصحیح کے اوپر علمی اور تحقیقی نقطہ نگاہ سے قوی نظر اور کلام ہے، جیسا کہ ناظرین کرام کو گزشتہ صفحات میں ہماری پیش کردہ تحقیق سے اچھی طرح معلوم ہو چکا ہے کہ اصول اہل علم کے مطابق روایت سیف صحیح نہیں۔

یہ بات اس امر کی دلیل ہے کہ روایت سیف کی تصحیح میں حافظ ذہبی سے تساہل ہو گیا ہے، اور یہ حقیقت اہل نظر پر مخفی نہیں کہ 334 حافظ ذہبی سے متعدد روایات کی تصحیح میں تساہل سرزد ہوا ہے، ہم چند مثالوں کے ذریعہ یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں۔

ساقط الاعتبار روایات کی تصحیح میں حافظ ذہبی کے تساہل کی چند مثالیں:

اہل علم پر یہ حقیقت مخفی نہیں کہ حافظ ذہبی ایک ماہر محدث اور ناقد فن امام جرح و تعدیل اور بڑی بصیرت والے امام تھے، جس پر ان کی مروجہ کتابیں اور معاصرین نیز بعد کے اہل علم کی شہادتیں موجود ہیں، خصوصاً مستدرک حاکم کی جو تلخیص حافظ ذہبی نے کی ہے وہ حافظ موصوف کی تنقیدی صلاحیت اور علمی و فنی عظمت کی واضح دلیل ہے۔ یہ معلوم ہے کہ حافظ ذہبی نے امام حاکم کی مستدرک میں منقول ان بہت ساری احادیث کو ساقط الاعتبار حتیٰ کہ کئی ایک کو مدلل طور پر مکذوب و موضوع قرار دیا ہے جن کو امام حاکم نے صحیح علی شرط الشیخین یا صحیح علی شرط البخاری یا صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ مستدرک حاکم کی تلخیص میں یہ کارنامہ انجام دینے والے حافظ ذہبی بذات خود بھی متعدد ساقط الاعتبار روایات کی تصحیح میں امام حاکم کی موافقت کرنے میں تساہل کے شکار ہو گئے ہیں، مستدرک (کتاب الهجرة: ۲/۳) میں قابوس بن ابی ظبیان سے مروی ایک روایت کو امام حاکم نے ”صحیح الإسناد ولم یخر جہا“ کہا، حافظ ذہبی نے بھی کلام حاکم کو برقرار رکھتے ہوئے حدیث مذکور کو ”صحیح“ کہا، مگر ناظرین کرام کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ حافظ ذہبی نے اسی تلخیص میں دوسری جگہ قابوس کی بابت کہا ”تکلم فیہ“^① اور امام ابن حبان نے اپنی کتاب ”المجروحین“ میں فرمایا:

کان ردی الحفظ، ینفرد عن أبیہ بما لا أصل له، ربما رفع المرسل، وأسند الموقوف،
کان ابن معین شدید الحمل علیہ، قال عمرو بن علی ما سمعت عبد الرحمن بن مہدی
حدث عنہ بشیء قط.^②

یعنی موصوف قابوس ردی الحفظ ہے اور اپنے باپ سے بے اصل روایات کی نقل میں متفرد رہا کرتا ہے، مرسل کو متصل اور موقوف کو مرفوع کہہ کر بیان کرتا ہے، ابن معین اس پر سخت جرح و قدح کرتے تھے۔“

335 حافظ ذہبی نے بھی امام ابن حبان کے مندرجہ بالا قول کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے، بایں ہمہ انھوں نے قابوس عن ابیہ کی سند سے مروی حدیث کی تصحیح حاکم کو برقرار رکھا ہے، کوئی پوچھے کہ بے اصل روایات کی تصحیح کو برقرار رکھنا کیونکر صحیح ہے؟ انھیں حافظ ذہبی نے قابوس کی بابت اپنی دوسری کتاب میں کہا:

”قال النسائی وغيره: ليس بالقوي.“^③ یعنی موصوف قابوس قوی نہیں ہے۔

مستدرک (معرفة الصحابة: ۳/۳۹۱) میں مسلم الاور عن جہ العرنی کی سند سے مروی ایک روایت کو حاکم و ذہبی

① تلخیص المستدرک (۸۶/۴) ② المجروحین (۲/۲۱۴) ③ دیوان الضعفاء والمتروکین (ص: ۲۵۰)

دونوں صحیح قرار دینے پر متفق ہو گئے ہیں، حالانکہ حافظ ذہبی اسی مستدرک کی تلخیص (۳/ ۸۳) میں فرماتے ہیں کہ ”مسلم ترکوہ“ یعنی مسلم الامور متروک ہے اور (۳/ ۱۱۶) میں مسلم امور کو حافظ ذہبی نے متروک کہا۔ اسی طرح کتاب الضعفاء والمتروکین (ص: ۲۹۷) اور میزان (۲/ ۴۸۳) میں بھی حافظ ذہبی نے مسلم امور کو متروک قرار دیا، اور موصوف مسلم نے روایت مذکورہ کو جس حجتہ عربی (حجتہ بن جویں) سے نقل کیا اس کی بابت حافظ ذہبی نے اسی تلخیص مستدرک (۳/ ۱۱۲) میں کہا کہ ”شيعي جبل قال العوزجاني: غير ثقة وقال الدارقطني وغيره: ضعيف“ حافظ ذہبی نے دیوان الضعفاء (ص: ۴۹) میں بھی اسی معنی کی بات حجتہ کی بابت کہی اور میزان میں بھی لیکن اس کے باوجود موصوف نے (۳/ ۱۱۲) مسلم امور ملائی کی ایک روایت سے سکوت اختیار کیا۔

مستدرک (معرفة الصحابه: ۳/ ۴۱۸) میں منقول ایک روایت سے حاکم نے سکوت اختیار کیا، مگر حافظ ذہبی نے اسے صحیح علی شرط مسلم قرار دے ڈالا، حالانکہ اس کی سند کے ایک راوی زید بن جبیرہ بن محمود کی بابت فرمایا کہ ”ترکوہ“^۱ نیز روایت مذکورہ کو زید نے اپنے باپ جبیرہ سے نقل کیا، جس کو ابن المدینی نے مہول کہا اور کسی نے اس کی توثیق نہیں کی۔^۲ ایسی روایت کو صحیح قرار دینے میں ظاہر ہے کہ حافظ ذہبی سے غلطی ہوئی۔ مستدرک (۳/ ۳۱۵، ۳۱۶) میں چند روایات کو نقل کر کے حاکم نے کہا ”الأسانيد التي قبلها كلها صحاح الخ“ حافظ ذہبی نے بھی ”كلها صحاح“ کہہ کر تصحیح حاکم کی موافقت کر ڈالی، حالانکہ ان روایات میں دو کا دارو مدار حجتہ عربی پر ہے، جسے حافظ ذہبی مجرد قرار دے چکے ہیں۔

تذکرہ ابو العباس احمد بن محمد بن صاعد:

مستدرک (۳/ ۴۷، ۴۸) کتاب المغازی میں ایک روایت کو حاکم نے ”صحیح علی شرط الشیخین“ کہا اور ذہبی نے بھی اسے برقرار رکھتے ہوئے صحیح کہا، مگر اس کی سند میں ابو العباس احمد بن محمد بن صاعد کی بابت خود حافظ ذہبی نے کہا: ”قال ابن عدي: رأيتهم مجتمعين على ضعفه، وقال الدارقطني: ليس بالقوي، وقواه الخطيب.“^۳

یعنی ابن عدی نے کہا کہ میں نے تمام لوگوں کو اس کے ضعیف ہونے پر متفق پایا، دارقطنی نے ”لیس بالقوي“ کہا اور خطیب نے اسے قوی کہا۔

ظاہر ہے کہ ایسے مجرد راوی کی حدیث کو ”صحیح علی شرط الشیخین“ کہنا کسی طرح بھی صحیح نہیں، خصوصاً اس صورت میں کہ ابن عدی نے بتلایا کہ ایک حدیث کے وضع میں اسے متہم قرار دیا گیا ہے اور اہل عراق اسے مجرد قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ عراقی المذہب بھی تھے۔^۴

حافظ ذہبی نے جو یہ کہا کہ خطیب نے اسے قوی قرار دیا ہے تو واضح رہے کہ خطیب نے اسے ”أوسط“ کہا ہے جو بذات خود معنوی طور پر تخریح ہے۔ نیز خطیب نے دارقطنی کا پورا قول اس طرح نقل کیا ہے:

① دیوان الضعفاء (ص: ۱۱۳) و میزان الاعتدال (۱/ ۳۲۲) ② لسان المیزان (۲/ ۹۸)

③ میزان (۱/ ۵۶) ④ لسان المیزان (۱/ ۲۶۷)

”ليس بقوي لا يحتج به“^۱

دارقطنی کے اس قول کا ظاہری مطلب یہ ہوا کہ موصوف کی روایت بالکل ہی ساقط الاعتبار ہے، اس پر خطیب نے یہ کہا کہ: ”ما رأيت له شيئاً منكرًا“ قول خطیب سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ موصوف کی روایات شاہد و متابع بن سکتی ہیں۔ دریں صورت موصوف کی روایات کو حاکم و ذہبی کا ”صحیح علی شرط الشیخین“ قرار دینا کسی طرح بھی صحیح نہیں، خصوصاً اس صورت میں کہ ابن صاعد نے روایت مذکورہ جس اسماعیل بن ابی الحارث سے نقل کی ہے وہ صحیحین کے رواۃ سے نہیں ہیں، اگرچہ ثقہ ہیں، اور حافظ ذہبی نے حاکم پر کئی جگہ مواخذہ کیا ہے کہ غیر صحیحین کے راوی اگرچہ ثقہ ہوں مگر ان کی روایت کو شیخین کی شرط پر کہنا کیونکر صحیح ہے؟

337 حاصل یہ کہ ابن صاعد صحیحین کے رواۃ میں سے نہیں بلکہ مجروح ہے، اور اسماعیل بھی رواۃ صحیحین سے نہیں، پھر اس 337 روایت کو ”صحیح علی شرط الشیخین“ کہنا کیونکر صحیح ہے؟

مستدرک جلد سوم کے بالکل شروع (ص: ۳، ۲) میں ایک روایت کو حاکم نے ”صحیح علی شرط الشیخین“ کہا اور حافظ ذہبی نے اسے برقرار رکھا، مگر حافظ ذہبی نے اس کی سند کے ایک راوی غیلان بن عبداللہ العامری کو ”مکر الحدیث“ کہا۔^۲ اور غیلان سے اس روایت کے ناقل عیسیٰ بن عبید کندی مروزی کی بابت ذہبی نے سلیمانی سے نقل کیا: ”فیہ نظر“^۳ اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ جس کی بابت یہ کلمہ کہا جائے اسے شاہد و متابع بھی نہیں بنا سکتے، مگر سلیمانی سے اختلاف کرتے ہوئے ذہبی نے موصوف کو صالح الحدیث کہا اور صالح الحدیث کی روایت بھی صرف شاہد بن سکتی ہے۔ ابو زرعہ نے موصوف کو ”لا بأس به“ کہا جو چوتھے یا پانچویں درجے کی توثیق ہے اور صالح الحدیث کے قریب المعنی بھی، یعنی موصوف کی روایت صرف شاہد و متابع بن سکتی ہے، پھر دونوں حضرات نے اسے کیوں صحیح علی شرط الشیخین کہا؟

کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر روایت حدیث کی پابندی لگائی تھی؟

المستدرک (۱/ ۱۱۰) میں ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف زہری (متوفی ۹۵ یا ۹۶ھ) سے یہ حدیث مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن مسعود، ابو درداء اور ابو زرعہ سے فرمایا کہ تم لوگوں نے یہ کون سا سلسلہ روایت حدیث جاری کر رکھا ہے؟ چنانچہ موصوف عمر نے انھیں مدینہ منورہ میں نظر بند کر دیا اور وفات عمر تک یہ لوگ مدینہ سے باہر نہیں جاسکے۔

اس حدیث کو حاکم نے ”صحیح علی شرط الشیخین“ و لم یختر جہا“ کہا اور حافظ ذہبی نے بھی حاکم کی اس بات کی موافقت کی۔ دونوں حضرات کی اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ اس طرح کی سند سے صحیح بخاری و مسلم میں احادیث موجود ہیں، حالانکہ یہ سو فیصدی خلاف حقیقت بات ہے، ایک روایت بھی اس طرح کی سند کے ساتھ صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عمر فاروق سے مروی نہیں۔ پھر یہ حدیث صحیحین کی شرط پر کیسے صحیح ہوئی؟ حافظ ابن حزم نے روایت مذکورہ کو مرسل و غیر صحیح اور

338 ظاہر الکذب والتولید قرار دیا ہے۔^۴

① خطیب (۵/ ۳۶) ② میزان (۲/ ۲۹۲) تہذیب التہذیب (۸/ ۲۵۴)

③ میزان (۲/ ۲۸۳) ④ الإحکام لابن حزم (۲/ ۱۳۹)

معلوم ہوا کہ واضح طور پر مکذوب و غیر صحیح روایت کو بھی حافظ ذہبی و حاکم نے برائے لغزش صحیحین کے درجہ کی ”صحیح“ قرار دے دیا، اسی طرح سیف بن جابر سے مروی زیر نظر ساقط الاعتبار روایت کی بھی حافظ ذہبی نے تصحیح کر دی ہے، دریں صورت تصحیح ذہبی کی تعلیل اگر دلیل سے ثابت ہو تو تصحیح ذہبی کو حجت قرار دے لینا بے حد غلط روی ہے، اور روایت سیف بن جابر کا ساقط الاعتبار ہونا واضح ہو چکا ہے۔ حاکم و ذہبی کی ”صحیح علی شرط الشیخین“ قرار دی ہوئی روایت مذکورہ کو مصنف انوار اور ان کی برادری کے لوگ اگر قبول کر لیں تو ان کے مذہب کی بنیاد ہی منہدم ہو جائے گی، کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ ابن مسعود کو حضرت عمر نے ”تعلیم فقہ و حدیث“ کے لیے کوفہ بھیجا تھا اور ابن مسعود ہی کی تعلیم کے مطابق مذہب حنفی مرتب کیا گیا ہے، جب روایت مذکورہ کے مطابق حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ سے باہر ہی نہیں گئے تھے تو انہوں نے اہل کوفہ کو تعلیم فقہ و حدیث کیوں کر دی؟

اس موضوع پر گفتگو ہو چکی ہے، آخر مصنف انوار تصحیح حاکم و ذہبی پر اعتماد کرتے ہوئے کیوں نہیں روایت مذکورہ کے مضمون کے مطابق یہ کہتے کہ ابن مسعود کے کوفہ جانے اور اہل کوفہ کو تعلیم فقہ دینے کی بات غلط ہے، اس کی مثالیں بہت ساری ہیں کہ روایات کی تصحیح کرنے میں متعدد اکابر اہل علم سے تسامح ہوا ہے، انہیں اکابر میں امام ذہبی بھی ہیں۔ ہم اس سلسلے میں زیادہ مثالوں کے ذریعہ بات لمبی اور طویل کرنے کا ارادہ نہیں رکھتے، مذکورہ بالا مستحکم مثالوں کے ساتھ مزید صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ المستدرک (۲ / ۴۴، ۴۵) میں مندرج ایک روایت کو حاکم نے کہا: ”صحیح الإسناد ولم یخر جاہ“ حافظ ذہبی نے صاف طور پر تصحیح حاکم کو برقرار رکھتے ہوئے اس روایت کو ”صحیح“ کہا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں حضرات کے نزدیک اگرچہ اس حدیث کو بخاری و مسلم نے روایت نہیں کیا مگر یہ ان دونوں کی شرط پر صحیح ہے، حالانکہ اس کے ایک راوی عبدالصمد بن فضل عجبی نہ صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہیں نہ صحیح مسلم کے بلکہ موصوف کی روایت کردہ کوئی حدیث صحاح ستہ کی کسی کتاب میں نہیں، نہ ان کا ذکر رواۃ ستہ پر لکھی جانے والی کسی کتاب میں ہے، حتیٰ کہ تعجیل المنفعہ میں بھی ان کا کوئی ذکر نہیں، پھر یہ حدیث صحیح بخاری کی شرط پر کیسے صحیح ہوئی؟

حافظ ذہبی نے اپنی کتاب دیوان الضعفاء (ص: ۱۹۴، برقم: ۲۵۴۴) میں ایک عبدالصمد بن فضل کا ذکر کے کہا: ”لا یصح“ یعنی ان کی روایت کردہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

339

میزان الاعتدال میں ان کی بابت کہا: ”لہ حدیث یستنکر، وهو صالح الحال إن شاء اللہ.“
 ”ان کی روایت کردہ حدیث منکر ہے اور یہ انشاء اللہ صالح الحال ہیں۔“

اور ”صالح الحال“ چوتھے درجہ کے الفاظ تعدیل سے ہے، جس کی بابت یہ کلمات وارد ہوئے ہوں ان کی حدیث اعتبار کے لیے لکھی جاتی ہے، یعنی بغیر معتبر متابع کے اس کی روایت مقبول نہیں ہو سکتی، گویا یہ کلمہ ایک طرح کی تخریج ہے اور جب اس کے ساتھ انشاء اللہ کی قید بھی لگی ہو تو درجہ اعتبار اور گر جاتا ہے۔^۱

حافظ ابن حجر نے کہا کہ عبدالصمد بن فضل بن موسیٰ بن ہانی مسمار ابو یحییٰ بلخی (متوفی ۲۸۲ھ یا ۲۸۳ھ) کا ذکر ثقات ابن حبان

① ظفر الامانی و عام کتب مصطلح حدیث.

میں ہے، پتہ نہیں کہ اس سے عبدالصمد بن فضل مذکور ہی مراد ہے جسے اوپر ذہبی نے صالح الحال کہا ہے یا کہ یہ کوئی دوسرا ہے؟^① جو بھی ہو ہر حال میں موصوف عبدالصمد صحیحین کے راوی نہیں ہیں اور صحیح الحدیث بھی نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ متابع کی موجودگی میں ان کی روایت مقبول ہوگی، پھر اس حدیث کو صحیحین کے درجہ کی روایت قرار دینے میں حافظ ذہبی سے یقیناً غلطی سرزد ہوئی ہے۔ ”صالح الحال“ کے ساتھ اگر ان شاء اللہ کا لفظ بھی لگا ہو تو پایہ اعتبار اور بھی گر جاتا ہے؟^②

روایت سیف کی بابت حافظ ابن حجر عسقلانی کیا فرماتے ہیں؟

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اگر حافظ ذہبی نے فی الواقع روایت سیف کی تصحیح کی ہے تو اصول روایت و درایت کے خلاف انھوں نے تصحیح کی ہے، دوسروں سے اس طرح کی بات سرزد ہونے پر امام ذہبی نے مواخذہ و نقد کیا ہے اور اصول کے خلاف کی گئی تصحیح کی موصوف نے تغلیط کی ہے، لہذا روایت سیف کی تصحیح اگر موصوف حافظ ذہبی سے سرزد ہوگئی ہے تو وہ بھی قابل مواخذہ و قابل رد ہے۔ حافظ ابن حجر کی بابت بھی مشہور ہے کہ انھوں نے روایت سیف کو معتبر کہا ہے۔ چنانچہ عقود الجمان میں ہے:

”وقال شيخ الإسلام: الحافظ أبو الفضل ابن حجر في فتاواه: أدرك الإمام أبو حنيفة جماعة من الصحابة، لأنه ولد في الكوفة سنة ٨٠ من الهجرة، وبها يومئذ من الصحابة عبد الله بن أبي أوفى، فإنه مات سنة ٨٨ هـ أو بعدها، وقد روى ابن سعد بسند لا بأس به أن الإمام أبا حنيفة رأى أنس بن مالك، وكان غير هذين من الصحابة، في البلاد أحياء، وقد جمع بعضهم جزءاً فيما ورد من رواية أبي حنيفة عن الصحابة لكن لا يخلو إسناد منها من ضعف، والمعتمد على ما أدركه ما تقدم، وعلى رؤيته لبعض الصحابة، ما رواه ابن سعد فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين، ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له، كالأوزاعي بالشام، والحماديين بالبصرة، والثوري بالكوفة، ومالك بالمدينة الشريفة، والليث بمصر، والله أعلم، انتهى كلام الحافظ.“^③

یعنی شیخ الاسلام حافظ ابن حجر نے اپنے فتاویٰ میں کہا کہ امام صاحب کا ادراک صحابہ کی ایک جماعت سے ہے، کیونکہ موصوف کوفہ میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، اس زمانہ میں وہاں عبداللہ بن ابی اوفی صحابی موجود تھے، کیونکہ موصوف ۸۸ھ میں یا اس کے بعد فوت ہوئے، اور ابن سعد نے ”لا بأس به“ سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا، ان دونوں صحابہ (ابن ابی اوفی اور انس) کے علاوہ بھی دوسری جگہوں پر بعض صحابہ زندہ تھے، بعض نے صحابہ سے امام صاحب کی روایت کردہ احادیث کو جمع کیا ہے، لیکن ان میں سے کسی کی سند بھی خالی از ضعف نہیں اور قابل اعتماد چیز ادراک صحابہ کے معاملہ میں وہ ہے جس کا ذکر اوپر ہوا اور بعض صحابہ کو دیکھنے سے متعلق قابل اعتماد چیز وہ ہے جس کو ابن سعد نے روایت کیا، لہذا موصوف امام صاحب

① عقود الجمان (ص: ۵۰)

② توضیح الأفکار (۲/ ۴۴۲)

③ لسان المیزان (۴/ ۲۲)

اس اعتبار سے طبقہ تابعین کے آدی ہیں، یہ چیز ان کے معاصر اماموں مثلاً اوزاعی، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، ثوری، مالک و لیث وغیرہ کو حاصل نہیں۔^۱

341 اولاً: اس سے قطع نظر کہ حافظ ابن حجر کی طرف فتویٰ مذکورہ کا انتساب صحیح ہے یا غیر صحیح؟ عرض یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کی طرف منسوب اس فتویٰ میں ظاہر کیا گیا ہے کہ امام صاحب کوفہ میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، حالانکہ فتویٰ مذکورہ میں کہی ہوئی یہ بات ثابت نہیں کہ امام صاحب کوفہ میں پیدا ہوئے بلکہ منقول یہ ہے کہ موصوف کوفہ سے بہت دور عراق کے علاوہ دوسرے ملک خراسان کے شہر نساء میں پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک وہیں پرورش پاتے رہے، پھر وہاں سے یکے بعد دیگرے مختلف مقامات پر قیام و نزول کرتے ہوئے نہ جانے کب، جب عراق پہنچے تو عراق میں رہنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو انتقال کیے ہوئے ایک زمانہ گزر چکا تھا، پھر ان میں سے کسی صحابی کو عراق کے کسی بھی شہر بصرہ ہو یا کوفہ میں امام صاحب کا دیکھنا کیونکر ممکن تھا؟

ثانیاً: ولادت امام صاحب کے بعد سے لے کر اپنی وفات تک حضرت انس کا کوفہ میں آنا سیف کی نزاعی روایت کے علاوہ کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں، اور روایت سیف میں صراحت ہے کہ حضرت انس کے کوفہ آنے پر امام صاحب نے انہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے کہ ایسی نزاعی روایت سے استدلال صحیح نہیں۔

ثالثاً: حافظ ابن حجر کی طرف منسوب فتویٰ کے اس مضمون کو مصنف انوار اور تمام اراکین تحریک کوثری کیوں صحیح ماننے پر آمادہ ہو گئے؟ جبکہ اس میں امام صاحب کا سال ولادت ۸۰ھ بتلایا گیا ہے اور اراکین تحریک کوثری میں سے کچھ لوگ امام صاحب کا سال ولادت ۶۱ھ کچھ لوگ ۶۳ھ کچھ لوگ ۷۰ھ کچھ لوگ ۷۷ھ قرار دیتے ہیں، مصنف انوار نے ۷۰ھ کو امام صاحب کا سال ولادت بتلایا ہے، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ مصنف انوار اور ان کی برادری والے فتویٰ ابن حجر کی یہ بات صحیح نہیں مانتے، پھر فتویٰ ابن حجر کی یہ بات کیونکر صحیح مانتے ہیں کہ امام صاحب کا حضرت انس کو دیکھنا ”لا بأس بہ“ سند سے ثابت ہے؟ جبکہ ”لا بأس بہ“ کا مطلب بھی مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق یہ ہے کہ روایت مذکورہ محروم المتابعیت ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے!

رابعاً: حافظ ابن حجر کی طرف منسوب فتویٰ مذکورہ امام صاحب کے اس فرمان واجب الاذعان کے مطابق ساقط الاعتبار ہے کہ میری باتیں ساقط الاعتبار ہیں۔

342 خامساً: فتویٰ مذکورہ کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ایک صحابی حضرت انس کے علاوہ امام صاحب نے کسی دوسرے صحابی کو نہیں دیکھا، مگر مصنف انوار اور جملہ اراکین تحریک کوثری متفقہ طور پر حافظ ابن حجر کی طرف منسوب کردہ فتویٰ کے اس مضمون کو مردود قرار دے کر یہ دعویٰ کیے بیٹھے ہیں کہ امام صاحب کا متعدد صحابہ سے سماع و لقاء ثابت ہے۔

سادساً: یہ تفصیل آرہی ہے کہ ”لا بأس بہ“ سند ساقط الاعتبار سندوں کی اقسام میں سے ہے، دریں صورت بالفرض حافظ

^۱ نیز ملاحظہ ہو: تبیيض الصحیفة (ص: ۶، ۷) و الخیرات الحسان (ص: ۲۱) و تذکرة الراشد (ص: ۲۷۸، ۲۷۹) و شرح مسند أبي حنیفة للملا علی قاری (ص: ۲۸۴) و رد المحتار (۱/ ۴۴ وغیرہ)

ابن حجر کی طرف اس فتویٰ کا انتساب صحیح ہو تو بھی روایت سیف غیر معتبر رہتی ہے، پھر روایت مذکورہ کے بارے میں موصوف حافظ ابن حجر نے تقریب العزیز میں یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ یہ روایت ساقط الاعتبار ہے، حافظ ابن حجر کے اس فیصلے کا ماننا کیوں ضروری نہیں؟

سابعاً: حافظ ابن حجر کی طرف فتویٰ مذکورہ کے غیر صحیح الانتساب ہونے پر اس میں مندرج یہ بات دلیل قاطع ہے کہ اس میں کہا گیا ہے کہ امام صاحب کے معاصر اماموں کو شرف روایت انس نہیں حاصل تھا، حالانکہ معمولی سمجھ کا آدمی بھی بڑی آسانی سے اتنا سمجھ سکتا ہے کہ اگرچہ امام صاحب کے بہت سارے معاصر ائمہ کسی صحابی کو نہیں دیکھ سکے تھے، مگر امام صاحب کے بہت سارے معاصر ائمہ قطعاً اور یقیناً صحابہ کرام کو نہ صرف دیکھنے کے شرف سے بہرہ ور تھے بلکہ ان کی صحبت یافتہ و تربیت یافتہ بھی تھے، آخر امام عامر شعبی کو مصنف انوار نے امام صاحب کا استاذ قرار دے رکھا ہے اور موصوف خواہ امام صاحب کے استاذ ہوں یا نہ ہوں، مگر امام صاحب کے معاصر امام ضرور ہیں، لیکن باقرار مصنف انوار امام شعبی کو پانچ سو صحابہ کی زیارت کا شرف حاصل ہے۔¹

امام صاحب کے معاصر بدعویٰ مصنف انوار متعدد صحابہ بھی تھے، ورنہ امام صاحب کے لیے صحابہ کی ملاقات و سماعت کا دعویٰ نہ کیا جاتا۔

ثامناً: فتویٰ مذکورہ میں کہا گیا ہے:

”والمعتمد علی ما أدرکہ ما تقدم، وعلی رؤیتہ لبعض الصحابة، ما رواه ابن سعد، فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعین.“

یعنی امام صاحب کے لیے ادراک زمانی کی دلیل وہ ہے جو بیان ہوئی، (یعنی امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور اس کے بعد بھی دنیا میں صحابہ زندہ تھے) اور بعض صحابہ کی روایت ابی حنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن سعد نے نقل کی ہے، اس اعتبار سے امام صاحب طبقہ تابعین کے آدمی ہیں۔

343 اس فتویٰ میں امام صاحب کی تابعیت کے معاملہ کو ابن سعد کی نقل کردہ روایت مذکورہ پر معلق رکھا گیا ہے کہ جس درجہ

اعتبار کی یہ روایت ہوگی اس درجہ اعتبار کی تابعیت امام صاحب ہوگی، اور فتویٰ مذکورہ میں اس روایت کا درجہ اعتبار ”لا بأس بہ“ بتلایا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ متابع کے بغیر روایت سیف کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ معلوم ہے کہ روایت سیف کا کوئی متابع نہیں، لہذا امام صاحب کی تابعیت کا بھی کوئی اعتبار نہیں، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے تقریب العزیز میں فیصلہ کر دیا ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ جو حال حافظ ابن حجر کی طرف منسوب فتویٰ کا اوپر بیان ہوا، اسی طرح کا حال حافظ ولی الدین عراقی کی طرف منسوب فتویٰ کا بھی ہے، اس لیے الگ سے اس پر کلام کی کوئی ضرورت نہیں۔

حافظ عراقی اور حافظ عسقلانی کی طرف منسوب جعلی فتویٰ کی حقیقت:

حافظ عراقی اور ابن حجر عسقلانی کی طرف منسوب فتویٰ کا ذکر سیوطی سے پہلے کسی نے نہیں کیا، اور سیوطی کے معاصرین

اور سیوطی کے بعد بھی کسی ایسے شخص نے اس فتویٰ کا ذکر اس دعویٰ کے ساتھ نہیں کیا ہے کہ حافظ ابن حجر اور عراقی کی طرف اس کا انتساب صحیح ہے۔ ان قادی کا ذکر سیوطی نے پھر سیوطی کے بعد ان کے شاگرد مصنف عقود الجمان نے پھر ابن حجر بیہمی نے کیا ہے، البتہ ہم کو ڈر ہے کہ ارکان تحریک کوثری حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف منسوب اس فتویٰ کو ان کی کسی کتاب میں شامل کر کے شائع نہ کر دیں۔

اس سلسلے میں حسب ذیل باتیں اچھی طرح ملحوظ رکھیے:

۱۔ وفات حافظ ابن حجر کے وقت سیوطی صرف تین سال کے بچے تھے، کیونکہ وفات حافظ ابن حجر ۸۳۹ھ میں ہوئی اور وفات عراقی اس سے بھی پہلے ۸۲۵ھ یا ۸۲۶ھ میں ہوئی، جب سیوطی نے دونوں حضرات کا زمانہ نہیں پایا تو انھیں وہ سند اور واسطہ بیان کرنا چاہیے تھا جس کے ذریعہ انھیں ان کا فتویٰ دستیاب ہوا، چونکہ سیوطی نے اپنے اور عراقی و عسقلانی کے درمیان کی سند بیان نہیں کی اور مقدمہ صحیح مسلم میں حدیث ابن مسعود منقول ہے کہ بہت ساری مکذوبہ باتیں شیطان لوگوں میں پھیلا دیتا ہے۔^①

اس لیے جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ فتویٰ مذکورہ کی اشاعت کسی انسان نما شیطان کا کام نہیں ہے تب تک یہی سمجھا جائے گا کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف فتویٰ مذکورہ کا انتساب غیر صحیح ہے، خصوصاً اس صورت میں کہ حافظ ابن حجر نے تقریباً 344 الجہذیب میں صراحت کر رکھی ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، تصریح ابن حجر کے خلاف حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف مجہولین کے منسوب کردہ فتویٰ کو غیر معتبر تحریر سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاسکتی اور حافظ عراقی کی طرف بھی منسوب شدہ اس فتویٰ کا یہی وزن از روئے اصول ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فتویٰ مذکورہ کا مضمون ارشاد امام صاحب کے معارض ہے۔

۲۔ فتویٰ مذکورہ کا انتساب حافظ ابن حجر و عراقی کی طرف صحیح ماننے سے لازم آتا ہے کہ جس روایت پر تابعیت امام صاحب کا وارو مدار ہے، اس کی سند ”لا بأس بہ“ ہے اور اس پر مفصل بحث آرہی ہے کہ ایسی سند مطلقاً معتبر نہیں ہوتی اور متابع نہ ملنے کی صورت میں ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

۳۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ تمبیض الصحیفہ کے مصنف علامہ جلال الدین سیوطی پر ان کے استاذ امام سخاوی نے سخت جرح کی ہے اور انھیں کلی طور پر ساقط الاعتبار قرار دیتے ہوئے تحریف کار اور کثیر الصحیف بتلایا ہے۔^② مصنف انوار نے سخاوی کو حافظ ذہبی جیسا امام جرح و تعدیل کہا ہے۔^③

کوثری (استاذ مصنف انوار) کے حکم و نظر ثانی سے شائع کیے جانے والے مقدمہ ذیل طبقات الحفاظ لحسام الدین قدسی (ص: ۷، ۸) میں بھی اسی طرح کی جرح و قدح سیوطی پر ہے، اور علامہ نواب صدیق حسن نے اہل تحقیق سے نقل کیا ہے کہ سیوطی کی صرف وہ بات معتبر ہے جس کی تائید دوسرے اہل علم کے بیان سے ہو رہی ہو، کیونکہ وہ حاطب اللیل اور جامع غث و سمین تھے اور انھیں نقد و نظر سے کوئی واسطہ نہ تھا۔^④

① مقدمہ صحیح مسلم (۱/۹، ۱۰)

② الضوء اللامع (۴/۶۵ تا ۷۱)

③ إتحاف النبلاء (ص: ۲۹۳)

④ مقدمہ انوار الباری (۱/۱۵۹)

۳۔ حافظ ولی الدین عراقی اور حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف سیوطی نے زیر بحث جو فتویٰ یا قول منسوب کیا ہے وہ قول یا فتویٰ یا ان کا ہم معنی کوئی بیان ان دونوں حضرات کی کسی تصنیف میں نہیں ملتا، حالانکہ فن رجال و تاریخ و سیر پر ان کی بہت سی کتابیں موجود ہیں، بلکہ ان دونوں حضرات میں سے کسی کے کسی شاگرد یا ان کے معاصرین میں سے کسی صاحب علم نے اپنی کسی تصنیف میں ان دونوں حضرات (یعنی عراقی و ابن حجر) کی طرف وہ بات منسوب نہیں کی جو سیوطی نے کی ہے، حالانکہ اتنی اہم بات کا تذکرہ ان دونوں حضرات کی خود اپنی تصنیف میں اور ان کے تلامذہ و مستشرقین و معاصرین کی تصنیف میں ہونا چاہیے تھا، لیکن اس کا تذکرہ نہ تو ان دونوں کی اپنی تصنیف میں ہے نہ ان کے تلامذہ کی کسی تصنیف میں، البتہ اس کے خلاف حافظ ابن حجر کی یہ تصریح ضرور ہے کہ امام صاحب طبقہ سادسہ کے راوی ہیں یعنی موصوف کسی صحابی کے دیدار سے مشرف نہیں ہو سکے، دریں صورت سیوطی پر اس شعر کا مضمون صادق آتا ہے:

345

سر خدا کہ عارف و زاہد کے کلفت
در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید
اسی طرح حافظ ابن حجر کی کتاب لسان المیزان میں بھی تقریب جیسی بات کہی گئی ہے۔ (کما مر)

باعتراف ابن نجیم حنفی حافظ ابن حجر نے امام صاحب کے تابعی ہونے سے انکار کیا ہے:

۵۔ حافظ عراقی و عسقلانی کی طرف منسوب زیر بحث جس جعلی فتویٰ کا ذکر نہ انھوں نے خود کیا نہ ان کے کسی شاگرد نے کیا اس کا ذکر سیوطی نے اگرچہ کر دیا، مگر سیوطی کے ذکر کردہ اس جعلی فتویٰ کا کوئی وزن خود تحقیق پسند حنفی اہل علم نے بھی نہیں محسوس کیا۔ چنانچہ وفات سیوطی کے چودہ سال بعد پیدا ہونے والے حنفی امام زین العابدین بن ابراہیم المعروف بابن نجیم (مولود ۹۳۶ھ و متوفی ۹۷۰ھ) نے صاف طور پر اپنی کتاب ”بحر الرائق شرح کنز الدقائق“ بحث عدم قبول شہادت من السلف میں لکھا:

”أو ليس منهم بناء على ما صرح به شيخ الإسلام ابن حجر، فإنه جعله من الطبقة السادسة، ممن عاصر صغار التابعين، ولكن لم يثبت له لقاء أحد من الصحابة، ذكره في تقریب التهذيب.“

یعنی حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں، کیونکہ انھوں نے تقریب التهذیب میں امام صاحب کو طبقہ سادسہ میں ذکر کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم کے بیان مذکور سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجر نے روایت سیف کا کوئی اعتبار نہیں کیا۔ مصنف انوار علامہ ابن نجیم کے بہت مداح ہیں۔^①

عنقریب یہ تفصیل آرہی ہے کہ علامہ ابن نجیم کی طرح متعدد حنفی علماء کی تحریروں کا حاصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی عام محدثین کی طرح روایت سیف کو ساقط الاعتبار مانتے ہیں، اگر فی الواقع تمییز الصحیفہ میں تحریر یہ بات صحیح ہے کہ سیوطی کے

پاس حافظ عراقی و عسقلانی کی طرف منسوب شدہ فتویٰ مذکورہ لایا گیا تھا، تو انھیں اس کی تحقیق کرنی چاہیے تھی کہ فتویٰ مذکورہ کا انتساب ان دونوں حضرات کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟ حافظ خطیب اور حافظ ابن تیمیہ کے زمانے میں یہودیوں نے ایک جعلی تحریر کو تحریر نبوی قرار دے کر کہا کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے جزیہ معاف کر دیا تھا، بہت سے لوگوں نے یہودیوں کی اس جعلی تحریر کو معتبر سمجھ لیا تھا، مگر حافظ خطیب اور حافظ ابن تیمیہ نے بدلائل واضح اس تحریر کا جعلی ہونا ثابت کر دکھایا۔ (کما سیاتی) حافظ سیوطی تو دنیا سے چلے گئے مگر ارکان تحریک کوڑی پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ حافظ عراقی و عسقلانی کی طرف اس کے انتساب کو صحیح ثابت کریں، افسوس کہ اس قسم کے جعلی فتویٰ کو نصوص کتاب و سنت کی طرح حجت نہ ماننے والوں کو مولانا فرنگی محلی تک نے جاہل و غبی کہہ دیا۔¹

مولانا فرنگی محلی مقلدین میں معتدل مانے جاتے ہیں، مگر اس معاملہ میں اہل حدیث علماء کے خلاف ان کی روش قابل ملاحظہ ہے۔

”لا باس بہ“ کا معنی و مطلب محدثین کی نظر میں:

مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف منسوب فتویٰ میں روایت سیف کی سند کو ”لا باس بہ“ کہا گیا ہے اور یہ لفظ محدثین خصوصاً علمائے جرح و تعدیل کے مصطلح الفاظ میں سے ہے، یہ لفظ کلمات تعدیل و توثیق میں سے ہے، بعض اہل علم نے کلمات توثیق کے چار درجات قائم کیے ہیں اور بعض نے پانچ درجات و مراتب قائم کیے ہیں اور بعض نے چھ، جن اہل علم نے کلمات توثیق کے چار درجات قائم کیے ہیں انھوں نے ”لا باس بہ“ کو دوسرے درجے کے کلمات توثیق میں شمار کیا ہے، اور جنہوں نے اس کے پانچ مراتب قائم کیے ہیں انھوں نے ”لا باس بہ“ کو تیسرے درجے کے کلمات توثیق میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے چھ مراتب قائم کیے ہیں انھوں نے اسے چوتھے درجے کے کلمات توثیق میں شمار کیا ہے۔²

امام ابن ابی حاتم نے کلمات تعدیل کے چار درجات قائم کیے ہیں اور کلمہ مذکورہ کو دوسرے درجے کی تعدیل میں شمار کیا اور فرمایا: ”فہو ممن یکتب حدیثہ وینظر فیہ۔“³

یعنی جس کے بارے میں ”لا باس بہ“ کہا جائے اس کی حدیث لکھی جائے گی مگر اس میں نظر کی جائے گی۔

مولانا فرنگی محلی نے کلمات توثیق کے چھ درجات قائم کر کے کلمہ مذکورہ کو پانچویں درجے میں شمار کیا اور فرمایا:

”ثم الحكم في هذه المراتب الست هو الاحتجاج بالأربع الأول قطعاً، وأما التي بعدها فلا يحتج بأحد من أهلها، لكون ألفاظها لا تشعر بحد الضبط، بل يكتف حدیثہ، ویختبر هل له أصل من رواية غیره؟ کذا ذکره ابن الصلاح۔“⁴

1 ظفر الأمانی (ص: ۲۱۸ و ۱۹۷) و تذکرہ الراشد (ص: ۲۷۰ و ۲۸۳ وغیرہ)

2 تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: توضیح الأفكار (۲/۲۶۶) و ظفر الأمانی (ص: ۳۲، ۳۳) و مقدمہ ابن الصلاح (ص: ۱۱۰ تا ۱۱۴) و فتح المغیث للعراقی (۲/۳۷ تا ۴۰) و کتاب الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم (۱/۳۷، ق ۱) و تقریب النووي مع تدریب الراوی (۱/۳۴۳)

3 کتاب الجرح والتعدیل (۱/۳۷، ق ۱) و مقدمہ ابن صلاح (ص: ۱۱۰ وغیرہ) 4 ظفر الأمانی (ص: ۳۳)

یعنی ان چھ درجات توثیق میں سے اول الذکر چار درجات کے کلمات جس کی بابت مذکور ہوں وہ حجت کے قابل ہے، مگر اس کے بعد پانچویں اور چھٹے درجوں کے کلمات جس کے بارے میں کہے جائیں اس کی روایت ناقابل حجت اور ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ یہ الفاظ راوی کے ضابطہ ہونے پر دلالت نہیں کرتے، ایسے راوی کی روایت لکھی جاسکتی ہے اور اس کے لیے دوسری روایت کے ذریعہ متابع کی تلاش کی جاسکتی ہے، امام ابن الصلاح نے یہی بات کہی ہے۔

عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ باعتراف مولانا عبدالرحمن فرنگی محلی ”لا بأس به“ ان اصطلاحی الفاظ میں سے ہے جس سے متصف راوی وسند قابل حجت نہیں بلکہ ساقط الاعتبار ہے، الا یہ کہ اس کا متابع تلاش کرنے پر مل جائے تو اسے حجت بنایا جاسکتا ہے۔ مولانا فرنگی محلی نے یہ بات مشہور امام جرح و تعدیل ابن صلاح سے نقل کی ہے، چنانچہ امام ابن الصلاح نے اپنی کتاب علوم الحدیث (ص: ۱۱۰، ۱۱۱) میں یہ بات تفصیل سے لکھی ہے اور تمام اہل علم نے بھی یہی بات کہی ہے۔^①

اس کا حاصل یہ ہوا کہ جس سند کو محدثین کرام ”لا بأس به“ کہیں وہ فی نفسہ معتبر نہیں بلکہ غیر معتبر ہے، یہی حال اس سند کا ہے جس کی بابت ”جید“ کہا جائے اور بعض نے روایت سیف کو جید بھی کہا ہے۔ دریں صورت روایت سیف کو معتبر کہنا اور حافظ ابن حجر کی طرف بھی یہ منسوب کرنا کہ وہ روایت سیف کو معتبر کہتے ہیں اور اس بات کے معترف ہیں کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے، کیا معنی رکھتا ہے؟ خصوصاً جب کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحریروں سے ثابت ہے کہ وہ امام صاحب کے لیے روایت انس کو صحیح نہیں مانتے۔

سخاوی اور تابعیت امام صاحب:

مصنف انوار نے حافظ سخاوی محمد بن عبدالرحمن (مولود ۸۳۱ھ و متوفی ۹۰۲ھ) کو بھی ان لوگوں میں شمار کیا ہے جو اس

بات کے معترف ہیں کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔^②

ہم عرض کر چکے ہیں کہ سخاوی کی طرح کے سو دو سو آدمیوں سے اگر بالصراحت یہ بات ثابت ہو کہ انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے، مگر ان کے اس اعتراف کی بنیاد مضبوط دلیل پر نہ قائم ہو تو از روئے تحقیق اس سے تابعیت امام صاحب ثابت نہیں ہو سکتی، البتہ امام صاحب کی تابعیت اگر ثبوت دلیل سے ثابت ہو اور اس کے معترفین صرف دو چار آدمی ہی ہوں تو از روئے تحقیق وہ بات صحیح ہوگی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ باعتراف ملا علی قاری حنفی حافظ سخاوی نے کہا ہے:

”والثنايات في الموطأ، والوحدان في حديث الإمام أبي حنيفة لكن بسند غير مقبول، إذ المعتمد أنه لا رواية له عن أحد من الصحابة.“^③

یعنی بعض صحابہ سے امام صاحب کی روایات ہیں مگر ناقابل قبول سند کے ساتھ، کیونکہ قابل اعتبار بات یہ ہے کہ کسی صحابی سے امام صاحب نے کوئی روایت نہیں کی۔

① نیز ملاحظہ ہو: توضیح الأفكار (۲/ ۲۶۵، ۲۶۶) ② مقدمہ انوار (۱/ ۵۲)

③ شرح مسند أبي حنيفة للملا علي قاري (ص: ۲۸۴ بحوالہ شرح الألفية للسخاوي)

سخاوی کی یہ تصریح مصنف انوار کے کئی دعاوی کی تکذیب کرتی ہے، خصوصاً مصنف انوار کا جو یہ دعویٰ ہے کہ امام صاحب نے کئی صحابہ سے روایت کی ہے، اس دعویٰ کو سخاوی نے صراحتاً ساقط الاعتبار بتلایا ہے، آخر مصنف انوار سخاوی کی اس بات کو دلیل بنا کر ان کی کسی کتاب سے صراحت کے ساتھ یہ عبارت کیوں نہیں نقل کرتے جس میں انھوں نے اعتراف کیا ہو کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے؟

حافظ قسطلانی اور تابعیت امام صاحب:

مصنف انوار نے حافظ شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی (متوفی ۹۲۳ھ) کو بھی ان لوگوں میں شمار کیا ہے جو معترف ہیں کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔^①

حالانکہ قسطلانی کی کسی عبارت میں یہ تصریح نہیں آئی کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے، البتہ مصنف انوار کے پیشرو مولانا فرنگی محلی نے تذکرۃ الراشد (ص: ۲۸۰) میں قسطلانی کی ارشاد الساری میں واقع شدہ اس عبارت سے 349 یہ استدلال کیا ہے کہ وہ امام صاحب کو تابعی کہتے ہیں:

”ومن التابعین الحسن البصري، وابن سيرين، والشعبي، وابن المسيب، وأبو حنيفة“^②

مگر اس کے چند صفحات پہلے إرشاد الساري (باب كيف كان بدء الوحي: ۱/ ۴۳) میں ہے کہ ”امام سفیان بن عیینہ تابعی جلیل تھے۔“ حالانکہ یہ بالکل غلط بات ہے، اسی طرح زمرۃ تابعین میں امام صاحب کا ذکر اگر ارشاد الساری میں آ گیا ہے تو وہ کیوں غلط نہ ہو؟ جبکہ جس بنیاد پر کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا اس کا ساقط الاعتبار ہونا ظاہر ہو چکا ہے۔ البتہ امام صاحب کی تابعیت کے معترفین میں مصنف انوار نے بعض حنفی علماء مثلاً فضل اللہ تورپشتی، سیط ابن الجوزی، بدر الدین عینی وغیرہ کے نام لیے ہیں تو ہم اہل علم کی یہ صراحت نقل کر چکے ہیں کہ احناف اگرچہ تابعیت امام صاحب کے مدعی ہیں مگر اہل نقل کے نزدیک یہ بات ثابت نہیں۔

مصنف انوار نے ابن مقرئ شافعی، امام یافعی، جزری، ابو نعیم اصبہانی، ابن عبدالبر، سعانی، ابن الوزیر وغیرہ کی طرف تابعیت امام کے اقرار کا انتساب کر کے حسب عادت غلط بیانی کی ہے، مصنف انوار کو چاہیے کہ اس سلسلے میں ان حضرات کے صریح اور واضح بیانات نقل کریں، امام یافعی نے صاف طور پر ترجمہ امام صاحب میں کہہ دیا ہے کہ اگرچہ احناف مدعی ہیں کہ بعض صحابہ کا لقاء و روایت امام صاحب کو حاصل ہے مگر یہ ثابت نہیں۔ اسی طرح جزری اور حافظ ابن عبدالبر نے بھی کیا ہے، اس کے باوجود مصنف انوار نے ان کی طرف یہ بات منسوب کر دی ہے، یہی معاملہ دوسرے محدثین کے ساتھ بھی مصنف انوار نے کیا ہے اور سیط ابن جوزی غیر ثقہ نیز رافضی المذہب تھا، بظاہر حنفی بن کر ملک معظم عیسیٰ کو خوش کرتا تھا اور علامہ عینی متاخر غالی حنفی ہیں۔

① ملاحظہ ہو: مقدمہ انوار (۱/ ۵۲)

② المغنی للعلامة محمد طاهر فتفی (ص: ۷۹، ۸۰) و تبصرة الناقد (ص: ۲۱۵) و تذکرۃ الراشد (ص: ۲۷۵) بحوالہ تذکرۃ الموضوعات و مجمع بحار الأنوار.

تابعیت امام صاحب کے متعلق علامہ محمد طاہر فتنی کا ایک بیان:

علامہ محمد طاہر فتنی (مولود ۹۱۳ھ و متوفی ۹۸۶ھ) نے لکھا:

”وكان في أيام أبي حنيفة أربعة من الصحابة، ولم يلق واحدا منهم، ولا أخذ عنه وأصحابه يقولون: إنه لقي جماعة من الصحابة، وروى عنهم، ولم يثبت ذلك عند أهل النقل.“

یعنی امام صاحب کے زمانہ میں چار صحابہ زندہ تھے، مگر امام صاحب نے ان صحابہ میں سے کسی کو نہیں دیکھا، لیکن امام صاحب کے اصحاب (مقلدین و ہم مذہب) مدعی ہیں کہ امام صاحب کی ملاقات صحابہ کی ایک جماعت سے ہوئی ہے، نیز انھوں نے ایک جماعت صحابہ سے علمی استفادہ کیا ہے مگر یہ بات اہل نقل کے نزدیک ثابت نہیں۔ علامہ محمد طاہر کے مندرجہ بالا بیان سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اہل نقل اس بات کو غیر ثابت و غیر صحیح مانتے ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے، علامہ طاہر کا علی الاطلاق تمام اہل نقل کو نظریہ مذکورہ کا قائل بتلانا اس امر کی دلیل ہے کہ ان کی نظر میں امام صاحب کی تابعیت کا پروپیگنڈہ بالکل بے بنیاد اور بے اصل چیز ہے، امام صاحب کی تابعیت سے متعلق یہی بات علامہ فتنی سے بہت پہلے متعدد اہل علم کہہ چکے ہیں۔ (کما مر) مصنف انوار نے علامہ محمد طاہر فتنی کے بڑے فضائل بیان کیے ہیں۔^①

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور تابعیت امام صاحب:

اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ شاہ ولی اللہ (مولود ۱۱۱۴ھ و متوفی ۱۱۷۲ھ) نے بطور پسندیدگی امام ابن حزم کا ایک قول نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں۔ نیز شاہ صاحب نے فرمایا:

”مرتبہ پنجم مسائل کے درازاں نصے از صحابہ و تابعین یا فتنہ نشد لیکن علماء مجتہدین مثل مالک و الشافعی و ابی حنیفہ و احمد درازاں تکلم کردہ اند۔“ الخ^②

یعنی ظاہر دین کے اقسام جھگانہ میں سے قسم پنجم یہ ہے کہ جن مسائل میں صحابہ و تابعین سے کوئی بات نہ منقول ہو، مگر امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ و احمد جیسے مجتہدین نے اس سلسلے میں اظہار رائے کیا ہو اور کتاب دست کے خواہر قویہ یا قیاس صحیح سے استدلال کیا ہو اور بعد کے علماء کی اچھی خاصی تعداد نے ان کی موافقت کی ہو۔ الخ

شاہ ولی اللہ محدث کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ وہ امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ و احمد سبھی کو صحابہ و تابعین سے 351 مختلف دوسرے طبقہ کے افراد قرار دیے ہوئے ہیں، یعنی امام صاحب اسی طرح تابعی نہیں ہیں بلکہ تبع تابعی ہیں جس طرح کہ امام مالک وغیرہ۔ یہ معلوم ہے کہ علماء دیوبند اپنے آپ کو مذہب ولی اللہ کا پیرو کہتے ہیں، لہذا ان پر لازم تھا کہ وہ سب بشمول مصنف انوار امام صاحب کو تابعین کے بعد تبع تابعین کے طبقہ کا فرد قرار دیتے مگر ان لوگوں نے اپنے مذہب سے انحراف کیا ہے۔

خلاصہ کلام:

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ امام صاحب کے زمانہ سے لے کر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تک ہر دور و صدی کے

① مقدمہ انوار (۲/ ۱۲۹) ② إتحاف النبیہ فیما یحتاج إلیہ المحدث والفقہ (ص: ۱۰۲)

ماہرین روایت و علمائے نقل و محدثین نے صراحت کر دی ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں ہیں، حتیٰ کہ خود امام صاحب کے متعدد اقوال کا حاصل یہ ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اور متعدد پختہ کار و ماہرین نقل روایت کی تحریروں کا مفاد ہے کہ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے پر عام علمائے نقل و روایت اور ماہرین حدیث و رواۃ متفق ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ کسی علمی شخص کے جن حالات کا تعلق جزو شہادت سے ہے، ان حالات میں اہل نقل و روایت ہی کا اعتبار ہوتا ہے، امام صاحب کے تابعی ہونے کا مسئلہ خالص طور پر نقل و روایت سے تعلق رکھتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ نقل و روایت کے معتبر و مقبول ہونے کے قواعد و ضوابط ہیں، ان قواعد و ضوابط کی حدود میں رہ کر ہی نقل و روایت سے متعلق کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ بھی ہے کہ متعدد علمائے احناف اس بات کے معترف ہیں کہ اہل نقل و روایت امام صاحب کی تابعیت کے انکار پر متفق ہیں، اس کے خلاف کچھ احناف مدعی ہیں کہ امام صاحب تابعی ہیں، حتیٰ کہ بعض کا دعویٰ ہے کہ امام صاحب نے کئی صحابہ سے سماع بھی کیا ہے، دریں صورت اس مسئلہ کو اہل نقل اور احناف کے درمیان ایک متنازعہ مسئلہ قرار دے کر اصول و قواعد کے مطابق ہی کوئی فیصلہ کرنا قرین انصاف ہے، کسی بھی اختلافی مسئلہ کا صحیح اور قابل قبول حل اسی وقت ہو سکتا ہے کہ صحیح و قابل قبول حل تک پہنچنے کے لیے طے شدہ اصول و ضوابط کو ملحوظ رکھ کر صحیح فیصلہ تک پہنچنے کی کوشش اعتدال و انصاف کے ساتھ کی جائے، اتنی بات ہر شخص بڑی آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے کہ اگر زید کے بارے میں عمرو دیکر کے درمیان اس بات پر اختلاف 352 ہو جائے کہ زید نے خالد کو دیکھا ہے یا نہیں؟ دریں صورت اس سلسلے میں اگر زید بذات خود کوئی صراحت کر دے تو زید کی بات قول فیصل ہوگی، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ باسانید صحیحہ امام صاحب سے منقول متعدد اقوال کا حاصل و لازمی مطلب یہ ہے کہ امام صاحب نے خود فرمایا ہے کہ میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ اس اعتبار سے اہل حدیث و احناف کے مابین اس متنازعہ مسئلہ کا حل امام صاحب کے فرامین میں موجود ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ احناف امام صاحب کے مقلد ہونے کے مدعی ہیں، جب وہ امام صاحب سے مروی فقہی اقوال میں امام صاحب کی تقلید کرتے اور دوسری تمام دلیلوں پر امام صاحب کی بات کو ترجیح دیتے ہیں تو اپنی تقلید پرستی کے اصول سے بھی انھیں یہ مان لینا چاہیے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے لقاء و سماع ابی حنیفہ کے سلسلے میں باقی ماندہ اکاذیب پر بحث:

اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ سیف والی روایت کا ناقل جس امام ابن سعد کو بتلایا جاتا ہے، ان کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے ابن المغلس کذاب نے تیسری صدی کے اواخر میں متعدد صحابہ، خصوصاً حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے مضمون پر مشتمل روایات کو لوگوں میں پھیلانے کی کوشش کی، حتیٰ کہ ۹۰ھ یا ۹۱ھ ۹۲ھ میں فوت ہو جانے والے حضرت انس کی بابت کہا کہ انھیں امام صاحب نے ۹۵ھ میں اپنی آنکھوں سے دیکھا اور ان کی زیارت کی۔^۱

ابن المغلس کی اس کارستانی کا ایک مقصد یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سیف والی روایت کا متابع پیدا کیا جائے اور وہ بھی ایسا متابع جو سیف کی طرح غیر معروف نہ ہو بلکہ معروف و مشہور امام صاحب کا شاگرد ہو، چنانچہ اس نے کہا کہ فضل بن دکین جیسے بلند پایہ ثقہ امام سے میں نے یہ کہتے سنا کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا اور ان سے سماع کیا، حالانکہ یہ عرض کیا جا چکا

ہے کہ ابن المغلس وفاتِ فضل کے عرصہ بعد پیدا ہوا، اسی کذاب نے سیف و فضل بن دکین کا تیسرا متابع پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہوئے کہا:

353

”عن بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم: الدال على الخير كفاعله، والله يحب إغاثة اللهفان.“¹
یعنی بشر بن الولید سے مروی ہے کہ امام ابو یوسف نے امام صاحب سے روایت کی کہ میں نے حضرت انس سے یہ حدیث مرفوع سنی ہے:

”الدال على الخير كفاعله، والله يحب إغاثة اللهفان.“
حضرت انس کی روایتِ امام صاحب کے ثبوت میں سیف و فضل بن دکین و ابو یوسف کا ایک چوتھا متابع پیدا کرنے کی غرض سے ابن المغلس نے یہ روایت بھی وضع کی:

”حدثنا العباس بن يكار قال: حدثنا أسد بن عمرو عن أبي حنيفة عن أنس بن مالك: كآني أنظر إلى لحية أبي قحافة كأنها ضرام عرْفَج.“²
یعنی اسد بن عمرو نے کہا کہ امام صاحب نے حضرت انس سے روایت کی کہ میں گویا والد ابی بکر صدیق ابو قحافہ کی داڑھی دیکھ رہا ہوں، جو ضرام عرْفَج (ایک طرح کا درخت) معلوم ہوتی تھی۔

”وقال ابن المغلس: أنبا بشر بن الوليد أنبا أبو يوسف أنبا أبو حنيفة النعمان سمعت أنس ابن مالك يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طلب العلم فريضة على كل مسلم.“³
یعنی امام صاحب نے کہا کہ میں نے حضرت انس کو یہ فرماتے سنا کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ طلبِ علم ہر مسلم پر فرض ہے۔

354

”وقال ابن المغلس: ثنا أحمد بن محمد ثنا ابن سماعة وبشر بن الوليد عن أبي حنيفة قال كان علماؤنا يقولون في سجدتي السهو: إنهما بعد السلام، ويتشهد فيهما ويسلم، قال حماد بن أبي سليمان: هكذا يفتي أنس بن مالك، قال أبو حنيفة: وسألت أنسا فقال: هكذا هو.“⁴
یعنی امام صاحب نے کہا کہ ہمارے علماء کہا کرتے تھے کہ سجدہ سہو کے بعد تشهد پڑھنا چاہیے، حماد کہتے تھے کہ حضرت انس کا فتویٰ یہی تھا، امام صاحب نے کہا کہ میں نے حضرت انس سے پوچھا تو انھوں نے کہا ہاں اسی طرح معاملہ ہے۔ ابن المغلس کی ایجاد کردہ آخری روایت کے کذب و بہ ہونے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح بخاری میں ہے:

”سلم أنس والحسن البصري، ولم يتشهد. أو قال قتادة: لا يتشهد.“⁵

① أخبار أبي حنيفة للصبيري (ص: ٤) وموفق (ص: ٢٦/١) واللمحات (١/١٠٤) وجامع المسانيد (١/٨٥)

② أخبار أبي حنيفة للصبيري (ص: ٥) وموفق (١/٢٧) ③ موفق (١/٢٨) وجامع المسانيد (١/٢٣ و ١/٨٣)

④ أخبار أبي حنيفة للصبيري (ص: ٥) وموفق (١/٢٦)

⑤ صحيح البخاري مع حاشية مولانا أحمد علي سهارنپوری (ب: ٥، ١/١٦٣، ١٦٤)

یعنی حضرت انس و حسن بصری و قوادہ سجدہ سہو کے بعد تشہد کے قائل نہیں تھے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ابن المغلس نے روایت سیف کے کئی متابع پیدا کرنے کی کوشش کی، مگر چونکہ اس نے اپنی یہ کوشش تیسری صدی کے اواخر میں شروع کی اور طریقہ بہت بھونڈا اختیار کیا، اس لیے اس کا کذاب ہونا ظاہر ہو گیا، یعنی ان روایات مکذوبہ میں اس نے اپنی ولادت سے بہت پہلے فوت ہونے والوں سے دعویٰ سماع کر ڈالا۔ (کما مر)

ابن المغلس جیسے بعض اور کذابین مثلاً ابن الجعابی وغیرہ نے بھی ابن المغلس جیسی نامراد کوشش کی۔ ہم نے اوپر جو یہ کہا ہے کہ امام صاحب کے تابعی ہونے پر دلالت کرنے والی روایات کی ایجاد ابن المغلس وغیرہ نے اواخر تیسری صدی میں شروع کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح ترین تخمینہ کے مطابق ابن المغلس ۲۳۲ھ کے بعد پیدا ہوا تھا اور امام احمد بن ابی خثیمہ (متوفی ۲۷۹ھ) سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے بیٹے عبداللہ سے کہا کہ تم ابن المغلس کی روایات کو لکھ لیا کرو، کیونکہ وہ ہمارے ساتھ ستر سال تک حدیث لکھتا رہا ہے۔^①

روایت مذکورہ اگرچہ غیر معتبر ہے اور اس میں ستر سال کا لفظ طویل زمانہ کے اظہار کے لیے کہا گیا ہے، ورنہ ولادت ابن المغلس اور وفات ابن ابی خثیمہ کے درمیان صرف ستالیس سال ہوتے ہیں، مگر اس روایت کا ظاہری مفاد یہ ہے کہ ۲۷۹ھ تک ابن المغلس نے ترویج و ایجاد اکاذیب کا کاروبار شروع نہیں کیا تھا، ورنہ امام ابن ابی خثیمہ موصوف کی روایت قابلِ نوشت نہیں قرار دیتے، مگر امام ابن عدی نے جب ابن المغلس کو ۲۹۷ھ میں دیکھا تو وہ مشغلہ ترویج اکاذیب میں مصروف ہو چکا تھا۔^②

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ابن المغلس نے ایجاد اکاذیب میں سرگرمی اواخر تیسری صدی میں اختیار کی تھی، ظاہر ہے کہ یہ مکذوبہ روایات روایت سیف کی متابع نہیں کہی جاسکتیں کیونکہ وہ مکذوبہ ہونے کے سبب کالعدم اور ناقابلِ التفات ہیں۔

355

حضرت انس سے امام صاحب کی مذکورہ بالا روایات کے علاوہ (۲) حضرت جابر، (۳) عبداللہ بن انیس، (۴) سہل بن سعد انصاری، (۵) ابو الطفیل عامر بن واہلہ اور (۶) عائشہ بنت عمر سے مروی روایات پر بحث گزر چکی ہے۔^①

لیکن ان کے علاوہ بھی متعدد صحابہ سے امام صاحب کے سماع و لقاء کے متعلق روایات مروی ہیں، ان پر نظر ہو جانے سے حقیقت امر کو سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

حضرت ابن جزاء صحابی سے امام صاحب کے سماع پر بحث:

امام صاحب کے فارسی الاصل ہونے پر دلالت کرنے والی جس روایت اسماعیل میں صراحت ہے کہ امام صاحب کا سال ولادت ۸۰ھ ہے، اسے بطور دلیل نقل کرنے کے ساتھ ایک ہی سانس میں مصنف انوار نے یہ دعویٰ کر دیا کہ امام صاحب کا سال ولادت ۷۰ھ ہے، یعنی اسماعیل والی روایت میں مذکور سال ولادت سے دس سال پہلے مصنف انوار نے امام صاحب کا سال ولادت متعین کیا، مگر نہ جانے کیوں مصنف انوار نے امام صاحب کا سال ولادت ۶۱ھ نہیں بتلایا۔^②

① خطیب (۲۰۹/۴) ② لسان المیزان.

③ اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/۱۰۰ تا ۱۱۷)

④ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: اللمحات (۱/۱۰۹ تا ۱۱۳)

حالانکہ مصنف انوار کے بہت سے ہم مزاج لوگوں نے امام صاحب کا سال ولادت ۱۶ھ ہی بتلایا ہے، بلکہ مصنف انوار کے اصول سے لازم آتا ہے کہ امام صاحب کا سال ولادت ۵۲ھ سے بھی بہت پہلے ہونا چاہیے۔ (کما سبأنی) مگر مصنف انوار نے اپنے اس اصول سے معلوم نہیں کیوں اعراض و انحراف کیا اور امام صاحب کا سال ولادت ۷۰ھ متعین کر کے لکھا:

”امام صاحب ۸۷ھ میں ہجرت سال اپنے والد کے ساتھ حج کو گئے، وہاں حضرت عبداللہ بن حارث صحابی یعنی ابن جزء سے ملے اور حدیث سنی، ۹۶ھ میں پھر حج کو گئے اور جو صحابہ زندہ تھے ان سے ملے۔“^۱

اس میں شک نہیں کہ مصنف انوار کے ہم مزاج اسلاف میں سے متعدد افراد نے اختراع اکاذیب میں ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی بڑی کوششیں کی تھیں، مگر مصنف انوار اس میدان میں اپنے تمام ہم مزاج اسلاف سے بازی لے گئے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف انوار سے پہلے کسی نے یہ نہیں کہا تھا کہ امام صاحب سترہ سال کی عمر میں اپنے والد کے ساتھ ۸۷ھ میں حج کو گئے، جہاں ابن جزء صحابی سے موصوف کو شرف لقاء و سماع حاصل ہوا اور ۹۶ھ میں پھر گئے تو وہاں 356 دوسرے صحابہ موجودین سے ملے، یہ بیان ہو چکا ہے کہ مصنف انوار جن علامہ انور کا مجموعہ افادات کہہ کر انوار الباری کو شائع کر رہے ہیں انھوں نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ صرف ایک صحابی حضرت انس کو امام صاحب کا دیکھنا ثابت ہے، ان کے علاوہ کسی بھی صحابی کو دیکھنا یا ان سے سماع کرنا ثابت نہیں۔^۲

یہ بیان ہو چکا ہے کہ بدعویٰ مصنف انوار علامہ انور کا ہر فیصلہ زمانہ رسالت سے لے کر اپنے زمانے کے جملہ حقائق پر نظر ڈالنے کے بعد ہوا کرتا تھا، بایں ہمہ علامہ انور کے اس فیصلے کے خلاف مصنف انوار کا مذکورہ بالا بیان یقیناً حیرت انگیز ہے، اس سے زیادہ حیرت انگیز معاملہ یہ ہے کہ اپنے بیان مذکور کا ماخذ مصنف انوار نے نہیں بتلایا، حالانکہ موصوف دوسروں کو ماخذ نہ بتلانے پر مطعون کرنے کے عادی ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ صحابہ سے امام صاحب کی مرویات بذریعہ اختراع اگرچہ بہت زیادہ ظاہر کرنے کی کوشش مصنف انوار سے ہم مزاج اسلاف نے کر رکھی ہے، مگر موصوف مصنف انوار کی تحریر کردہ مذکورہ بالا بات مصنف انوار کے پہلے کسی کذاب سے کذاب تر شخص کے یہاں بھی تلاش بسیار کے باوجود ہم کو نڈل سکی۔

کتب مناقب ابی حنیفہ میں مرقوم ہے کہ امام صاحب کے والد امام صاحب کو حالت یتیمی اور بچپن میں چھوڑ کر انتقال کر گئے تھے۔^۳

جب والد امام صاحب امام صاحب کو حالت یتیمی میں چھوڑ کر وفات پا گئے تو اس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب کی عمر پندرہ سال ہونے سے پہلے یعنی مصنف انوار کے حساب سے ۸۵ھ سے پہلے اور مصنف انوار کے بعض ہم مزاجوں کے حساب سے ۷۶ھ سے پہلے والد امام صاحب انتقال کر چکے تھے۔ کتب مناقب ابی حنیفہ سے استفاد ہونے والی اس بات کا مصنف انوار کو ماننا اسی طرح ضروری ہے جس طرح انھوں نے ابن جزء صحابی سے سماع امام صاحب والی مذکورہ بالا بات مان لی ہے، ورنہ دونوں کے درمیان وجہ تفریق بتلانی ہوگی۔ الغرض کتب مناقب کے بیان سے لازم آتا ہے کہ والد امام صاحب

① مقدمہ انوار (۵۰/۱) ② اللمحات (۱/۴۲، ۴۳) ③ مقدمہ ہدایۃ للشیخ عبدالحی فرنگی محلی (۵/۱)

۷۶ یا ۸۵ھ سے پہلے فوت ہو گئے تھے اور جب یہ معاملہ ہے تو مصنف انوار کا یہ بیان کیا معنی رکھتا ہے کہ ۸۷ھ میں ہجر سترہ سال امام صاحب اپنے والد کے ساتھ حج کرنے گئے تو وہاں حضرت عبداللہ بن حارث صحابی سے ملے؟ جن الفاظ میں مصنف انوار نے ابن جزء سے سماع ابی حنیفہ کا ذکر کیا ہے ان میں تو نہیں مگر دوسرے الفاظ میں یہ بات اس طرح منقول ہے:

357

”قال الصيمري: حدثنا أبو بكر هلال بن محمد بن محمد بن أخي هلال الرائي حدثنا أبي أبو عبيد الله محمد بن محمد قال حدثنا محمد بن حمدان الطيالسي قال حدثنا أحمد بن الصلت (وهو ابن المغلس) ثنا محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: حججت مع أبي سنة ۹۶ھ، ولي ست عشرة سنة، فإذا أنا بشيخ، قد اجتمع الناس عليه، فقلت لأبي: من هذا الرجل؟ فقال: هذا رجل قد صحب محمداً صلى الله عليه وسلم، يقال له عبد الله بن الحارث بن جزء، فقلت لأبي: أي شيء عنده؟ قال: أحاديث سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: قدمني إليه حتى أسمع منه، فتقدم بين يدي فجعل يفرج عني الناس، حتى دنوت منه، فسمعته يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من تفقه في دين الله كفاه الله همه، وورقه من حيث لا يحتسب.“¹

یعنی امام صاحب نے کہا کہ میں ۹۶ھ میں اپنے والد کے ساتھ حج کرنے گیا، اس وقت میری عمر سولہ سال تھی، اتنے میں میں نے دیکھا کہ ایک شیخ کے پاس لوگ جمع ہیں، میں نے اپنے والد سے کہا کہ یہ کون آدی ہیں؟ میرے والد نے کہا یہ عبداللہ بن حارث بن جزء نامی صحابی ہیں۔ میں نے اپنے والد سے کہا کہ ان کے پاس کیا چیز ہے؟ والد نے جواب دیا کہ یہ احادیث نبویہ سناتے ہیں، میں نے والد سے کہا کہ مجھے بھی آگے بڑھائیے تاکہ میں بھی ان سے احادیث سنوں، میرے والد میرے سامنے آگے بڑھتے ہوئے میرے لیے راستہ پیدا کرنے لگے، یہاں تک کہ میں صحابی مذکور سے قریب پہنچ گیا تو میں نے موصوف سے یہ حدیث سنی: ”من تفقه في دين الله كفاه الله همه، وورقه من حيث لا يحتسب.“

358

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ روایت مذکورہ میں صراحت ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں اپنے والد کے ساتھ ہجر سولہ سال ۹۶ھ میں حج کو گیا تھا، اسی موقع پر میں نے عبداللہ بن حارث صحابی سے سماع حدیث کیا تھا، جس کا لازمی مفاد ہے کہ امام صاحب بقول خویش ۸۰ھ میں پیدا ہوئے تھے، چنانچہ موفق و خواری کی روایت میں یہ صراحت بھی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ ”ولدت سنة ثمانين“ میں ۸۰ھ میں پیدا ہوا۔²

ناظرین کرام سوچیں کہ مصنف انوار نے مذکورہ بالا روایت کے مضمون صریح کے خلاف اقدام کر کے نہ جانے کہاں سے یہ لکھ دیا ہے کہ امام صاحب ۷۰ھ میں پیدا ہوئے اور ہجر سترہ سال اپنے والد کے ساتھ حج کرنے گئے تو وہاں حضرت عبداللہ سے ملے؟

② جامع المسانيد (۱/۲۴ و ۸۰)

① أخبار أبي حنيفة للصيمري (ص: ۴) و موفق (۱/۲۶)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ روایت مذکورہ کا ناقل ابن المغلس کذاب ہے، لیکن اس کذاب سے روایت مذکورہ کا ناقل جس محمد بن حمدان بن صباح نيسا پوری کو ظاہر کیا گیا ہے، وہ مجہول ہے۔^①

اسی طرح محمد بن حمدان سے روایت مذکورہ کا ناقل ابو عبید اللہ محمد بن محمد بھی مجہول ہے اور اس مجہول سے روایت مذکورہ کا ناقل اس کا لڑکا ابوبکر ہلال (مولود ۲۸ھ و متوفی ۳۹۹ھ) کذاب ہے۔^②

اسی کذاب ابوبکر ہلال نے یہ بات بھی گھڑی کہ:

”وقد أدرك أبو حنيفة من الصحابة أيضاً عبد الله بن أبي أوفى، وأبا الطفيل عامر بن واثلة.“^③

یعنی عبداللہ بن ابی اوفی اور عامر بن واثلہ صحابی سے بھی امام صاحب کا ادراک ہوا ہے۔“

حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی دوسری سند پر نظر:

روایت مذکورہ بالا کو حافظ ابن عبدالبر^{رحمۃ اللہ علیہ} نے بظاہر ایک دوسری سند سے اس طرح نقل کیا ہے:

”وأخبرنا أيضاً عن أبي يعقوب يوسف بن أحمد الصيدلاني المكي قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي وأبو علي عبد الله بن جعفر الرازي ومحمد بن سماعة عن أبي يوسف قال سمعت أبا حنيفة يقول: حججت مع أبي سنة ۹۳ھ، ولي ست عشرة سنة... الخ“^④

یعنی امام صاحب نے کہا کہ میں نے اپنے والد کے ساتھ ہجر سولہ سال ۹۳ھ میں حج کیا تو ابن جزء کے ساتھ لقاء و سماع کا واقعہ مذکورہ میرے ساتھ پیش آیا۔

359

اس روایت میں پہلے والی روایت کے برخلاف والد کے ساتھ امام صاحب کے واقعہ حج کو ۹۳ھ میں بتلاتے ہوئے صراحت کی گئی ہے کہ اس وقت امام صاحب کی عمر سولہ سال تھی۔ ۹۶ھ والی روایت میں بھی امام صاحب کی عمر سولہ سال بتلائی گئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا تعارض ہے، اس سند میں بھی امام صاحب سے روایت مذکورہ کا ناقل ابو یوسف کو ظاہر کیا گیا ہے، مگر ہم عرض کر چکے ہیں کہ ان پر امام صاحب کی جرح شدید کے باوجود معاملہ یہ ہے کہ موصوف نے یہ روایت بیان نہیں کی۔ ورنہ اس روایت کا ذکر و چرچا امام صاحب اور ابو یوسف کی زندگی میں ضرور پایا جاتا، مگر ان کے کسی بھی معاصر نے اشارہ اس کا ذکر نہیں کیا۔

سند مذکورہ کے مطابق اس روایت کو ابو یوسف سے تین افراد نے نقل کیا ہے، محمد بن سماعہ، ابو علی عبداللہ بن جعفر رازی اور ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسیٰ عقیلی۔ اوپر اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ ”أخبار أبي حنيفة للصيمري“ وغیرہ میں ابوبکر ہلال بصری کذاب کے بیان کے مطابق روایت مذکورہ کو ابو یوسف سے صرف محمد بن سماعہ نے بیان کیا ہے، مگر سند مذکورہ کے مطابق محمد بن سماعہ کے ساتھ دو آدمیوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ کارروائی روایت مذکورہ کو زیادہ سے زیادہ قوی قرار دینے کے لیے کی گئی ہے، تاکہ یہ باور کرایا جاسکے کہ ابو یوسف سے اسے نقل کرنے میں محمد بن سماعہ متفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے دو

① لسان الميزان (۱۴۷/۵) میزان الاعتدال (۲/۲۵۰) ② أخبار أبي حنيفة (ص: ۴)

③ جامع بيان العلم لابن عبدالبر (۱/۵۴) و جواهر المضية (۱/۲۷۲، ۲۷۳)

متابع بھی موجود ہیں، مگر یہ معلوم ہے کہ کسی کذاب کے یہ کہنے سے کہ ابو یوسف سے روایت مذکورہ تین افراد نے نقل کی ہے کسی صحیح عقل کو اعتبار نہیں آسکتا کہ فی الواقع معاملہ بھی یوں ہی ہے۔ ان تینوں حضرات کی طرف روایت مذکورہ کو منسوب کرنے والے نے نفس مضمون کے اندر تعارض و تناقض اور اضطراب پیدا کر کے اپنی اور اپنی وضع کردہ اس روایت کی تکذیب کا سامان خود ہی کر لیا ہے، مگر ہم پر اس امر کی تحقیق باقی ہے کہ ان تینوں کی طرف اس جھوٹی بات کو منسوب کرنے والا کذاب کون ہے؟ جو اتنی عقل و تیز بھی نہیں رکھتا تھا کہ متعارض و متضاد مضمون پر مشتمل گھڑی ہوئی حدیث کی بدولت دنیا و آخرت دونوں جگہ انتہا درجہ کی رسوائی و ذلت ہوتی ہے۔

تینوں حضرات سے روایت مذکورہ کا راوی ابو یعقوب یوسف بن احمد الصیدلانی الہمی المعروف بابن الدخیل (متوفی ۳۸۸ھ) کو ظاہر کیا گیا ہے، موصوف ابن الدخیل الصیدلانی نے فضائل ابی حنیفہ پر ایک کتاب بھی لکھی ہے۔^①

باعتراف مولانا ابوالوفا افغانی ابن الدخیل کا ترجمہ کتب رجال و طبقات میں نہیں ملتا۔^②

صاحب التکلیل نے بھی کہا کہ ابن الدخیل کی توثیق کرنے والا میں نے کسی کو نہیں پایا۔^③

صاحب تکلیل کی اس بات کے بالمقابل پورا کوثری گروپ آج تک خاموش ہے اور ابن الدخیل کا ثقہ ہونا ثابت نہیں

کر سکا، بلکہ کوثری گروپ کے مولانا افغانی بھی صاحب التکلیل کے موافق ہو گئے۔ ابن الدخیل کا ذکر العقد الثمین فی 360

تاریخ البلد الامین (۲/ ۴۸۲) میں بلا ذکر تخریج و توثیق موجود ہے، یہ معلوم ہے کہ ایسے شخص کا کذاب ہونا بھی مستبعد

نہیں اور حجت و معتبر تو بہر حال وہ نہیں ہو سکتا۔ صرف یہی ایک بات روایت مذکورہ کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے لیے کافی

ہے۔ موصوف ابن الدخیل کی کتاب فضائل ابی حنیفہ کی روایات کو بہت توجہ سے نقل کرنے کا اہتمام حافظ ابن عبدالبرؒ نے

اپنی کتاب ”الانتقاء فی فضائل الثلاثة الاثمة الفقہاء“ میں کیا ہے مگر زیر نظر روایت کا موصوف نے اس کتاب میں

اشارہ بھی ذکر نہیں کیا، حالانکہ اس کے ذکر کی اصل جگہ یہی کتاب تھی۔ اس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ روایت مذکورہ ابن

الدخیل کی کتاب فضائل ابی حنیفہ میں نہیں۔ اس کی بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ موصوف کی اس کتاب کی

روایات یا تو براہ راست اسی کتاب سے نقل کرتے ہیں یا حکم بن منذر بن سعید بن عبداللہ ابو العاص کے واسطے سے، مگر موصوف

نے روایت مذکورہ کو جامع بیان العلم میں بایں لفظ نقل کیا ہے کہ ”و أخبرنا عن أبي يعقوب يوسف بن أحمد

الصيدلانی“۔ اور ”أخبرنا“ کا صیغہ مجہول صاف طور پر واضح کرتا ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے اپنے اور صیدلانی ابن

الدخیل کے درمیان راوی کا نام حذف کر دیا ہے، یعنی روایت مذکورہ کو صیدلانی ابن الدخیل نے نہیں بلکہ ان سے نقل کرنے

والے اس مجہول شخص نے بیان کیا ہے جو صیدلانی اور ابن عبدالبر کے درمیان ساقط و محذوف ہے۔ اور یہ محذوف شخص یا تو

ابوبکر ہلال بھری کذاب ہے، جس نے اس سے پہلے والی جعلی سند سے روایت مذکورہ کو بیان کر رکھا ہے، یا اسی جیسا کوئی دوسرا

کذاب ہے۔ کذاب مذکور نے محسوس کیا کہ ابو یوسف سے اس روایت کا ناقل ابن سہامہ کے ساتھ اگر مزید دو آدمیوں کو بتلا دیا

① الانتقاء لابن عبدالبر (ص: ۱۳۷) و مقدمہ أخبار أبي حنيفة للصيمري (صفحة: ب)

② مقدمہ أخبار أبي حنيفة للصيمري. ③ التکلیل (۱/ ۱۷۴)

جائے گا تو معاملہ زیادہ شاندار ہو جائے گا اور ان تینوں سے اس روایت کا ناقل ابن الصلت کے علاوہ اگر کسی اور کو ظاہر کیا جائے گا تو سند میں قوت زیادہ دکھلائی دینے لگے گی، کیونکہ ابن الصلت کا کذاب ہونا مشہور ہے، اس لیے اس کذاب کے ذریعہ مروی روایت مقبول نہیں ہو سکے گی۔

لہذا اس نے یہ ظاہر کرنا چاہا کہ ابن الصلت یعنی ابن المغلس کے علاوہ روایت مذکورہ کو ابن سماعہ وغیرہ سے ابن الدخیل نے بھی نقل کیا ہے، مگر تضاد بیانی کے شکار اس کذاب کو اس کی خبر نہیں تھی کہ یہ جعل سازی بھی باعث رسوائی ہی ثابت ہوگی۔ کیونکہ اولاً: ابن الدخیل غیر موثق ہے، ثانیاً: ان تینوں حضرات میں سے محمد بن سماعہ سے ابن الدخیل کا سماع و لقاء بھی مستبعد ہے۔ امام ابو جعفر محمد بن عمرو بن موسیٰ العقیلی کا انتقال ۳۲۲ھ میں ہوا اور محمد بن سماعہ کا ۲۳۱ھ میں۔ ابن الدخیل کا سال ولادت 361 نامعلوم ہے مگر سال وفات ۳۸۸ھ ہے، اور ابن سماعہ سے سماع و لقاء اسی شخص کے لیے ممکن ہے جو ان کی وفات سے کم از کم چار پانچ سال پہلے پیدا ہوا ہو، یعنی لگ بھگ ۲۲۵ھ میں، اگر ابن الدخیل کی ولادت ۲۲۵ھ کے لگ بھگ مانی جائے تو لازم آئے گا کہ بوقت وفات موصوف کی عمر ایک سو ساٹھ سال سے بھی زیادہ تھی اور یہ چیز بلا دلیل مقبول نہیں۔

الغرض ابن الدخیل کا لقاء و سماع ابن سماعہ سے مستبعد ہے، مگر روایت مذکورہ میں ظاہر کیا گیا ہے کہ ابن سماعہ اور ان کے ساتھ مزید دو آدمیوں سے ابن الدخیل نے روایت مذکورہ سنی ہے اور یہ بات اس چیز کی واضح دلیل ہے کہ اس روایت کا گھڑنے والا اور اس کی جعلی سند بنانے والا انتہائی درجہ کا جاہل کذاب تھا، جسے علم و فن سے ذرہ برابر بھی واقفیت نہیں تھی۔ احتیاف میں سے بعض نے نہ جانے کیسے اس رسوا کن جعل سازی و دروغ بانی کا ادراک کر لیا اور اس نے جھٹ سے ایک سخن سازی کی، یعنی حافظ ابن عبدالبر کی تحریر کردہ سند میں تحریف و ترمیم کر کے کہا کہ حافظ موصوف نے روایت مذکورہ کو اس طرح نقل کیا ہے:

”أخبرت عن أبي يعقوب يوسف بن أحمد الصيدلاني حدثنا أبو جعفر محمد بن عمرو ابن موسى العقیلی حدثنا أبو علي عبد الله بن جعفر الرازي.“¹

اس تحریف کے ذریعہ حافظ ابن عبدالبر کی اصل عبارت بدل دی گئی اور ظاہر کیا گیا کہ ابو یوسف سے روایت مذکورہ عبداللہ بن جعفر رازی نے اور اس سے عقیلی نے اور عقیلی سے صیدلانی نے نقل کی ہے، عام طور پر پائی جانے والی کتابوں کی عبارتوں میں جب یہ قوم اس طرح کی تحریفات کر ڈالتی ہے تو زبانی روایات میں جو کچھ بھی اس نے کر ڈالا ہو اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یہ تحریف مصنف جواہر المضیہ نے کی ہے، جن کے بارے میں پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ موصوف بکثرت تصحیف و تحریف کے عادی ہیں۔

اس رسوا کن تحریف کے باوجود بھی اس مکتوبہ روایت میں یہ خرابی موجود ہے کہ صیدلانی غیر موثق ہے، اور اس کے اور حافظ ابن عبدالبر کے مابین راوی محذوف و غیر مذکور ہے اور ابو علی عبداللہ بن جعفر رازی غیر معروف ہے، اگرچہ تحریف کار مصنف جواہر المضیہ نے اسے ”الإمام“ کے خطاب عظیم سے یاد کیا ہے، مگر کذب نوازی علمی و دینی نقطہ نظر سے نہایت مذموم چیز ہے۔

1 جواہر المضیہ (۱/۲۷۲، ۲۷۳، ترجمہ عبد اللہ بن جعفر الرازي أبو علي)

اس مکذوبہ روایت کے ناقل حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کو مکذوبہ ہی قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب 362 الاستیعاب میں ابن جزء صحابی کا سال وفات ۸۵ھ یا ۸۶ھ بتلایا۔^①

اگر حافظ ابن عبدالبر کے نزدیک روایت مذکورہ کا کوئی وزن ہوتا تو وہ ابن جزء کا سال وفات ۹۳ھ کے بعد بتلاتے۔ نیز ابن عبدالبر نے واضح طور پر امام صاحب کو تابعین کے بعد طبقہ اتباع تابعین کا آدمی کہا ہے۔ (کما سیاتی)

حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی نقل میں جعابی کی گل افشانی:

البتہ جعابی کذاب نے حسب عادت مزید گل افشانی کرتے ہوئے کہا:

”حدثني أبو علي عبد الله بن جعفر الرازي من كتاب فيه حديث أبي حنيفة حدثنا أبي عن محمد بن سماعة عن أبي يوسف قال: سمعت أبا حنيفة يقول: حججت مع أبي سنة ۹۶ھ، ولي ست عشرة... إلى أن قال الجعابي: مات ابن جزء سنة ۹۷ھ.“^②

جعابی کذاب نے اپنی کذب بیانی کے ذریعہ بعض خاص اضافات کیے، اولاً یہ کہ موصوف نے انکشاف کیا کہ ابوعلی عبداللہ بن جعفر رازی نے امام صاحب سے مروی احادیث پر مشتمل کوئی کتاب لکھی تھی، جس طرح کہ بعض دوسرے کذابین نے بھی کیا ہے۔

ثانیاً: یہ کہ ابوعلی عبداللہ بن جعفر رازی نے روایت مذکورہ کو محمد بن سماعة سے براہ راست نقل نہیں کیا، جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے، بلکہ دونوں کے مابین ایک واسطہ ہے اور وہ واسطہ ابوعلی عبداللہ کے باپ جعفر رازی کا ہے۔

ثالثاً: یہ کہ حافظ ابن عبدالبر کی نقل کردہ روایت میں ابوعلی عبداللہ بن جعفر رازی نے اگرچہ یہ کہہ رکھا ہے کہ امام صاحب نے اپنے والد کے ساتھ ۹۳ھ میں حج کیا، مگر جعابی نے یہ ظاہر کیا کہ رازی موصوف نے والد کے ساتھ امام صاحب کے سفر حج کا سال ۹۳ھ کے بجائے ۹۶ھ بتلایا، البتہ دونوں روایات اس بات پر متفق ہیں کہ بوقت حج امام صاحب کی عمر سولہ سال تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ کھلی ہوئی تضاد بیانی ہے، جس کا مرتکب جعابی نے ابوعلی عبداللہ بن جعفر رازی کو بتلانے کی کوشش کی ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ کام خود جعابی کا ہے۔ خواہ یہ کام کسی کا بھی ہو اس روایت کا رسواکن مکذوب ہونا ظاہر ہے۔

رابعاً: یہ کہ جعابی نے کہا کہ وفات ابن جزء ۹۷ھ میں ہوئی، جب کہ اہل علم کے بیان کے مطابق موصوف کی وفات ۸۵ھ تا 363 ۸۸ھ کے مابین کسی سنہ میں ہوئی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ۸۶ھ میں ہوئی۔^③

ظن غالب یہ ہے کہ جس ابوعلی عبداللہ بن جعفر رازی کے نام سے جعابی یا کسی کذاب نے یہ روایت گھڑی ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں تھا، بلکہ جعابی شراب خور نے عالم بدستی میں فرضی نام سے یہ افسانہ ایجاد کر لیا، جعابی کا تعارف کرایا جا چکا ہے۔^④ حسب عادت محشی مناقب موفق نے روایت مذکورہ کی سند کے معروف راوی محمد بن سماعة کا تعارف کرایا ہے، مگر اس کے بنیادی راوی ابوعلی عبداللہ بن جعفر رازی کا کوئی تذکرہ نہیں کیا حالانکہ ضرورت اسی کے تعارف کی تھی۔

① ملاحظہ ہو: الاستیعاب، وفتوح مصر لابن عبدالحکم (ص: ۳۰۱) و تہذیب التہذیب (۵/ ۱۷۸، ۱۷۹) و إصابہ وأسد الغابۃ.

② اللّمحات (۱/ ۸۶)

③ التّسکيل.

④ موفق (۱/ ۲۶۰، ۲۵)

حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی تیسری سند پر نظر:

موفق معتزلی نے کہا:

”وبہ إلى أبي أحمد هذا أنبا أبو علي هذا أنبا عبد العزيز بن الحسن الطبري أنبا مكرم بن أحمد أنبا محمد بن أحمد بن سماعة أنبا بشر بن الوليد أنبا أبو يوسف القاضي أنبا أبو حنيفة قال: ولدت سنة ٥٨٠هـ، وحججت مع أبي ٩٦هـ، فلما دخلت المسجد الحرام... الخ“^①

اس سند میں روایت مذکورہ کو امام صاحب سے نقل کرنے والا ابو یوسف ہی کو ظاہر کیا گیا ہے مگر ابو یوسف سے اس کا ناقل محمد بن ساعد و ابو علی عبداللہ بن جعفر رازی و عقیلی کے علاوہ ایک چوتھے شخص بشر بن الولید (متوفی ۲۸۸ھ) کو ظاہر کیا گیا ہے، جن کا تعارف کرایا جا چکا ہے۔^②

364 موصوف کی طرف بھی یہ روایت مکذوب طور پر منسوب کی گئی ہے، موصوف بشر سے اس کا ناقل محمد بن احمد بن ساعد کو ظاہر کیا گیا ہے جن کی وفات ۲۵۳ھ کے بعد ہوئی، موصوف محمد بن احمد بن ساعد کی طرف یہ روایت مکذوب طور پر منسوب کی گئی ہے، وہ اس طرح کہ ان سے اس روایت کا ناقل قاضی مکرم بن احمد (متوفی ۳۳۵ھ) کو ظاہر کیا گیا ہے، جن کی کتاب مناقب ابی حنیفہ کو اہل علم نے موضوع و مکذوب قرار دیا ہے۔

مکرم کی کتاب مذکورہ کا تمام تر مواد ابن المغلس کذاب کا جمع کردہ ہے، مگر ہمارے خیال سے اس سند کے ساتھ یعنی بواسطہ احمد بن محمد بن ساعد روایت مذکورہ مکرم کی کتاب میں نہیں بلکہ اسے مکرم سے بیک واسطہ (عبدالعزیز بن حسن الطبری) نقل کرنے والا ابو علی حسن بن علی بن محمد بن اسحاق بن زریمانی الدمشقی کذاب ہے یا مجہول۔^③

اسی کذاب مجہول نے روایت مذکورہ کی یہ سند وضع کی ہے۔ اس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔^④

مسانید ابی حنیفہ للبخارزی میں روایت مذکورہ کی وی ہوئی تخریج سے پتہ چلتا ہے کہ ابو علی حسن بن علی کذاب کے علاوہ بعض دوسرے کذابین نے بھی اس روایت کے لیے ایسی سند وضع کی ہے جس میں ابو یوسف سے روایت مذکورہ کا راوی بشر بن الولید کو ظاہر کیا گیا ہے۔^⑤

بہر حال بشر تک پہنچنے والی جملہ مسانید مجموعہ اکاذیب ہیں۔

حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی چوتھی سند پر نظر:

جامع مسانید ابی حنیفہ میں روایت مذکورہ کی تخریج میں ایک سند ایسی منقول ہے جس کے مطابق ابو یوسف سے اس کا ناقل مذکورہ بالا چاروں حضرات محمد بن ساعد، عقیلی، ابو علی عبداللہ بن جعفر اور بشر بن ولید کے علاوہ ایک پانچواں شخص محمد بن شجاع

① موفق (۱/۲۹ و ۳۲) و جامع مسانید أبي حنيفة (۱/۸۰، ۸۱) نیز ملاحظہ ہو: جواهر المضیة ترجمہ احمد بن الصلت بن

المغلس (ص: ۲۹) و لسان المیزان (۱/۲۷۰، ۲۷۱)

② اللمحات (۱/۸۷، ۸۷) ③ لسان المیزان (۲/۲۴۰) ④ اللمحات (۱/۷۷)

⑤ جامع مسانید أبي حنيفة (۲/۸۰ تا ۸۲)

ظاہر کیا گیا ہے۔^①

اور محمد بن شجاع اگرچہ کذاب ہے۔ (کما تقدم) مگر اس تک پہنچنے والی سند میں احمد بن الصلت کذاب، محمد بن حمدان مجہول کذاب، ابوبکر ہلال رازی کذاب ہیں، یعنی یہ پورا سلسلہ سند کذاہین کا ہے، انہیں میں سے کسی نے جعل سازی کر کے اس سند میں محمد بن شجاع کو بھی داخل کر لیا ہے۔

ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی پانچویں سند بھی ہے، جس کے مطابق اس کے واضع نے ایک ہی سانس میں سات،

آٹھ صحابہ سے امام صاحب کے لقاء اور ہر ایک سے ایک ایک حدیث کا سماع ذکر کیا ہے، اس روایت پر مفصل گفتگو ہو چکی ہے، 365 اس سلسلے میں کلام کردری پر نظر کے ضمن میں مزید تفصیل آئے گی۔

معقل بن یسار مزنی صحابی رضی اللہ عنہ سے امام صاحب کا سماع:

کردری بزازی نے کہا:

”کتب مناقب میں یہ بھی مذکور ہے کہ امام صاحب معقل بن یسار بن مبر صحابی سے ملے اور انہوں نے ان سے یہ حدیث نبوی سنی: ”علامات المؤمن ثلاث: إذا قال صدق، وإذا وعد وفى، وإذا اتتمن أدی، وعلامات المنافق ثلاث: إذا قال كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اتتمن خان“ اگر کہا جائے کہ اس حدیث میں دو طرح سے کلام ہے۔ اول: یہ کہ معقل بن یسار ساکن بصرہ بصرہ ہی میں زیاد بن عبد اللہ یا معاویہ کے زمانہ میں فوت ہوئے، دریں صورت موصوف کی موت ۶۷ھ یا ۷۰ھ میں ہوئی اور امام صاحب کی ولادت اس کے بعد ۸۰ھ میں ہوئی، لہذا ملاقات متحقق نہیں ہو سکتی، (اس کے بعد دو باتوں کا ذکر ہے، جو ہمارے موضوع سے خارج ہیں) ہم کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں کے قول کے مطابق ولادت امام صاحب ۶۱ھ میں ہوئی اور وفات معقل ۶۷ھ میں ہوئی، ان کے اعتبار سے وفات معقل کے وقت عمر امام صاحب چھ سال ہوگی، اس اعتبار سے سماع متحقق ہو سکتا ہے۔ نیز معقل سے امام صاحب کی اس روایت کو مرسل بھی قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ تابعی کو اگر بطریق متصل کسی روایت کا صحیح طور پر مروی ہونا معلوم ہو جائے تو وہ اسے مرسل نقل کر سکتا ہے، لیکن یہ ایک قسم کا اجتہاد ہے، اس لیے مرسل کو مسند پر ترجیح نہیں دی جاسکتی اور اس حدیث میں معقل سے امام صاحب کی تصریح سماع درمیان میں وجود واسطہ کے متافی نہیں، لیکن اس طرح کی چیز اصطلاح محدثین میں مرسل نہیں کہلاتی۔ الخ“^②

366

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ کردری نے اپنے مندرجہ بالا بیان میں حضرت معقل بن یسار سے امام صاحب کا لقاء و سماع ممکن و متحقق قرار دینے کی کوشش کر رکھی ہے اور اس سلسلے میں وارد شدہ اشکال کا بزعم خویش حل بھی پیش کر دیا ہے، اشکال یہ ہے کہ روایات صحیحہ اس امر پر متفق ہیں کہ ولادت امام صاحب ۸۰ھ میں ہوئی اور وفات معقل بن یسار مزنی اس سے

① جامع مسانید أبی حنیفہ (۱/۸۱) ② کردری (۱/۱۶ تا ۱۷ ملخصاً)

زیادہ پہلے ہوگی پھر دونوں کے مابین سماع و لقاء کیسے ممکن ہو سکا؟ کروری نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے اس کی حقیقت سمجھنے کے لیے پہلے حضرت معقل کا سال وفات معلوم ہو جانا ضروری ہے۔

حضرت معقل بن یسار مزنی کا سال وفات:

امام بخاری نے فرمایا:

”حدثنا موسى (بن إسماعيل) ثنا حماد عن قتادة عن الحسن أن زياداً عاد معقلاً فقال:
إنه آخر يوم من الدنيا.“^①

یعنی امام حسن بصری نے کہا کہ حضرت معقل کی عیادت زیاد نے کی تو انہوں نے فرمایا کہ دنیا میں یہ میرا آخری دن ہے۔

اس روایت کی سند صحیح ہے اور اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وفات معقل زیاد کے زمانہ میں ہوئی تھی اور زیاد سے مراد زیاد بن عبید ہے، جسے زیاد بن ابی سفیان، زیاد بن ابیہ، زیاد بن سمیہ بھی کہا جاتا ہے۔^②

بقول مشہور وفات زیاد ۵۳ھ میں ہوئی۔ المجروحین لابن حبان (۲/۳۰۳) میں ہے کہ زیاد ۵۳ھ میں قتل ہوا۔

تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۵۲) میں ابن ابی ملیکہ سے مروی ہے کہ حضرت حسن بن علی بن ابی طالب کو اطلاع دی گئی کہ زیاد مقتول ہو گیا مگر یہ صرف افواہ تھی، حقیقت میں اس کو طاعون کے مرض میں موت آئی تھی، اس لیے طاعون کے سبب موت کو قتل کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا، چونکہ زیاد کی موت بقول مشہور ۵۳ھ میں ہوئی اور امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت صحیحہ کے مطابق زیاد کے زمانہ میں حضرت معقل رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی اس لیے لازم آتا ہے کہ وفات معقل ۵۳ھ میں 367

وفات زیاد سے پہلے ہوئی، لیکن امام بخاری نے حضرت حسن بصری سے مروی مذکورہ بالا صحیح الاسناد روایت کی بابت فرمایا ہے:

”عسى أن يكون وهماً وابن زياد يعني عبید الله أصح.“^③

یعنی ممکن ہے کہ یہ بات راوی کا وہم ہو کہ زیاد نے معقل کی عیادت ان کے مرض الموت میں کی، اور زیاد صحیح یہ بات ہو سکتی ہے کہ زیاد کے بجائے عبید اللہ بن زیاد نے معقل کی عیادت کی تھی۔

ہم کہتے ہیں کہ اس صحیح الاسناد روایت کو وہم قرار دینے کی ضرورت نہیں بلکہ یہ دونوں باتیں اپنی جگہ پر صحیح ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں کہ معقل کے مرض الموت میں زیاد اور اس کے بیٹے عبید اللہ دونوں نے موصوف کی عیادت کی ہو، اس میں شک نہیں کہ کئی روایات صحیحہ کے مطابق معقل کے مرض الموت میں عبید اللہ بن زیاد نے بھی عیادت معقل کی تھی، مگر یہ بات اس کے منافی نہیں کہ اس کے باپ نے بھی عیادت معقل کی ہو، عبید اللہ کو وفات زیاد کے بعد باقاعدہ گورز عراق بنایا گیا تھا، جیسا کہ حافظ ابن حجر، ابن عساکر اور دوسرے اہل علم نے صراحت کی ہے:

”فلما مات أبوه، ضم إليه معاوية أمره على البصرة والكوفة وخراسان، واستمر في ذلك أيام

① تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۷۰)

② تاریخ صغیر (ص: ۷۰)

③ اصابه في معرفة الصحابة وغيره.

یزید بن معاویہ، فلما مات یزید، ثار علیہ أهل البصرة، فاختلفی وتوجه إلى الشام... الخ^①
یعنی جب والد عبید اللہ کا انتقال ہو گیا اور امیر معاویہ نے والد عبید اللہ کو اپنی طرف ملا لیا تھا تو امیر معاویہ نے
عبید اللہ کو بصرہ و کوفہ و خراسان کا گورنر بنا دیا اور موصوف عبید اللہ اس وقت سے لے کر وفات یزید تک گورنر رہا،
وفات یزید کے بعد اہل بصرہ نے عبید اللہ کے خلاف بغاوت کر دی، بنا بریں وہ روپوش ہو کر شام بھاگ گیا۔^②

اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ امیر معاویہ ہی میں عبید اللہ بن زیاد اپنے باپ زیاد بن عبید المعروف باہن ابیہ و ابن سمیہ و ابن
ابی سفیان کی وفات کے بعد بصرہ و کوفہ وغیرہ کا گورنر بنا دیا گیا تھا اور وفات زیاد بقول مشہور ۵۳ھ میں اور بقول بعض ۵۷ھ
میں یعنی ۶۰ھ سے پہلے ہوئی۔^③

لیکن بعض تاریخی بیانات کے مطابق عبید اللہ اپنے باپ کے زمانہ گورنری میں بھی بعض سرکاری خدمات انجام دیا کرتا تھا
۵۳ھ میں اسے خراسان کا حاکم بنایا گیا تھا، پھر ۵۵ھ میں حاکم بصرہ بھی بنایا گیا۔^④

اور جب یہ ثابت ہے کہ عبید اللہ بن زیاد اپنے باپ زیاد بن عبید المعروف باہن ابیہ کی زندگی میں حکومت کے نہایت
اونچے اور بلند سرکاری عہدوں پر فائز رہا کرتا تھا تو ان روایات میں کوئی منافات نہیں کہ وفات معقل زمانہ زیاد میں اور زمانہ
عبید اللہ بن زیاد میں ہوئی، کیونکہ دونوں ایک ہی زمانے میں حکمران تھے، صرف نائب و صدر کا فرق تھا۔

اور یہ معلوم ہے کہ زیاد اور عبید اللہ بن زیاد دونوں باپ بیٹے امیر معاویہ کے دور خلافت میں سرکاری مناصب پر فائز تھے،
اس لیے زمانہ زیاد و عبید اللہ میں وفات معقل کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ موصوف معقل کی وفات زمانہ امیر معاویہ میں ہوئی،
چنانچہ عام کتب تراجم و سیر میں منقول ہے کہ معقل بن یسار کی موت زمانہ امیر معاویہ میں ہوئی، جس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ
وفات امیر معاویہ سے پہلے معقل کی وفات ہوئی، یعنی ۶۰ھ سے پہلے کیونکہ وفات معاویہ ۶۰ھ میں ہوئی۔ یہ بات اوپر بتلائی گئی
ہے کہ وفات معقل حضرت حسن سے مروی روایت صحیحہ کے مطابق زمانہ زیاد میں ہوئی اور زیاد کی موت بقول مشہور ۵۳ھ میں
ہوئی، بعض تاریخی بیانات کے مطابق وفات معقل خلافت معاویہ کے آخری سالوں میں ہوئی۔

الثقات لابن حبان (۳/۳۹۲) میں ہے:

”مات في ولاية عبید اللہ بن زیاد في آخر سني معاوية.“

یعنی معقل کی موت امیر معاویہ کے آخری زمانہ خلافت میں ہوئی۔

اس میں شک نہیں کہ امیر معاویہ کا دور خلافت ۴۰ھ سے لے کر ۶۰ھ تک ہے، یعنی بیس سال، اور ۵۰ھ کے بعد ہی سے
موصوف امیر معاویہ کی خلافت کا نصف آخر شروع ہو جاتا ہے، اس لیے ۵۰ھ کے بعد سے لے کر ۶۰ھ تک کے زمانہ کو امیر
معاویہ کی خلافت کا آخری زمانہ کہا جاسکتا ہے، بعض روایات میں بصیغہ تمريض کہا گیا ہے کہ وفات معقل ولایت یزید بن
معاویہ کے زمانہ میں ہوئی۔^⑤

① تعجیل المنفعة (ص: ۱۸۰) ② نیز ملاحظہ ہو عام کتب تاریخ ③ تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۶۰)

④ البداية والنهاية (ج: ۸، واقعات و ۵۴ و ۶۷ھ ترجمہ عبید اللہ و زیاد) و عام کتب تاریخ.

⑤ تہذیب التہذیب و أصابہ ترجمہ معقل.

یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، مگر ولایت یزید سے یزید کی ولی عہدی مراد لی جائے تو یہ روایت اپنے پہلے والی روایات کے خلاف نہیں رہ جاتی، یزید کی ولی عہدی کی تحریک بعض روایات کے مطابق حضرت سعید بن زید بن عمرو بن نفیل (متوفی ۵۳ھ) کی زندگی میں چلائی جا چکی تھی، محارب بن دثار سے مروی ہے:

369

”بعث معاویہ بن ابی سفیان إلی مروان بالمدينة ببائع لیزید، فقال: حتی یجی سعید سید أهل البلد.... الخ“^①

یعنی امیر معاویہ نے گورنر مدینہ مروان سے کہا کہ یزید کی ولی عہدی کی بیعت اہل مدینہ سے لو، تو مروان نے کہا کہ سعید بن زید جو اہل مدینہ کے سردار ہیں وہ سفر پر گئے ہیں، وہ آجائیں تو بیعت لی جائے گی۔ جب ۵۳ھ سے پہلے یزید کی ولی عہدی پر بیعت لی جا رہی تھی تو اگر روایت مذکورہ کا یہ مطلب لیا جائے کہ یزید کی ولی عہدی کے زمانہ میں وفات معقل ہوئی تو ساری روایات سے یہ بھی موافق قرار پا جاتی ہے، ورنہ فی نفسہ یہ روایت ضعیف ہے۔ ویسے ولایت یزید کا لفظ بذات خود بھی ایک قرینہ ہے کہ اس سے مراد یزید کی ولی عہدی ہے، کیونکہ خلافت کے لیے عموماً خلافت کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور یزید کی خلافت کا دور وفات معاویہ کے بعد یعنی ۶۰ھ سے لے کر ۶۳ھ تک ہے، اگر ولایت یزید سے خلافت یزید مراد لیں تو وفات معقل ۶۳ھ سے پہلے اور ۶۰ھ کے بعد مانتی ہوگی لیکن یہ چیز روایات صحیحہ کے خلاف ہے، بقول مشہور وفات زیاد ۵۳ھ میں ہوئی، مگر امام بخاری ناقل ہیں:

”حدثني محمد بن زياد بن عبيد الله بن ربيع بن زياد قال: مات زياد سنة ۵۳ھ، ثم أراه قال: بعد سنة ۵۷ھ، وولد عام الهجرة، وفيه اختلاف.“^②

یعنی زیاد کے پوتے کے پوتے محمد بن زیاد بن عبد اللہ بن زیاد (متوفی ۲۵۲ھ) بیان کرتے تھے کہ وفات زیاد ۵۳ھ میں ہوئی، مگر موصوف بعد میں کہنے لگے تھے کہ وفات زیاد ۵۷ھ میں ہوئی، امام بخاری نے فرمایا کہ زیاد کے سال وفات میں اختلاف ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ زیاد کا سال وفات غیر مشہور قول کے مطابق ۵۷ھ ہے، بہر حال ان دونوں اقوال کے مطابق وفات معقل ۵۷ھ یا ۵۳ھ میں یا اس سے پہلے ہوئی، اور حاکم نے تعین کے ساتھ وفات معقل ۵۸ھ اور ابن کثیر نے ۵۹ھ میں بتلایا ہے۔^③ مگر یہ تعین روایات صحیحہ کے خلاف ہونے کے سبب غیر صحیح ہے۔

370 اوپر مذکور ہوا کہ بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ وفات معقل عبد اللہ بن زیاد کے زمانہ میں ہوئی۔ یہ چیز اس امر کے منافی نہیں کہ موصوف کی وفات خلافت معاویہ میں زیاد کے زمانہ میں ہوئی، مگر بعض لوگوں نے معلوم نہیں یہ کہاں سے سمجھ لیا کہ جس سال عبد اللہ بن زیاد کی موت ہوئی ہے، یعنی ۶۲ھ میں، اسی سال معقل کی وفات ہوئی، حالانکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ عبد اللہ کی زندگی میں وفات معقل ہوئی، اور یہ چیز اس امر کے منافی نہیں کہ وفات معقل زمانہ امیر معاویہ میں ہوئی، نیز عبد اللہ کی گورنری وفات یزید کے ساتھ ۶۳ھ میں ختم ہوگئی تھی۔^④

① تاریخ صغیر (ص: ۵۸) ② تاریخ صغیر (ص: ۶۰)

③ المستدرک (۳/ ۵۷۷) و البداية والنهاية (واقعات ۵۵۹) ④ عام کتب تاریخ.

پھر زمانہ عبید اللہ سے مراد ۶۴ھ کے بعد کا زمانہ کیسے ممکن ہے؟ اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ حضرت معقل کی وفات ۶۰ھ سے پہلے ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اکاذیب کو بڑے پیمانے پر پھیلانے کا بے پناہ جذبہ و ذوق رکھنے کے باوجود موفق معترنی نے کہا:

”فی رؤیتہ معقل بن یسار کلام، فإنہ مات باتفاق الروایات فی آخر إمرة معاویة رضی اللہ عنہ، ومات معاویة سنة ۶۰ھ، فکیف یتصور رؤیتہ لأنه ولد سنة ۸۰ھ، واللہ أعلم.“^①

یعنی امام صاحب کی روایت معقل میں کلام ہے، کیونکہ تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ وفات معقل امیر معاویہ کے آخری دور خلافت میں ہوئی اور امیر معاویہ کا انتقال ۶۰ھ میں ہوا، دریں صورت ۶۰ھ سے پہلے فوت ہونے والے صحابی معقل سے امام صاحب کی روایت کا تصور کیونکر کیا جاسکتا ہے، جبکہ ولادت امام صاحب ۶۰ھ کے زمانہ بعد ۸۰ھ میں ہوئی ہے؟۔

کردری کے ایک دوسرے پیشرو اور امام مصنف جامع مسانید امام اعظم نے معقل سے روایت امام صاحب کا ذکر کرتے ہوئے کہا:

”وأما من قال إنه لقي سبعة من الصحابة فألحق بهؤلاء الستة معقل بن یسار المزني، وفيه كلام أيضاً، فإنہ مات في إمارة معاویة بن أبي سفيان رضي الله عنه، ومات معاویة سنة ۶۰ھ فکیف یتصور رؤیتہ وروایتہ عنه؟“^②

یعنی جو لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحب سات صحابہ سے ملے انھوں نے ساتواں صحابی معقل بن یسار کو بتلایا، مگر اس میں بھی کلام ہے، کیونکہ معقل ۶۰ھ میں فوت ہوئے جن کی وفات ۶۰ھ میں ہوئی، دریں صورت معقل سے امام صاحب کی روایت و روایت کیونکر تصور ہو سکتی ہے؟

مصنف انوار کے مدروح و معتمد علیہ مصنف عقود الجمان نے کہا:

”ومعقل بن یسار مات في إمارة معاویة، ومات معاویة سنة ستين، فلا یتصور سماعه منه، هذا ما تعقبه الخوارزمي في مقدمة مسنده... الخ“^③

”یعنی وفات معقل خلافت معاویہ میں ہوئی جو ۶۰ھ میں ہے، لہذا معقل سے لقاء امام صاحب کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، یہ تعقب خوارزمی نے مقدمہ جامع المسانید میں کیا ہے۔“

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ موفق و خوارزمی تک کو اعتراف ہے کہ وفات معقل چونکہ ۶۰ھ سے پہلے اور ولادت

امام صاحب ۸۰ھ میں ہوئی ہے، اس لیے دونوں کے مابین سماع و لقاء ناممکن ہے، مگر کردری نے کہا:

”ایک قول کے مطابق وفات معقل زمانہ امیر معاویہ میں ۶۰ھ سے پہلے اور دوسرے کے مطابق زمانہ زیاد بن

عبید اللہ میں ہوئی، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وفات معقل ۶۷ھ یا ۷۰ھ میں ہوئی، اور ایک قول کے مطابق

ولادت امام صاحب ۶۱ھ میں ہوئی، لہذا وفات معقل کے وقت عمر امام صاحب ضرور ہی چھ سال تھی، اس لیے

دونوں میں لقاء و سماع ہو سکتا ہے، بلکہ ہوا بھی۔“ (کما مر)

معلوم ہوتا ہے کہ کردری اپنی عقل و تیز کھو بیٹھے تھے کہ ایک طرف فرماتے ہیں کہ وفاتِ معقلِ زمانہ معاویہ یا زمانہ زیاد میں ہوئی اور دوسری طرف فرماتے ہیں کہ زمانہ معاویہ یا زمانہ زیاد میں وفاتِ معقل کا مطلب یہ ہوا کہ وفاتِ معقل ۶۷ھ یا ۷۰ھ میں ہوئی، حالانکہ وفاتِ معاویہ ۶۰ھ میں ہوئی اور زیاد بن عبد اللہ سے کردری کی کیا مراد ہے؟ وہ واضح نہیں، مگر ایک طرف یہ کہنا کہ وفاتِ معقلِ زمانہ معاویہ یا زمانہ زیادہ میں ہوئی اور دوسری طرف یہ کہنا کہ وفاتِ معقل ۶۷ھ یا ۷۰ھ میں ہوئی بہت بڑا عجوبہ ہے اور اس سے بڑا عجوبہ یہ ہے کہ امام صاحب کا سال ولادت ۶۱ھ مان کر کہا جائے کہ وفاتِ معقل کے وقت امام صاحب کی عمر چھ سال تھی، مگر یہ نہ کہا جائے کہ وفاتِ معقل کے وقت امام صاحب کی عمر نو سال تھی۔

372 الغرض کردری اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی باتوں کا عجیب حال ہے۔ اس کے باوجود ان سبھی لوگوں کو دعویٰ تحقیق ہے! کردری سے بھی زیادہ عقلمندی کا مظاہرہ کردری کے ان ہم مشرب لوگوں نے کیا جو چودھویں صدی میں دائرۃ المعارف حیدرآباد کی مطبوعات کی تصحیح و تطبیق کا کام کرتے رہتے ہیں، چنانچہ جہاں کردری نے یہ کہا:

”مات بہا فی زمن زیاد بن عبد اللہ و معاویہ فیکون موتہ سنة ۶۷ و ۷۰ھ۔“
 ”یعنی وفاتِ معقلِ زمانہ زیاد بن عبد اللہ یا زمانہ معاویہ میں ۶۷ھ یا ۷۰ھ میں ہوئی۔“
 وہاں یکے بعد دیگرے دو حاشیوں میں حاشیہ نگاروں نے لکھا:

”(۱) هكذا في الأصل، ولعله في زمن عبید اللہ بن زیاد (۲) الظاهر أو ستین، فإن معاویة توفی سنة ۶۰ھ۔“^①

یعنی اصل میں تو زمن زیاد بن عبد اللہ کا لفظ ہے، مگر شاید یہ لفظ اصل میں عبید اللہ بن زیاد ہے اور ظاہر یہ ہے کہ وفاتِ معقل کا سال ۶۰ھ ہونا چاہیے نہ کہ ۶۷ھ کیونکہ وفاتِ معاویہ ۶۰ھ میں ہوئی۔

اس حاشیہ کا معنی و مطلب سمجھنا مشکل ہے حالانکہ اسے تصحیح و اصلاح کے لیے لکھا گیا ہے، حاشیہ میں یہ نہیں بتلایا گیا کہ اصل عبارت میں جو معقل کا سال وفات ۶۷ھ یا ۷۰ھ بتلایا گیا ہے تو اس کا کیا مطلب ہے؟ جبکہ ۷۰ھ میں امیر معاویہ کی وفات ہوئی نہ عبید اللہ کی؟

اس سے زیادہ عجیب بات محشیٰ موفق نے یہ لکھی:

”أقول: وفي مناقب الكردري: قيل: مات في زمن عبید اللہ بن زیاد، وهو قتل سنة ۶۶ھ، فعلى قول ابن علبه يكون يومئذ عمر الإمام ست سنين، ويتحقق السماع۔“^②

یعنی میں یہ کہتا ہوں کہ مناقب کردری میں ہے کہ وفاتِ معقلِ زمانہ عبید اللہ بن زیاد میں ہوئی جو ۶۶ھ میں مشغول ہوا، لہذا قول ابن علبہ کے مطابق وفاتِ معقل کے وقت عمر امام صاحب چھ سال ہوگی، لہذا سماع متحقق ہے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ جب زمانہ عبید اللہ بن زیاد میں وفاتِ معقل والی بات زمانہ امیر معاویہ میں وفاتِ معقل والی **373** بات کے منافی نہیں تو کردری اور اس کے حاشیہ نگاروں نے یہ کیوں نہیں کہا کہ ان ساری روایات کا حاصل یہ ہے کہ وفات

② حاشیہ موفق (۱/۲۷)

① حاشیہ کردری (ص: ۱۴، ۱۵)

معقل ۶۰ھ میں یا اس سے پہلے ہوئی؟ پھر حاشیہ نگاروں نے زیاد بن عبید اللہ کو عبید اللہ بن زیاد بتلانے کے بجائے یہ کیوں نہیں کہا کہ یہ لفظ دراصل زیاد بن عبید ہے، جیسا کہ تاریخ صغیر للتخاری والی روایت سے ظاہر ہے کہ وفات معقل زمانہ زیاد بن عبید میں ہوئی؟ جس کا مطلب یہ ہوا کہ موصوف معقل کی وفات ۵۳ھ یا ۵۷ھ میں یا اس کے پہلے ہوئی۔ نیز زمانہ عبید اللہ بن زیاد کا یہ مطلب نکالنا کہ جس سال عبید اللہ کا انتقال ہوا، یعنی بقول کردری ۶۷ھ اور بقول حاشیہ نگارانِ موفیق ۶۶ھ اسی سال وفات معقل ہوئی کیا معنی رکھتا ہے، جبکہ دوسری روایات میں یہ صراحت موجود ہے کہ معقل کی وفات عبید اللہ کے زمانہ میں امیر معاویہ کے آخری سالوں میں ہوئی؟

کردری کی ایک علمی ظرافت:

ناظرین کرام ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ کردری نے ۶۰ھ سے پہلے فوت ہونے والے صحابی معقل سے ۸۰ھ میں پیدا ہونے والے امام صاحب کے لقاء و سماع کے امر محال کو کس طرح ممکن بلکہ امر واقع ثابت کر دکھایا ہے، اور دعویٰ کر دیا ہے کہ وفات معقل کے وقت عمر امام چھ سال تھی، حالانکہ وہ باسانی یہ دعویٰ بھی کر سکتے تھے کہ وفات معقل کے وقت عمر امام نو سال تھی۔ (کما تقدم)

کردری نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ امام صاحب کی چھ سال عمر ہونے کے وقت ۶۷ھ میں وفات پانے والے معقل بصرہ میں فوت ہوئے، اور کردری موصوف نے سہل ساعدی سے امام صاحب کے لقاء و سماع کو امر مشکل قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اگرچہ باعتبار زمانہ دونوں کے مابین لقاء و سماع ممکن ہے مگر امام صاحب کا پہلا سفر حج ۹۶ھ میں ہوا، لیکن ساعدی کا انتقال اس سے پہلے مدینہ منورہ میں ہوا اور ان کا کوفہ آنا ثابت نہیں، لہذا دونوں کے درمیان لقاء و سماع متحقق نہیں۔ (کما تقدم) مگر کردری نے اپنے اس ضابطہ کو دوسرے صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے غیر متحقق ہونے کی دلیل میں نہیں پیش کیا۔

سوال یہ ہے کہ جب بدعویٰ کردری امام صاحب کی چھ سال کی عمر میں حضرت معقل بصرہ میں فوت ہوئے تو ولادت

374 امام صاحب کے بعد اور وفات معقل سے پہلے ایسے زمانے میں معقل کے کوفہ آنے یا امام صاحب کے بصرہ جانے کا کون سا ایسا ثبوت موجود ہے جس کی بناء پر دونوں کے مابین لقاء و سماع کو متحقق قرار دیا جاسکتا ہے؟ جبکہ امام صاحب کے کوفہ میں پیدا ہونے اور ابتدائی عمر میں وہاں نشوونما پانے کا کوئی ثبوت نہ ہونے کے ساتھ منقول ہے کہ موصوف ملک عراق سے بہت دور ۸۰ھ میں بمقام نساء پیدا ہوئے اور جوان ہونے تک وہیں نشوونما پاتے رہے اور جوان ہونے کے بعد وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہوئے۔ جب عبداللہ بن انیس کی وفات ۵۳ھ میں اور وفات معقل ۶۰ھ سے پہلے ہوئی تو مصنف انوار کے لیے بہت آسان تھا کہ زیر بحث روایت کو دلیل بنا کر کہہ دیتے کہ ولادت امام صاحب ۵۰ھ کے پہلے ہوئی، آخر اسی طرح کی روایات کے سہارے تو مصنف انوار نے امام صاحب کا سال ولادت ۷۰ھ کہا ہے؟

حضرت معقل کی طرف امام صاحب کی منسوب روایت مذکورہ کو موفیق معتزلی شیعہ نے درج ذیل سند سے نقل کیا ہے:

”أخبرني قاضي القضاة نجم الدين أبو منصور محمد بن حسين بن محمد البغدادي فيما كتب إلي من همدان أنبا الإمام القاضي عبيد الله بن الحسن بن أبي بكر الحنفبي النيسابوري من لفظه: قدم علينا حاجا أخبرنا الإمام محمد بن أبي منصور أخبرنا أبو

الحسين على بن أحمد الزاوهي قال: نا أبو سعيد محمد بن أبي العلاء صاعد بن محمد نا أبو مالك نصرويه بن جم البلخي ثنا أبو الحسين بن الحسين بن إبراهيم العلوي أنا أبو الحسين بن علي الخطيب أنبا علي بن بدر أبو الخضر القاضي أنبا هلال بن بدر عن هلال ابن العلاء عن أبيه عن إمام الأئمة وفتيه الأمة أبي حنيفة قال: لقيت سبعة من أصحاب رسول الله ﷺ، وسمعت من كل واحد منهم خيراً لقيت... الخ^①

یعنی سند مذکور کے مطابق امام صاحب نے فرمایا کہ میں سات صحابہ سے ملا ہوں اور ان میں ہر ایک سے میں نے ایک ایک حدیث سنی ہے، (۱) عبداللہ بن حارث بن جزء، (۲) عبداللہ بن انیس، (۳) عبداللہ بن ابی اونی، (۴) انس بن مالک، (۵) جابر بن عبداللہ، (۶) معقل بن یسار مزنی، (۷) داہملہ بن الاسقع اور بعض روایات میں آٹھویں صحابیہ عائشہ بنت عجر دکا اضافہ ہے۔^②

375

اس روایت کو امام صاحب سے نقل کرنے والا علاء کو ظاہر کیا گیا ہے، یہ شخص علاء بن ہلال بن عمر بن ہلال بن ابی عطیہ بابلی ابو محمد رقی (مولود ۱۵۰ھ و متوفی ۲۱۵ھ) ہے، امام ابن حبان نے اس کے بارے میں کہا:

”کان ممن یقلب الأسماء، ویغیر الأسماء، لا یجوز الاحتجاج به.“^③

یعنی یہ شخص اسمانی کو الٹ پلٹ دیتا تھا اور اسماء کو بدل دیا کرتا تھا، کسی طرح بھی اسے حجت بنانا جائز نہیں۔

امام ابو حاتم نے کہا کہ یہ شخص منکر الحدیث و ضعیف ہے، یزید بن ذریع سے بہت سی موضوع احادیث بیان کرتا ہے۔^④

ہر صاحب عقل با سانی سمجھ سکتا ہے کہ جو شخص احادیث موضوعہ بیان کرتا ہو اور اسماء داسماء میں رد و بدل کرنے کا عادی ہو اس کی روایت کردہ حدیث کو صحیح و معتبر قرار دیتے پھرنے والے یا تو بذات خود کذاب ہیں یا علم و فن سے قطعاً بے بہرہ، اور یہ دونوں ہی صورتیں نہایت افسوسناک ہیں۔ پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام صاحب سے روایت مذکورہ کا ناقل علاء بن ہلال وفات امام صاحب کے سال ۱۵۰ھ میں پیدا ہوا، جس کا مطلب یہ کہ موصوف کا امام صاحب سے لقاء و سماع نہیں، دریں صورت باعتبار سند اس روایت کی حالت اہل علم پر پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

احادیث موضوعہ کے اس راوی سے روایت مذکورہ کا ناقل اس کے بیٹے ہلال بن علاء ابو عمرو الرقی (مولود ۱۸۴ھ و متوفی ۲۸۰ھ) کو ظاہر کیا گیا ہے، عام اہل علم نے موصوف کی توثیق کی ہے، مگر اس کی صراحت بھی کر دی ہے کہ اپنے باپ سے روایت کردہ ان کی احادیث منکر ہیں۔^⑤

ہلال بن العلاء اور موفق کے مابین متعدد رواۃ کا کوئی ذکر کتب رجال میں نہیں، ان میں سے ابو مالک نصرویہ بن حم البلیخی کا ذکر ”لسان المیزان“ میں اس طرح ہے:

376

”نصرویہ بن نصر بن حُصم الختلی، أبو مالک المذکر، عنده غرائب و مناقیر.“^⑥

① موفق (۱/۳۴، ۳۵) ② موفق (۱/۳۴ تا ۳۶) ③ المجروحین لابن حبان (۲/۱۷۳)

④ میزان الاعتدال (۲/۱۹۳) و تہذیب التہذیب (۸/۱۹۳، ۱۹۴) و کشف الأحوال فی نقد الرجال (ص: ۸۶ وغیرہ)

⑤ ملاحظہ ہو: تہذیب التہذیب (۱/۸۳، ۸۴) و میزان الاعتدال و کشف الأحوال (ص: ۱۲۲ وغیرہ)

⑥ لسان المیزان (۶/۱۵۸)

یعنی اس شخص کے پاس منکر و غریب روایات ہیں۔

موفق میں اس کی نسبت بلخی اور لسان میں نخلی بتلائی گئی ہے اور ختل دراصل بلخ ہی کے پاس ہے۔¹ یعنی لسان المیزان میں مذکور شدہ نصر وہی ہی روایت مذکورہ کی سند میں واقع شدہ نصر وہی ہے، جو صاحب منا کیر و غرائب ہے۔ الغرض یہ روایت کذب خالص ہے، جسے مصنف انوار جیسے لوگوں نے دلیل و حجت بنا لیا ہے۔

معقل سے روایت ابی حنیفہ پر بعض علمی اشکالات کا تذکرہ:

کردری اور ان جیسے لوگوں نے روایت مذکورہ کے سلسلے میں معقل سے متعلق بعض وارد شدہ اشکالات کا بزم خویش الناب سیدھا جواب دے کر اپنے نفس کو مطمئن کرنے کی کوشش کی ہے مگر اسی روایت میں عبداللہ بن حارث بن جزء، عبداللہ بن انیس، عبداللہ بن ابی اونی، انس بن مالک، جابر بن عبداللہ اور وائلہ بن الاسقع سے بھی امام صاحب کے سماع حدیث کا ذکر ہے اور ان میں سے ہر ایک سے امام صاحب کے سماع پر متعدد پیچیدہ اشکال وارد ہوتے ہیں، جن میں سے بعض کی طرف کردری کے کلام میں اشارہ کیا جا چکا ہے اور ان پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے۔

ان اشکالات میں سے ایک بہت بڑا اشکال یہ ہے کہ زیر بحث روایت کے مطابق امام صاحب کا ارشاد ہے کہ میرا زلقاء و سماع صرف سات صحابہ اور ایک صحابیہ سے ہے اور میں نے ان میں سے ہر ایک سے صرف ایک ایک حدیث سنی ہے۔ پھر اس روایت کو صحیح و معتبر قرار دینے والے لوگ کس منہ سے کہتے ہیں کہ امام صاحب کا لقاء و سماع مذکورہ آٹھ صحابہ کے علاوہ دوسرے صحابہ سے بھی ہے؟ اور یہ کہ:

”وقد جمعوا مسندها فبلغت خمسين حديثاً برواية الإمام عن الصحابة.... الخ“²

یعنی امام صاحب کی صحابہ سے روایت کردہ احادیث کی تعداد پچاس تک پہنچتی ہے۔

جب امام صاحب سے مروی قولی مذکور کے مطابق امام صاحب کا اپنا ارشاد یہ ہے کہ میں نے صرف آٹھ صحابہ سے کل

آٹھ احادیث سنی ہیں تو پچاس احادیث کی تعداد کہاں سے نکل آئی؟ اگر آٹھ کی تحدید والی روایت سے یہ لوگ بے وفائی کر **377** کے کہہ دیں کہ یہ صحیح نہیں تو:

اولاً: پھر کس روایت کی بنیاد پر معقل سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے؟

ثانیاً: روایات مذکورہ کو غیر صحیح کہنا مگر اس طرح کے دوسرے اکاذیب کو صحیح کہنا کون سی دیانت داری ہے؟

کردری نے مذکورہ بالا اشکال کا کوئی ذکر نہیں کیا اور مصنف انوار سے اس قسم کی توقع تو خیر کبھی کی ہی نہیں جا سکتی کہ وہ

اپنے اختیار کردہ کسی موقف و دعویٰ پر وارد ہونے والے واضح ترین اشکالات میں سے کسی کا ذکر اشارۃً بھی کر دیں گے، البتہ

مذکورہ روایات پر درایت کے خلاف قائم شدہ مصنف انوار کے دعویٰ کو جو شخص وحی الہی کی طرح صحیح نہ مان لے اور اس پر کسی

قسم کا اعتراض کرنا چاہے تو مصنف انوار اس پر حاسد و معاند ابی حنیفہ ہونے کا فتویٰ فوراً لگا لیں گے۔

1 انسب سمعانی و معجم البلدان لفظ ختل و ختلی. 2 کردری (1/21)

ثالثاً: اپنے مذکورہ بالا اس بیان میں کردری نے ابن جزء سے امام صاحب کی ملاقات و روایت کو باعتبار عمر ممکن قرار دینے کے باوجود مختلف وجوہ سے مستبعد و مشکل بتلایا ہے۔ دریں صورت ہماری گزارش یہ ہے کہ جن صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات و روایت کا کردری نے دعویٰ کر رکھا ہے ان سے موصوف کی ملاقات و روایت میں ان وجوہ سے کہیں زیادہ قوی موانع موجود ہیں جن کے سبب صحابہ مذکورین سے امام صاحب کا لقاء و سماع مستبعد و مشکل قرار دیے جانے کے لائق ہے، اگرچہ بلحاظ عمر اس کا امکان ہے، چونکہ ابن جزء سے امام صاحب کی ملاقات و روایت والی بات جن انسائیوں کہانیوں میں مذکور ہے ان میں یہ صراحت بھی ہے کہ موصوف سے امام صاحب کی ملاقات اپنے والد کے ساتھ حج کے موقع پر ۹۶ھ میں بمقام حرم ہوئی تھی، اس لیے اس سلسلے میں پیش آمدہ اشکال کا ذکر کر کے کردری نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر حرم سے باہر بلا قید زمانہ اس ملاقات کا ذکر ہوتا تو قابل قبول ہو سکتا تھا۔

ہم کو تعجب ہے کہ کردری کی اس توجہ دہانی کے باوجود اختراع اکاذیب کے شائقین نے کیوں اس طرح کی کوئی حدیث گھڑ کر رائج کرنے کی کوشش نہیں کی کہ امام صاحب پانچ چھ سال کی عمر میں مصر کے سفر پر اپنے والدین کے ساتھ گئے اور وہیں انھوں نے ابن جزء سے احادیث نبویہ کا سماع کیا، حالانکہ اس طرح کی کارستانی ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے اور اسی طرح کا کام انھوں نے بہت زیادہ کر کے متعدد صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا پروپیگنڈہ کر رکھا ہے۔ مصنف انوار نے جب دیکھا کہ ان کے ہم مزاجوں میں سے کسی نے کردری کی توجہ دہانی کے باوجود یہ کام نہیں کیا تو انھوں نے حسب عادت بذات خود یہ کارنامہ انجام دینا اپنا فریضہ زندگی سمجھتے ہوئے اپنی طرف سے اختراع کردہ یہ دعویٰ کیا:

378

”امام صاحب ۸۷ھ میں اپنے والد کے ساتھ حج کو گئے اور حضرت عبداللہ بن حارث یعنی ابن جزء سے ملے اور حدیث سنی، ۹۶ھ میں پھر حج کو گئے اور جو صحابہ زندہ تھے ان سے ملے، درمختار میں ہے کہ امام صاحب نے بیس صحابہ کو دیکھا، خلاصہ و اکمال میں ہے کہ چھبیس صحابہ کو دیکھا۔“ الخ

مصنف انوار سے پہلے کسی نے بھی یہ مضمون نہیں گھڑا تھا کہ امام صاحب نے اپنے والد کے ساتھ ۸۷ھ میں حج کیا اور اس کے بعد پھر ۹۶ھ میں کیا۔ کچھ بعید نہیں کہ مصنف انوار نے کردری کے پیش کردہ اشکالات اور توجہ دہانی کی رعایت سے یہ نئی بات ایجاد کی ہو۔

حضرت وائلہ بن اسقع رضی اللہ عنہما سے امام صاحب کی روایت:

کردری نے اوپر ابن جزء سے امام صاحب کی ملاقات و روایت سے متعلق اپنی مذکورہ بالا باتوں کے بعد کہا: ”مناقب میں یہ بھی مذکور ہے کہ امام صاحب وائلہ بن اسقع کنانی صحابی سے ملے، جو ملک شام میں دمشق سے تین میل کے فاصلے پر مقام بلاط میں ۸۵ھ یا ۸۶ھ میں فوت ہوئے۔ موصوف سے امام صاحب نے بقول خویش یہ حدیث نبوی سنی کہ ”لا یظن أحدکم أن یتقرب إلی اللہ بأقرب من ہذہ

الركعات“ بعض اہل حدیث نے کہا کہ امام صاحب نے وائلہ کو نہیں دیکھا، مگر اصحاب المناقب نے اپنی سندوں سے ذکر کیا ہے کہ انھیں امام صاحب نے دیکھا ہے، اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ امکان ثابت ہے اور ناقل ثقہ ہے اور اثبات نفی پر مقدم ہے۔^①

اپنے اس بیان میں کروری نے وائلہ سے امام صاحب کی روایت و روایت کو ثابت قرار دیا ہے۔ یہاں موصوف نے یہ اشکال پیش نہیں کیا کہ امام صاحب کی پانچ چھ سال کی عمر میں کوفہ سے دور بلاط میں فوت ہونے والے صحابی وائلہ جن کے ولادت امام صاحب کے بعد کوفہ آنے کا کوئی ثبوت نہیں، ان سے امام صاحب کی روایت میں اشکال پیدا ہوتا ہے، 379 موصوف کا یہ کہنا کہ روایت مذکورہ کا ناقل ثقہ ہے، ان کی اس بات میں سب سے بڑا عجوبہ ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے روایت ابی حنیفہ کا ذکر مکرر:

حضرت جابر بن عبد اللہ صحابی سے امام صاحب کے سماع و لقاء والی مکذوبہ روایات کا تذکرہ ہو چکا ہے۔^② اس کے ذکر مکرر کا سبب بعض اہم باتوں کی طرف اشارہ ہے۔ روایت مذکورہ کا ذکر کر کے موفق معتزلی نے کہا: ”قلت أورد المشائخ أن أبا حنيفة رأى سبعة من الصحابة، وسمع منهم، وهذا وهم، فإنه لم ير إلا ستة، ولم ير جابر بن عبد الله، فإنه مات سنة ٧٩هـ، باتفاق الروايات، وهو آخر من مات بالمدينة من أصحاب العقبة، وولد أبو حنيفة باتفاق الروايات سنة ٨٠هـ، فكيف يتصور رؤيته؟ والذي يدل على أن رؤيته جابراً وهم، فإن الحديث الذي أخرجه عنه حديث معنعن، والأحاديث التي يدخلها التدليس الأحاديث المعنعنة، وهذا مشهور عند أصحاب الحديث.“^③

”یعنی مشائخ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے سات صحابہ کو دیکھا اور ان سے سماع حدیث کیا ہے مگر یہ وہم ہے، کیونکہ امام صاحب نے چھ صحابہ کے علاوہ کسی ساتویں صحابی کو نہیں دیکھا نہ حضرت جابر کو نہ کسی اور کو، حضرت جابر باتفاق روایات ۷۹ھ میں فوت ہوئے، اصحاب عقبہ کے یہ آخری صحابی ہیں جو مدینہ میں فوت ہوئے، اور ان کی وفات کے سال بھر بعد امام صاحب باتفاق روایات ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، پھر انھیں حضرت جابر کا دیکھنا کیونکر متصور ہو سکتا ہے؟ حضرت جابر کی روایت ابی حنیفہ کے وہم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مشائخ نے ان سے امام صاحب کی روایت کو معتنن نقل کیا ہے اور جن احادیث میں تدلیس واقع ہوتی ہے وہ احادیث معنعن ہی ہیں، یہ چیز اہل حدیث کے یہاں مشہور ہے۔“

380

اپنے اس بیان میں موفق نے ”مشائخ“ کی نقل کردہ (وضع و اختراع کردہ) ان روایات کو ”وہم“ قرار دیا ہے جن میں ظاہر کیا گیا ہے کہ امام صاحب نے چھ سے زیادہ کسی ساتویں صحابی کو بھی دیکھا ہے، یعنی اپنے اس فیصلہ کے ذریعہ موفق نے ان صحابہ کی تعداد کو چھ کی گنتی میں محصور کر دیا ہے جن سے امام صاحب کا لقاء و سماع ہے، مگر موفق کی باتوں کو وحی آسمانی کی

① موفق (۱/۲۸، ۲۹)

② اللمحات (۱/۱۰۸، ۱۰۹)

③ کروری (۱/۱۳، ۱۴)

طرح دلیل و حجت بنانے والے مصنف انوار کا دعویٰ ہے:

”در مختار میں ہے کہ امام صاحب نے بیس صحابہ کو دیکھا۔ خلاصہ و اکمال میں ہے کہ چھبیس صحابہ کو دیکھا ہے۔“^①
انہی مصنف انوار نے تھوڑی دور آگے چل کر کہا:

”بیز حافظ موفق نے مناقب الامام میں اپنی سند سے بھی امام ابو یوسف کے واسطے سے امام صاحب کے واسطے سے روایت کی ہے، اسی طرح امام موفق نے کئی روایات امام ابو یوسف وغیرہ کے واسطے سے امام صاحب کی زبانی نقل کی ہیں، اس سے مخالفین معاندین کی یہ بات بھی رو ہو گئی کہ امام صاحب کی روایت کسی صحابی سے ثابت ہوتی تو آپ کے اصحاب ضرور اس کو نقل کرتے، ملاحظہ فرمائیے کہ ایک ابو یوسف ہی سے کئی روایات منقول ہیں۔“^②
ہم کہتے ہیں کہ مصنف انوار نے مذکورہ بالا بات بدعویٰ خویش خالص علمی و دینی نقطہ نظر سے بحوالہ در مختار لکھی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ در مختار میں یہ کہیں نہیں لکھا کہ ”امام صاحب نے بیس صحابہ کو دیکھا ہے۔“ یہ بات مصنف انوار کی اپنی ایجاد کردہ ہے، ایسی بات کی ایجاد میں اتنی قباحت و شاعت نہیں جتنی قباحت و شاعت اپنی ایجاد کردہ بات کو دوسروں کی طرف منسوب کروینے میں ہے۔ در مختار میں صرف یہ ہے کہ:

”وأدرک بالسن نحو عشرين صحابياً، كما بسط في أوائل الضياء.“

”یعنی باعتبار عمر امام صاحب نے تقریباً بیس صحابہ کا زمانہ پایا ہے۔“

در مختار کی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے رد المحتار میں کہا:

”أي وجد في زمنهم، وإن لم يرهم كلهم، وهم ابن نفيل، ووائله، و عبد الله بن عامر، و ابن أبي أوفى، وابن جزء، و المقداد، وسهل، وأنس، و ابن بسر، و ابن ثعلبة، و عبد الرحمن ابن يزيد، و محمود بن لبید، و محمود بن الربيع، و أبو أمامه، و أبو الطفيل، و عبید، و فهولاء ثمانية عشر صحابياً، وربما أدرك غيرهم ممن لم أظفر به. اه ملخصاً، و زاد في تنوير الصحيفة: عمرو بن حريث، و عمرو بن سلمة، و ابن عباس، و سهل بن حنيف، ثم قال: و غير هؤلاء من أمثال الصحابة. اه ابن عبد الرزاق.“^③

یعنی امام صاحب ان صحابہ کی زندگی میں موجود تھے اگرچہ موصوف سب کو دیکھ نہیں سکے، ان میں سے اٹھارہ کے نام اوائل ضیاء میں گنائے اور ان پر چار ناموں کا اضافہ تنویر الصحیہ میں کیا گیا ہے، اس طرح کل بائیس صحابہ زمانہ امام صاحب میں تھے اور ممکن ہے کہ ان سے زیادہ بھی ہوں، جن پر میں واقف نہیں ہو سکا۔

یہ عجیب بات ہے کہ شارح نے گنائے صرف بیس نام اور میزان میں بتلایا بائیس کی تعداد، اس قوم کا سارا معاملہ ہی

عجیب ہے!

① مقدمہ انوار (۱/۵۰) ② مقدمہ انوار (۱/۵۲) ③ رد المحتار (۱/۴۴)

④ اوائل ضیاء میں اٹھارہ نام نہیں گنائے ہیں، نہ صاحب رد المحتار نے ان کے نام لکھے ہیں، نہ صرف سولہ نام ہیں، جن کو اٹھارہ کے نام سے تعبیر کر دیا گیا ہے، خود جھنڈی رد المحتار نے بھی اس پر متنبہ کر دیا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ در مختار میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے بیس صحابہ کا زمانہ پایا سب کو دیکھا نہیں۔ اس میں تعین کے ساتھ صحابہ کی کسی خاص تعداد کے دیکھنے کا کوئی دعویٰ نہیں کیا گیا ہے بلکہ یوں کہا گیا کہ:

”وصح أن أبا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة، كما بسط في أواخر منية المغنبي، وقد ذكر العلامة شمس الدين بن عرب شاه في منظومته المسماة بجواهر العقائد ثمانية من الصحابة، ممن روى عنهم الإمام الأعظم، أنس، و جابر، وابن أبي أوفى، و عامر بن وائلة، وابن أنيس، و وائلة، وابن جزء، و عائشة بنت عجرد.“¹

382

یعنی یہ بات صحیح ہے کہ امام صاحب کا سات صحابہ سے سماع ہے، جیسا کہ مدیہ المغنی کے اواخر میں تفصیل ہے اور علامہ شمس الدین بن عرب شاه نے اپنے منظوم جواہر عقائد میں آٹھ صحابہ کا نام ذکر کیا ہے، جن سے امام صاحب نے روایت کی۔

در مختار کی اس عبارت میں صرف سات صحابہ سے امام صاحب کے سماع کو صحیح بتلایا گیا ہے، آٹھویں صحابی سے امام صاحب کے سماع کی تصحیح نہیں کی گئی۔ در مختار میں سات آٹھ سے زیادہ صحابہ کو دیکھنے کا کوئی ذکر نہیں۔ پھر مصنف انوار کی تحریر کردہ یہ بات کیا معنی رکھتی ہے کہ در مختار میں ہے کہ ”امام صاحب نے بیس صحابہ کو دیکھا ہے۔“ در مختار میں صرف بلحاظ عمر تقریباً بیس صحابہ کے زمانے کے ادراک کا دعویٰ بحوالہ اوائل ضیاء کیا گیا ہے، حالانکہ جس کتاب کے حوالے سے در مختار میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے اس میں محضی در مختار کی تصریح کے مطابق بیس نہیں صرف سولہ صحابہ کے نام بتلائے گئے ہیں، البتہ دوسری کتاب میں مزید چار نام گنائے گئے ہیں جن سے بیس کی تعداد پوری ہو جاتی ہے، مگر جس در مختار کے حوالے سے مصنف انوار نے یہ دعویٰ کیا ہے اس میں تقریباً بیس کا لفظ ہے، اور جس کتاب کے حوالے سے در مختار میں یہ بات مذکور ہے اس میں صرف سولہ کا ذکر ہے اور وہ بھی ادراک زمانہ کا ذکر ہے دیکھنے کا نہیں، تو یہ کون سی خالص دینی اور علمی خدمت ہے کہ مصنف انوار نے کہہ دیا کہ در مختار میں ہے کہ امام صاحب نے بیس صحابہ کو دیکھا ہے؟

مصنف انوار نے اگر عمد غلط بیانی سے کام نہیں لیا تو اس کا صرف یہ سبب ہو سکتا ہے کہ موصوف در مختار کی عبارت کا معنی و مطلب سمجھنے اور ادراک زمانی و روایت کے درمیان فرق کی تیز کرنے سے قاصر و عاجز ہیں، اگر یہ بات ہے تو موصوف کا مدعی علم بن کر خدمت علم و دین کے نام پر شرح بخاری لکھنے کے لیے بیٹھ جانا نہایت افسوس ناک حادثہ ہے اور اس سے زیادہ افسوس ناک معاملہ یہ ہے کہ اس دور کے عام علمائے احناف خصوصاً ارباب دیوبند کتاب مذکور کو معیاری علمی و تحقیقی کتاب کہتے پھرتے اور جرائد و رسائل میں تحریری طور پر بیان کرتے رہتے ہیں کہ کتاب مذکور موجودہ دور کی عظیم ترین علمی و دینی خدمت ہے۔ فیالأسف!!

383

عبارت در مختار پر شارح در مختار کی بحث اور اس پر نظر:

شارح در مختار نے اس دعویٰ در مختار پر کہ ”سات صحابہ سے امام صاحب کا سماع صحیح ہے۔“ بعض متاخر محدثین کا یہ حاصل

کلام نقل کیا ہے کہ:

”امام صاحب کے اکابر تلامذہ نے ان ساتوں صحابہ میں سے کسی سے بھی امام صاحب کے سماع سے متعلق کوئی بات ذکر نہیں کی، حالانکہ اگر فی الواقع امام صاحب کا کسی صحابی سے سماع ہوتا تو تلامذہ امام صاحب اس کا ضرور ذکر کرتے، جس صحابی سے بھی امام صاحب کا سماع منقول ہے اس کی سند میں کوئی نہ کوئی کذاب راوی ضرور ہے، البتہ صرف ایک صحابی انس کا دیکھنا اور باعتبار عمر صحابہ کی ایک جماعت کے زمانہ کا ادراک بلا شک صحیح ہے اور عینی نے جو صحابہ کی ایک جماعت سے امام صاحب کا سماع ثابت قرار دیا ہے تو اس کی تردید عینی کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا حنفی نے کر دی ہے۔ اس کا ظاہری سبب یہ ہے کہ ابتداء میں امام صاحب کسب معاش میں مشغول رہے حتیٰ کہ امام شعبی کی رہبری سے موصوف امام صاحب کی توجہ طلب علم کی طرف ہوئی، جسے علم حدیث سے ذرا بھی لگاؤ ہوگا وہ میری اس بات کے خلاف لب کشائی کی جرأت نہ کر سکے گا، لیکن عینی کی بات کی تائید محدثین کے اس قاعدہ سے ہوتی ہے کہ مرسل و منقطع سند سے بیان کرنے والے راوی پر متصل سند سے بیان کرنے والے راوی کی بات مقدم مانی جاتی ہے، کیونکہ متصل سند والے کے پاس دوسرے کی بہ نسبت علم زیادہ ہے، تم اس بات کو یاد رکھو کیونکہ یہ بات اہم ہے۔ عقد اللالیع والمرجان للشیخ إسماعیل العجلونی میں ایسا ہی لکھا ہے، اور ہر حال میں یعنی خواہ صرف ایک صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا مانا جائے یا سات صحابہ سے موصوف کا سماع بہر حال موصوف کا تابعی ہونا لازم آتا ہے، اس بات کو بالجزم کہنے والوں میں حافظ ذہبی و عسقلانی وغیرہ ہیں۔“^۱

384 شرح در مختار کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ سات صحابہ سے امام صاحب کے سماع کے صحیح ہونے کے دعویٰ کو

بعض متاخر محدثین (صاحب عقود الجمان) نے ”مکذوب دعویٰ“ قرار دیا ہے اور علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی نے عینی کے اس دعویٰ کی تردید کی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت (یعنی سات صحابہ) سے امام صاحب کا سماع ثابت ہے۔ عینی کی تردید میں علامہ قاسم کی لکھی ہوئی باتوں کا جواب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں دیا جاسکا ہے کہ کسی روایت کی سند کے متصل و منقطع ہونے میں اختلاف رواۃ کی صورت میں چونکہ اتصال سند کو ترجیح حاصل ہے اس لیے عینی کی بات ٹھیک ہے، مگر اس جگہ طویل و عریض گفتگو اور بحث کے بجائے ناظرین کرام سے صرف یہ گزارش ہے کہ یہاں سندوں میں انقطاع و اتصال کا اختلاف نہیں بلکہ علامہ قاسم کی پیش کردہ تفصیل کے مطابق معاملہ یہ ہے کہ مختلف مشہور و معروف کذاہین اور وضائین نے اپنی جعلی اور بناوٹی سندوں کے ذریعہ کئی صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع سے متعلق روایات کو وضع کر کے رائج کر دیا ہے جن سے امام صاحب کا لقاء و سماع بحال و ناممکن ہے، اور جن بعض صحابہ سے امکان لقاء و سماع ہے ان کے بارے میں ان کی وضع کردہ روایات کے اندر ایسی افسانوی باتیں موجود ہیں جو جمع اضداد و نواقض پر مشتمل ہیں اور جو بعض جمع اضداد سے بظاہر محفوظ ہیں وہ اپنی ہی جیسی دوسری مکذوبہ روایات کے معارض ہیں، دریں صورت کذاہین کی پھیلائی ہوئی ان مہلک باتوں کی تصحیح میں مذکورہ بالا قسم کی سخن سازی کیا معنی رکھتی ہے؟ اس صورت میں تو وہی بات صحیح ہے جو شارح در مختار کے اعتراف کے مطابق

بعض متاخر محدثین (صاحب عقود الجمان) نے کہا ہے کہ صحابہ سے لقاء و سماع کا دعویٰ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں علم حدیث سے ذرہ برابر بھی لگاؤ نہیں اور جو کذا میں پر علم نہ ہونے کے سبب اعتماد کر بیٹھیں۔

کیا کذا میں کی جعلی سندوں سے بیان کردہ مجھوہ تضداد و اکاذیب باتوں کو دلیل بنا کر نفی پر تقدم اثبات کے قاعدہ محدثین کو جاری کرنا علم و فن اور دین و اہل اسلام کے ساتھ تلاعب و تمسخر نہیں ہے؟ آخر علم و فن اور دین و اہل دین کے ساتھ اس طرز عمل اور طریق کار کا طویل سلسلہ کس مقصد کے لیے جاری کیا گیا ہے؟

شارح در مختار اپنی مذکورہ بالا عبارت میں اگرچہ سات آٹھ صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے دعویٰ یعنی کی وکالت و حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، مگر آگے چل کر موصوف ان ساتوں آٹھوں صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع سے تعلق رکھنے والی بعض روایات پر بے اطمینانی اور خدشہ پیدا کرنے والی وزنی باتوں کا ذکر کرتے ہوئے اس بات کے معترف نظر آتے ہیں کہ ان میں سے بعض صحابہ سے لقاء و سماع کا دعویٰ غیر صحیح ہے۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن انیس جہنی کی بابت 385 موصوف شارح در مختار کہتے ہیں:

”اس روایت کی سند میں کئی مجہول رواۃ ہیں اور صحابی مذکور ولادت امام صاحب سے بہت پہلے ۵۳ھ میں فوت ہو گئے، اور جو یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس نام کے پانچ صحابہ ہیں تو ان میں سے کوئی بھی امام صاحب کے زمانے میں کوفہ نہیں آیا۔“

شارح در مختار نے ابن جزء صحابی سے متعلق روایت کے بارے میں کہا:

”ابن جزء ۸۶ھ میں مصر میں فوت ہو گئے تھے اور وہ وہیں مقیم بھی تھے۔ ان سے امام صاحب کی ملاقات والی بات ۹۶ھ کے سفر حج میں منقول ہے، اس کی سند میں قلب و تحریف ہے اور منقول سند میں بالاتفاق ایک راوی کذاب ہے اور ولادت امام صاحب کے بعد سے لے کر وفات ابن جزء تک کوفہ میں ابن جزء نہیں آئے، وفات ابن جزء کے وقت امام صاحب کی عمر صرف چھ سال تھی۔“

شارح در مختار نے عائشہ بنت عجر د سے متعلق امام صاحب کی روایت کے بارے میں کہا:

”حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ عائشہ موصوفہ صحابیہ ہی نہیں مجہولہ عورت ہے، اسی بناء پر اس سے امام صاحب کی روایت مردود قرار دی گئی ہے، اگرچہ فی نفسہ یہ حدیث صحیح ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح در مختار مذکورہ بالا تین حضرات سے امام صاحب کی روایات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو صحیح سمجھنے کے سبب ان روایات کو ساقط مانتے ہیں، اور جب یہ معاملہ ہے تو باقی روایات کے سلسلے میں موصوف شارح در مختار علامہ یعنی کی جو حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تو ناظرین کرام پر یہ واضح رہنا چاہیے کہ علامہ یعنی کے موقف پر ان اعتراضات سے کم وزنی اعتراضات نہیں ہیں، جنہیں صحیح تسلیم کرتے ہوئے مذکورہ بالا تینوں حضرات سے روایت امام صاحب کو موصوف شارح در مختار ساقط الاعتبار مانتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ابی حنیفہ پر شارح در مختار کی بحث اور اس پر نظر:

مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ابی حنیفہ کا ذکر کرتے ہوئے شارح در مختار نے کہا:
 ”موصوف انس بصرہ میں ۹۲ھ یا ۹۳ھ میں فوت ہوئے، ابن حجر مکی نے کہا کہ بقول ذہبی یہ صحیح ہے کہ بچپن میں
 امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا اور ایک روایت میں ہے کہ بارہا دیکھا، وہ سرخ رنگ کا خضاب لگاتے۔ کئی
 طرق سے وارد ہے کہ حضرت انس سے امام صاحب نے تین حدیثیں روایت کیں، لیکن ائمہ محدثین نے کہا کہ
 ان تینوں احادیث کا وارود ارجح حدیث کے ساتھ متہم رواۃ پر ہے، بعض فضلاء نے کہا کہ علامہ طاش کبریٰ نے
 انس سے امام صاحب کے ثبوت سماع کے سلسلے میں نقول صحیحہ بیان کرنے میں طولی کلام سے کام لیا ہے، اور
 مثبت ثانی پر مقدم ہوتا ہے۔“^۱

روایت کی اس عبارت میں ظاہر کیا گیا ہے کہ حضرت انس کو صرف امام صاحب کے دیکھنے والی روایت کو حافظ ذہبی نے
 صحیح کہا ہے، مگر ان سے امام صاحب کی روایت کردہ جن تین احادیث کا ذکر کئی طرق سے آیا ہوا ہے ان کی سندوں کا وارود ارجح
 ائمہ محدثین کے فیصلے کے مطابق وضاع رواۃ پر ہے، مگر علم نوازی کی انتہاء کرتے ہوئے شارح در مختار نے ائمہ محدثین کی
 تصریحات کے خلاف نام بتلائے بغیر بعض مجہول فضلاء کا یہ قول نقل کیا کہ طاش کبریٰ نے حضرت انس سے ثبوت سماع ابی حنیفہ
 میں نقول صحیحہ کو طولی کلامی کے ساتھ بیان کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ”ائمہ محدثین“ کی تصریحات کے مقابلہ میں بعض مجہول فضلاء کی بات کا کیا وزن ہو سکتا ہے؟ اور
 یہ بعض مجہول فضلاء نیز طاش کبریٰ کون سے محدث ہیں جن کو صحیح اور کذب نقول کی معرفت اور واقفیت حاصل تھی؟ کیا
 شارح در مختار محدث کا معنی و مطلب سمجھنے سے قاصر تھے؟ یا پھر کیا بات ہے کہ ائمہ محدثین کے مقابلے میں مذکورہ بالا بات
 موصوف نے ہانک ماری ہے؟

طاش کبریٰ احمد بن مصطفیٰ کے پیش کردہ دلائل تابعیت امام صاحب پر نظر:

طاش کبریٰ احمد بن مصطفیٰ ترکی (مولود ۹۰۱ھ و متوفی ۹۶۸ھ) نے حضرت انس سے امام صاحب کی روایات کے ثبوت
 نیز دوسرے صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ اس سے زیادہ نہیں بلکہ کم ہے جس پر مفصل
 گفتگو کی جا چکی ہے، مگر طاش کبریٰ کی حقیقت بیانی واضح کرنے کے لیے ان کی باتوں پر سرسری نظر مناسب ہے، موصوف کی
 تحریر دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اکاذیب کو احادیث نبویہ کہنے میں وہ دوسرے لوگوں سے پیچھے رہنا پسند نہیں کرتے۔ چنانچہ
 موصوف نے امام صاحب کا تذکرہ شروع کرتے ہوئے کہا:

”إن أول الأئمة، وأولاهم، وأفضلهم، وأعلاهم، إمام المسلمين، وسيد التابعين، وسراج
 الأمة وفخر الأئمة...“ الخ^۲

اپنے اس جملہ میں طاش کبریٰ نے امام صاحب کو سید التابیین و سراج الامة اور اول الائمة نیز دوسرے القاب سے ذکر کیا ہے اور یہ ساری باتیں بذات خود مکذوبہ ہونے کے ساتھ حقائق کے خلاف ہیں۔ امام صاحب کا تابعی ہونا ہی ثابت نہیں، پھر وہ سید التابیین کیسے ہوئے؟ حدیث نبوی میں اویس قرنی کو خیر التابیین کہا گیا ہے اور عام اہل علم نے سعید بن المسیب کو سید التابیین کہا ہے۔ ابن المسیب بالاتفاق فقہائے سبعہ میں سے تھے، دریں صورت امام صاحب کو سید التابیین کہنا، جن کا تابعی ہونا ہی سرے سے ثابت نہیں، کون سی علمی چیز ہے؟ طاش کبریٰ نے امام صاحب کو ”سراج الامة“ کہا اور یہ معلوم ہے کہ یہ لفظ خالص مکذوب حدیث میں امام صاحب کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ کوئی صاحب علم ایسی مکذوب روایت کی بناء پر امام صاحب کو اس وصف کے ساتھ یاد کرنا گوارا نہ کرے گا، مگر طاش کبریٰ نے اس موضوع حدیث کو دلیل و حجت بناتے ہوئے کہا:

”وفي الروایات اختلافات، إلا أنه اتفقت الروایات علی أنه صلی الله علیه وسلم وصف

388

الإمام قبل وجوده، بثلاثة أوصاف بسراج الأمة، ومحی الشرع، والسابق... الخ

یعنی سراج امتی ابو حنیفہ والی حدیث کے الفاظ میں بہت سے اختلافات ہیں، مگر اس بات پر ساری

روایات متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے امام صاحب کے وجود سے پہلے امام صاحب کو تین اوصاف سے یاد کیا

ہے: سراج الامة، محی الشرع، السابق۔“

اولاً: طاش کبریٰ نے موضوع حدیث کو بہت ساری روایات یعنی احادیث نبویہ کے لفظ سے تعبیر کیا جو کسی ہوش و گوش والے آدمی کا کام نہیں ہو سکتا۔

ثانیاً: طاش کبریٰ نے دعویٰ کیا کہ بہت ساری احادیث اس مضمون پر متفق ہیں کہ خاتم المرسلین ﷺ نے امام صاحب کے دنیا میں آنے سے پہلے امام صاحب کے تین اوصاف بیان کر دیے تھے۔

ثالثاً: حدیث مکذوبہ کو موصوف نے حدیث نبوی قرار دے ڈالا۔

رابعاً: طاش کبریٰ کا دعویٰ ہے کہ حدیث نبوی میں امام صاحب کو اپنے زمانہ کا سابق کہا گیا ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ امام صاحب کو جس زمانہ کا سابق کہا گیا ہے اس سے کون سا زمانہ مراد ہے اور اس کی حد کب سے شروع ہو کر کب ختم ہوتی ہے کہ جس کا امام صاحب کو سابق کہا گیا ہے؟ امام صاحب کے زمانے میں بدعویٰ احناف بہت سارے صحابہ بھی تھے اور امام صاحب کے جلیل القدر اساتذہ کے اساتذہ بھی تھے، اکابر تابعین، مجاہدین، محدثین وغیرہم سبھی تھے، حتیٰ کہ خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز اور امام باقر، صادق، زید بن علی اور حماد بن ابی سلیمان وغیرہم تھے۔ حضرت عطاء بن ابی رباح کو امام صاحب نے کہا کہ ان سے افضل میں نے کسی کو نہیں دیکھا، نیز یہ کہ صادق، زید اور حماد سے زیادہ کوئی فقیہ نہیں، نیز یہ کہ زید کا خروج جنگ بدر میں خروج نبوی کی طرح ہے۔ نیز یہ کہ حماد کے احترام میں امام صاحب حماد کے گھر کی طرف پاؤں بھی کبھی نہیں پھیلاتے تھے، مگر ان سب میں امام صاحب کو حدیث نبوی میں کیوں سابق کہا گیا؟ اس کی وضاحت

ہونی چاہیے۔ امام صاحب کو اول الائمہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے جبکہ ان سے پہلے بہت سے ائمہ ہوئے؟ حتیٰ کہ چاروں تقلیدی اماموں میں امام مالک اگرچہ امام صاحب کی ولادت کے کچھ دنوں بعد پیدا ہوئے مگر بدعویٰ احناف جس زمانہ میں امام صاحب درسگاہ حماہ میں طالب علم تھے اس زمانہ میں امام مالک منصب امامت پر فائز تھے اور امام مالک کے بعض تلامذہ سے امام صاحب علوم مالک سیکھنے کی کوشش کرتے تھے۔^۱

پھر امام صاحب کو کس اعتبار سے اول الائمہ قرار دیا گیا ہے؟

طاش کبریٰ کے بیان کا ترجمہ:

طاش کبریٰ نے کہا:

”از روئے شرف اماموں میں امام صاحب کی ترجیح کے اسباب میں سے ایک یہ ہے کہ امام صاحب تو تابعی ہیں مگر باقی ائمہ تابعی نہیں۔ امام مالک کو ابن صلاح نے تبع تابعین میں ذکر کیا، مگر اس پر سب متفق ہیں کہ زمانہ امام صاحب میں چار صحابہ زندہ تھے، اگرچہ ان صحابہ سے امام صاحب کی روایت میں نزاع ہے، ان میں سے ایک حضرت انس (متوفی ۹۱ھ یا ۹۳ھ) ہیں، جن کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر گیارہ یا تیرہ سال تھی اور وہ بصرہ میں فوت ہوئے تھے اور امام صاحب بصرہ مناظرہ کے لیے بیس سے زیادہ مرتبہ گئے اور ہر مرتبہ سال دو سال وہاں رہے، اور ابن شبرویہ وغزنوی نے اسانید صحیحہ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ امام صاحب نے انس سے روایت کی۔ دوسرے صحابی عبداللہ بن ابی اوفی ہیں جو کوفہ میں ۸۶ھ یا ۸۷ھ میں فوت ہوئے، ان کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر اکثر لوگوں کے قول کے مطابق چھ سات سال اور اقل لوگوں کے قول کے مطابق چوبیس پچیس سال تھی، دونوں صورتوں میں صحابی مذکور سے امام صاحب کا سماع متحقق ہو سکتا ہے، کیونکہ بچہ جب فخر و گدھا کی تیز کرنے کے لائق ہو جائے تو وہ سماع حدیث کے سن کو پہنچ جاتا ہے۔ محدثین کے نزدیک محمود بن ربیع نے پانچ سال کی عمر میں حدیث نبوی سنی تھی۔ لہذا صحابی موصوف سے امام صاحب کا سماع قابل انکار نہیں، خصوصاً جب کہ ابن شبرویہ وغزنوی نے ان سے سماع کا ذکر کیا ہے۔“

”مذکور ہے کہ چار سالہ بچہ مامون کی خدمت میں پیش کیا گیا جو قرآن پڑھ سکتا اور قیاس کر سکتا تھا، البتہ بھوک لگنے پر رونے لگتا تھا... إلہیٰ ان قال: بلا وجم میں گود کا ایک بچہ قرآن اور اشعار خوانی کرتا اور غنئی باتوں کی خبریں بھی دیتا تھا۔ تیسرے صحابی زمانہ امام صاحب میں سہل بن سعد (متوفی ۹۱ھ یا ۸۸ھ) ہیں جنہیں امام صاحب اگرچہ دیکھ نہیں سکے مگر ان کا زمانہ پائے ہوئے ہیں۔ چوتھے صحابی عامر بن واثلہ ہیں، جن کے زمانہ کو امام صاحب نے لامحالہ پایا ہے، اگرچہ بقول بعض محدثین انہیں دیکھ نہیں سکے۔ بعض صحابہ ایسے ہیں جن کے بارے

میں ایک قوم کو خشک ہے کہ امام صاحب نے ان کا زمانہ پایا ہے، ایک معتقل بن یسار جو بصرہ ۶۷ھ یا ۷۰ھ میں فوت ہوئے، جس قول کے مطابق امام صاحب ۶۱ھ میں پیدا ہوئے اس کے اعتبار سے امام صاحب نے ان کا زمانہ پایا ہے۔ دوسرے جابر بن عبداللہ (متوفی ۷۷ھ یا ۷۸ھ) ہیں، جبکہ اس کے دو تین سال بعد امام صاحب پیدا ہوئے، مگر امام صاحب کے ۶۱ھ میں پیدا ہونے والے قول کے مطابق امام صاحب نے ان کا زمانہ پایا ہے، اگرچہ اکثر لوگ اس کے خلاف ہیں۔

”تیسرے صحابی عبداللہ بن انیس ہیں، جو باجماع اہل تاریخ ۵۳ھ ہی میں ولادت امام صاحب کے عرصہ پہلے فوت ہو گئے، اس لیے یہ معاملہ مشکل ہے۔ چوتھی صحابیہ عائشہ بنت عجرد ہیں، جن سے امام صاحب کا لقاء وسماع ہے۔ حاصل یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات کی منکر ہے، مگر اصحاب امام صاحب نے یہ بات صحاح و حسان اسانید سے ثابت کر دکھائی ہے جو امام صاحب کے حالات سے زیادہ واقف ہیں اور ثقہ عالم جو مثبت ہو وہ نافی پر مقدم ہے، حتیٰ کہ احناف نے امام صاحب کی احادیث صحابہ کو جمع کیا جن کی تعداد پچاس تک ہے، یہ بہترین سبب ہے دوسرے مذاہب پر امام صاحب کی ترجیح کا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام صاحب تابعی ہی نہیں بلکہ سید التابعین اور سید الزمان ہیں اور امام صاحب نے اسی بات کی طرف اس قول کے ذریعہ اشارہ کیا ہے کہ صحابہ کی بات تو سر آنکھوں پر مگر تابعین جس طرح کے آدمی ہیں اسی طرح کے آدمی ہم بھی ہیں۔“ الخ

طاش کبری کے بیان مذکور کا جائزہ:

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ طاش کبری کی مذکورہ بالا عبارت میں اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں جو گزشتہ صفحات 391 میں دوسرے حنفی علماء سے نقل ہو چکی ہے اور ان کی اصل حقیقت بھی واضح کی جا چکی ہے۔ ہم نے طاش کبری کی پوری عبارت اس لیے نقل کر دی ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ صاحب رد المحتار نے جو دعویٰ کیا ہے کہ حضرت انس سے سماع ابو حنیفہ کے اثبات میں طاش کبری نے نقول صحیحہ بیان کرنے میں طول کلام سے کام لیا ہے، اس سے ناظرین کرام مطلع ہو جائیں۔ تقلید پرستی کے نقطہ نظر سے طاش کبری اور دوسرے لوگ جو یہ کہتے پھرتے ہیں کہ ائمہ اربعہ میں صرف امام صاحب تابعی تھے وہ:

اولاً: اس لیے غیر صحیح ہے کہ امام صاحب کا تابعی ہونا بھی ثابت نہیں۔

ثانیاً: دوسری تقلید پرست پارٹیاں اپنے امام کے اثبات فضائل میں اگر اسی طرح کی سخن سازی کریں تو کس کی بات قابل قبول ہے؟

ثالثاً: دین کو چار اماموں کی تقلید میں محصور کر دینا، جبکہ ان چاروں اماموں سے کہیں زیادہ مقدم صحابہ و تابعین موجود ہیں، کون سی سعادت مندی ہے؟

رابعاً: جس طرح امام ابو حنیفہ کو صحابہ کا زمانہ ملا ہے اسی طرح امام مالک کو بھی اور جس طرح تابعیت امام صاحب کا دعویٰ بعض احناف نے کیا ہے، اسی طرح تابعیت امام مالک کا دعویٰ بعض مالکیہ نے کیا ہے، مگر جس طرح امام مالک کا تابعی ہونا

ثابت نہیں اسی طرح امام صاحب کا بھی، پھر طاش کبری اور ان جیسوں کی سخن سازی کس کام کی؟

خلاصاً: وفات انس کے وقت امام صاحب کی عمر خواہ گیارہ یا تیرہ سال ہو یا پچاس ساٹھ سال، مگر یہ طے شدہ بات ہے کہ غیر معتبر روایات کی بنیاد پر امام صاحب کا سماع و لقاء انس کوئی صاحب علم ثابت نہیں مان سکتا! یہی معاملہ دوسرے صحابہ سے امام صاحب کے سماع و لقاء کا بھی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ساقط الاعتبار روایات کے علاوہ کوئی دوسری چیز اثبات مدعا میں ابھی تک فریقِ ثانی کی طرف سے پیش نہیں کی جاسکی۔

سادساً: باعتراف طاش کبری و عام احناف وفات انس کے وقت امام صاحب کی عمر گیارہ یا تیرہ سال تھی اور وفات انس بصرہ میں ہوئی اور ولادت امام صاحب کے بعد انس کا کوفہ یا کسی ایسی جگہ آنا یا امام صاحب کا کسی ایسی جگہ آنا جہاں ان سے امام صاحب کی ملاقات و زیارت ہو سکی ہو کسی سند صحیح سے ثابت نہیں۔ حضرت انس کی اقامت گاہ بصرہ میں امام صاحب کا مناظرہ کے لیے جانا تیرہ سال کی عمر میں متصور نہیں ہو سکتا، نیز مناظرہ کرنے کے لیے امام صاحب کے بیس سے زیادہ مرتبہ بصرہ جانے کی کہانی محض کذب ہے، پھر اس کی بنیاد پر حضرت انس سے امام صاحب کے لقاء کو ممکن قرار دینا کون سی دیانت داری ہے؟

392 سابعاً: امام صاحب کا کوفہ میں پیدا ہونا اور طفولیت میں نشو و نما پانا ثابت نہیں، اس کے برعکس منقول ہے کہ موصوف عراق کے علاوہ دوسرے ملک خراسان میں پیدا ہوئے اور جوانی تک وہیں رہے، پھر معلوم نہیں کب کوفہ آئے؟ دریں صورت ضروری ہے کہ کوفہ آنے والوں یا کوفہ میں رہنے والے صحابہ سے امام صاحب کے سماع و لقاء کا ممکن ہونا معتبر دلیل سے ثابت کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی اگرچہ کوفہ میں ۸۶ھ یا ۸۷ھ میں فوت ہوئے، جبکہ امام صاحب کی عمر چھ یا سات سال تھی، مگر موصوف امام صاحب بعض روایات کے مطابق اپنی ولادت ۸۰ھ سے لے کر جوانی تک جب کوفہ سے بہت دور نساء میں پرورش پاتے رہے تو ان کا حضرت ابن ابی اوفی کو کوفہ میں یا کسی دوسرے صحابی کو، جو کوفہ آتا جاتا ہو، کوفہ میں دیکھنا کیونکر ممکن کہا جاسکتا ہے؟

ثامناً: کوفہ ہی نہیں دوسری جگہوں پر رہنے والے امام صاحب کے معاصر صحابہ سے امام صاحب کا لقاء و سماع جب ہی ممکن مانا جاسکتا ہے کہ یہ ثابت ہو کہ یہ صحابہ اس زمانہ میں نساء گئے جس میں امام صاحب کا ان سے لقاء و سماع ممکن ہو سکا، یا یہ ثابت ہو کہ امام صاحب اس جگہ گئے جہاں صحابہ موجود تھے، اور یہ معلوم ہے کہ یہ ثابت نہیں، کیونکہ غیر معتبر روایات کی میدان تحقیق میں کوئی پذیرائی نہیں اور کوئی معتبر دلیل اثبات مدعا پر موجود نہیں۔

تاسعاً: محدثین کا مسلک خواہ یہ ہو کہ ایک سال کے بچہ کا سماع و لقاء معتبر و ممکن ہے مگر مذہب اہل کوفہ یہ ہے کہ بیس سال کا آدمی سماع حدیث کرے۔ اگر یہ دعویٰ ہے کہ امام صاحب مذہب کوفہ کے پیرو تھے تو اس کی دلیل مطلوب ہے کہ امام صاحب نے مذہب اہل کوفہ کے خلاف بیس سال کی عمر ہونے سے پہلے ہی کسی صحابی سے سماع حدیث کیا ہے اور ان کے مذہب میں یہ جائز بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ تاقیامت یہ دلیل نہیں دی جاسکتی کہ بیس سال کی عمر سے پہلے ہی امام صاحب نے کسی صحابی سے سماع حدیث کیا۔ ابن شیرویہ اور غزنوی کی نقل کردہ جن روایات میں کسی بھی صحابی سے امام

صاحب کا لقاء و سماع مذکور ہے وہ معتبر نہیں ہیں۔ (کما مر) عامر بن داغلہ اگرچہ ۱۰۰ھ کے بعد فوت ہوئے مگر باعتراف طاش کبری بعض محدثین نے انہیں امام صاحب کا دیکھنا صحیح نہیں مانا، ان بعض محدثین کے جواب میں اثبات مدعا کے لیے طاش کبری اور ان جیسے لوگوں کے پاس کوئی بھی معقول جواب نہیں۔

عاشراً: یہ بیان ہو چکا ہے کہ وفات معقل بن یسار ۶۰ھ سے پہلے ہوئی اور طاش کبری کا یہ دعویٰ کہ موصوف کی وفات ۷۰ھ میں ہوئی خانہ ساز بات ہے جس کے بیان کرنے پر کردوری اور طاش کبری جیسے لوگوں نے اتفاق کر رکھا ہے۔ دریں صورت 393 از روئے حقیقت معقل سے امام صاحب کا لقاء محال در محال ہے اور یہ بہر حال غیر صحیح ہے کہ امام صاحب ۸۰ھ سے پہلے کسی سال میں پیدا ہوئے۔ اسی طرح کا معاملہ حضرت جابر بن عبد اللہ کا ہے اور عائشہ بنت عبدالمطلب نے صحابہ میں مجہولہ عورت ہے جس سے امام صاحب کے لقاء و سماع کی کہانی بھی افسانوی ہے، اور محدثین کی جو جماعت باعتراف احناف کسی صحابی سے امام صاحب کے لقاء کی منکر ہے اس کے مقابلے میں فریق ثانی کی طرف سے پیش کردہ دلیلیں از روئے حقیقت دلیلیں نہیں مجموعہ اغلاط ہیں۔ کیا مجموعہ اغلاط پر مشتمل کوئی مثبت چیز نفی پر مقدم ہو سکتی ہے؟ غیر ثابت روایات کی بنیاد پر تابعی قرار پانے والے امام صاحب کو سید التابعین کہنا اور سراج الامۃ بھی کون سی دیانت داری ہے؟

الحادی عشر: امام صاحب کے قول ”صحابہ کی بات سر آنکھوں پر مگر تابعین ہماری طرح کے آدی ہیں۔“ کا یہ مطلب سمجھنا کہ امام صاحب بقول خویش تابعی تھے، کون سی سمجھ داری ہے؟ یہ تفصیل آ رہی ہے کہ امام صاحب کی اس بات پر کہ امام صاحب کے معاصر صحابہ کی بات سر آنکھوں پر مگر تابعین ہماری ہی طرح کے آدی ہیں، اہل علم و خفا و معترض ہوئے تھے، اگر امام صاحب کو لوگ زمرہ تابعین میں سمجھتے تو اپنے آپ کو تابعین کی طرح کا آدی کہنے کے سبب اہل علم امام صاحب پر معترض کیوں ہوتے؟ ”رجال“ تو خیر صحابہ بھی تھے، رجال ہونے میں اگر امام صاحب اور ان کے اصحاب تابعین کے برابر ہیں تو اس سے ان کا تابعی ہونا کیسے ثابت ہوا؟

الثانی عشر: رد المحتار میں ہے کہ ”بعض روایات میں کہا گیا ہے کہ بچپن میں امام صاحب خدمت علی مرتضیٰ میں حاضر ہوئے تھے، مگر یہ غلط ہے۔“

پھر اگر غلط طور پر امام صاحب کو تابعی کہہ دیا گیا ہے تو اسے کیوں غلط نہیں مانا جاتا؟ ورنہ کہا جائے کہ امام صاحب ۴۰ھ سے پہلے پیدا ہوئے!!

الثالث عشر: ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد بن حسن شیبانی اور ابو یوسف وغیرہ علائدہ امام صاحب کی کتابوں سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب نے بڑی کثرت سے معمولی درجہ کے تابعین کے اقوال و فتاویٰ کو اپنے دین و مذہب کی بنیاد بنایا ہے، حالانکہ ان معمولی درجہ کے تابعین سے دوسرے اکابر تابعین و صحابہ نے اختلاف کیا ہے، پھر یہ کیسے مان لیا جائے کہ امام صاحب نے معمولی درجہ کے ان تابعین سے اپنے آپ کو درجہ و طبقہ میں نازل و کمتر نہیں سمجھا؟ اس کا تو صاف مطلب ہے کہ موصوف امام صاحب اپنے آپ کو ان معمولی تابعین سے بھی طبقہ و درجہ میں بہت ہی کمتر سمجھ کر انہیں اپنا امام و

پیشوا مانے ہوئے تھے!

الرابع عشر: یہ مذکور ہوا کہ امام صاحب پیدا ہوئے تو ان کے والدین لھرائی تھے، پھر یہ بتلایا جائے کہ موصوف مسلمان کب 394 ہوئے کہ بحالت ایمان انھوں نے کسی صحابی کو دیکھا؟

حضرت جابر سے روایت ابی حنیفہ پر شارح در مختار کی بحث:

حضرت جابر سے روایت ابی حنیفہ پر شارح در مختار نے بحث کرتے ہوئے کہا:

”اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ولادت امام سے ایک سال پہلے ۷۹ھ میں حضرت جابر کا انتقال ہو گیا تھا، بنا بریں لوگوں نے کہا کہ حضرت جابر سے روایت ابی حنیفہ موضوع ہے، لیکن ”ط“ نے شرح مسند ابی حنیفہ للبخاری سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے جابر کے علاوہ دوسرے صحابہ سے روایت کرنے میں ”سمعت“ کا لفظ کہا ہے، مگر جابر سے روایت کرنے میں ”سمعت“ کے بجائے ”عن“ کا لفظ کہا ہے، جیسا کہ مرسل روایت کرنے میں تابعین کی عادت ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جابر سے امام صاحب کی روایت والی بات ۷۰ھ میں ولادت امام صاحب والے قول کے مطابق چل سکتی ہے، اور میں کہتا ہوں کہ روایت مذکورہ اگر مسند امام میں موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ اسے مرسل کہا جاسکتا ہے اسے موضوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ امام صاحب ثقہ و حجت ہیں وہ نہ تو خود وضع حدیث کرتے ہیں نہ کسی وضاع سے روایت کرتے ہیں۔“

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ موصوف شارح در مختار کی مذکورہ بالا بات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسند ابی حنیفہ کے نام سے مروج طومار کا ذیبا اور اس کی شرح خوارزمی کو دیکھے بغیر ہی اس اہم علمی بحث پر گفتگو کرنے بیٹھ گئے۔ انھیں اس بات کی خبر ہی نہیں کہ حضرت جابر سے روایت ابی حنیفہ مسند ابی حنیفہ میں فی الحقیقت موجود ہے یا نہیں؟ نیز موصوف شارح در مختار کو یہ بھی خبر نہیں کہ حضرت جابر و دیگر صحابہ سے روایات ابی حنیفہ پر موضوع ہونے کا حکم محدثین نے محض اس بنا پر لگایا ہے کہ امام صاحب تک ان روایات کی اسانید کا دار و مدار خالص کذا بین و وضاعین پر ہے نہ کہ امام صاحب نعوذ باللہ خود وضاع ہیں یا ان روایات کو انھوں نے وضاعین سے نقل کیا ہے۔ جس روایت کی سند امام صاحب تک صحیح ہو اسے امام صاحب خود کسی صحابی سے 395 بترتیب سماع و تحدیث نقل کریں یا معنعن و بلا ذکر تحدیث و سماع اسے کوئی بھی محدث موضوع نہیں کہہ سکتا، بلکہ حضرت جابر یا کسی بھی صحابی سے بصیغہ سماع و تحدیث یا بلا ذکر سماع و تحدیث امام صاحب کی طرف مکذوب طور پر منسوب ہونے والی روایات کو محدثین نے موضوع و مکذوب کہا ہے اور اس لیے کہا ہے کہ یہ کذا بین کی وضع کردہ ہیں۔ بھلا امام صاحب جو روایت بلا واسطہ کسی صحابی سے بصیغہ تحدیث روایت کریں اسے کوئی محدث کیونکر موضوع کہہ سکتا ہے، جب کہ عام محدثین امام صاحب کے صدوق ہونے پر متفق ہیں؟ جس طرح کہ عام محدثین امام صاحب کے ضعیف الروایہ ہونے پر متفق ہیں، ذریں صورت امام صاحب تک جس روایت کی سند صحیح ہے اسے محدثین کے اصول سے صرف اس لیے ضعیف کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب ضعیف الروایہ ہیں۔

اسی طرح جو روایت امام صاحب کسی صحابی سے مرسل روایت کریں اسے کوئی محدث کیونکر موضوع کہہ سکتا ہے، البتہ موصوف امام صاحب کا اپنے متعدد ایسے اساتذہ سے روایت کرنا ثابت ہے جو بتصریح اہل علم کذاب اور وضاع تھے؟ جابر رضی اللہ عنہما کو خود امام صاحب نے اکذب الناس کہا ہے اور امام صاحب کے کذاب اساتذہ جن سے امام صاحب نے روایت کر رکھی ہے ان کی مختصری فہرست ہم پیش کر چکے ہیں۔^①

اس لیے شارح درمختار کا یہ دعویٰ غیر صحیح ہے کہ امام صاحب کسی وضاع سے روایت نہیں کرتے۔ جہاں تک حضرت جابر سے امام صاحب کی مرسل روایت کا معاملہ ہے تو امام صاحب کا یہ معاملہ صرف حضرت جابر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ صحابہ سے مرسل روایت کرنا امام صاحب کی عادت تھی، اور یہ کہنا کہ ”حضرت جابر سے امام صاحب کی روایت بصیغہ سماع نہیں آئی بلکہ صرف معنی آئی ہے“ صریح طور پر غلط ہے، کیونکہ جس طرح کی مکذوبہ و بناوٹی سندوں سے دوسرے صحابہ سے امام صاحب کی روایات بتصریح سماع منقول ہیں، اسی طرح کی سند سے حضرت جابر سے بھی امام صاحب کی روایت بتصریح سماع منقول ہے۔^② پھر جابر سے روایت ابی حنیفہ کے ساتھ اس قوم کی بے وفائی و بے اعتنائی اور دوسرے صحابہ سے روایات ابی حنیفہ کے ساتھ اتنی گہری وفاداری و عقیدت کیا معنی رکھتی ہے، جبکہ مکذوب ہونے میں سب برابر ہیں؟

جب ایک طرف شارح درمختار کا دعویٰ ہے کہ ”قد علمت أن أبا حنیفة ولد ۸۰ھ“^③ یعنی امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔

تو دوسری طرف موصوف کی یہ سخن سازی کیا معنی رکھتی ہے کہ ”جابر سے روایت ابی حنیفہ اس قول کے مطابق چل سکتی ہے 396 کہ امام صاحب ۷۰ھ میں پیدا ہوئے؟ اس تفصیل کا بہر حال حاصل یہ ہے کہ عام احناف حضرت جابر سے امام صاحب کے سماع کو ناممکن قرار دینے پر آمادہ نظر آتے ہیں اور ان سے روایت امام صاحب کو مرسل بتاتے ہیں اور صیغہ ”سمعت“ کے ذکر کو اس حدیث میں وہم بتلاتے ہیں، معلوم نہیں کہ یہ وہم کس کا مانتے ہیں؟ امام صاحب کا یا کسی اور کا؟ مگر اس سلسلے میں یہ لوگ امام صاحب کو مدلس بھی کہتے ہوئے نظر آتے ہیں، لیکن ان لوگوں کی روش اس سے بھی زیادہ افسوسناک ہے جو ان روایات کو صحیح مانتے ہیں، جن کے مطابق ولادت امام ۸۰ھ میں ہوئی، مگر ساتھ ہی ساتھ فرماتے ہیں کہ ۷۰ھ یا ۱۱۷ھ میں ولادت امام والے اقوال کے مطابق جابر سے روایت امام صاحب صحیح ہے، ان لوگوں کو اس کی خبر نہیں کہ محض امکان زمانی سے لقاء و سماع نہیں ثابت ہو سکتا اور جھوٹ سے بھی نہیں ثابت ہو سکتا۔

روایت مختار میں صحابہ کی جس تعداد کو امام صاحب کا معاصر قرار دیا گیا ہے اس میں بھی اگرچہ نظر ہے، مگر اس سے دو چار گنا زیادہ صحابہ کی تعداد بھی اگر امام صاحب کی معاصر مان لی جائے تو غیر ثابت روایت کے زور پر کسی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا یا اس سے لقاء و سماع ثابت نہیں ہو سکتا۔

اور پر موقوف کا یہ فیصلہ مذکور ہوا کہ امام صاحب نے چھ سے زیادہ صحابہ کو نہیں دیکھا، پھر تو موقوف کی نظر میں چھ سے زیادہ صحابہ سے موصوف کا لقاء و سماع بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکا، موقوف ہی کی طرح مصنف انوار کے دوسرے کئی اماموں کا بھی فیصلہ

① رد المحتار (۱/۴۵)

② موقوف (۱/۳۵، ۳۶) کردری (۱/۱۷)

③ اللہجات (۱/۱۶۰)

ہے۔ دریں صورت سوال یہ ہے کہ:

اولاً: اپنے امام و پیشوا موفقی کی باتوں کو بہت ساری جگہ بطور حجت پیش کرنے والے مصنف انوار نے اپنے اس امام و پیشوا کے فیصلہ مذکورہ بالا کے خلاف دلائل سے معاملہ کو واضح کیے بغیر بنظر قبول و تحسین درمختار و خلاصہ و اکمال سے ایسی بات کیوں نقل کی جس کی تکذیب ان کے اپنے امام و پیشوا موفقی نے نہایت واضح طور پر کر کے فیصلہ کر دیا ہے کہ امام صاحب نے چھ سے زیادہ کسی صحابی کو دیکھا نہ کسی سے سماع کیا؟

ثانیاً: اکمال فی اسماء الرجال لصاحب المہکوة میں صراحت ہے کہ بلحاظ عمر امام صاحب نے اگرچہ چند صحابہ کا زمانہ پایا ہے، مگر کسی سے ان کا لقاء نہیں۔ اکمال کی اس صراحت کے باوجود مصنف انوار نے کس طرح اور کس آنکھ سے کہاں دیکھ لیا کہ خلاصہ و اکمال میں ہے کہ امام صاحب نے چھبیس صحابہ کو دیکھا؟ جبکہ اکمال کی عبارت سے مصنف انوار کی تکذیب ہوتی ہے اور خلاصہ تذہیب اکمال کی عبارت سے بھی موصوف کی تکذیب ہوتی ہے کیونکہ اس میں کسی ایک صحابی کو امام 397 صاحب کے دیکھنے کا اشارہ بھی ذکر نہیں ہے۔

ثالثاً: درمختار میں جب یہ صراحت ہے کہ بلحاظ عمر امام صاحب کو تقریباً بیس صحابہ کا زمانہ ملا ہے، جس کے متعلق شارح درمختار کی صراحت ہے کہ صحابہ کی اس تعداد کو امام صاحب نے دیکھا نہیں بلکہ صرف آٹھ صحابہ کو دیکھنے کا ذکر مشائخ نے کیا ہے، تو مصنف انوار اپنے اس دعویٰ میں کتنے سچے ہیں کہ درمختار میں ہے کہ امام صاحب نے بیس صحابہ کو دیکھا ہے؟

رابعاً: جب کردی وغیرہ پیشویان مصنف انوار نے صراحت کی ہے کہ امام صاحب کا پہلا سفر حج اپنے والد کے ساتھ ۹۶ھ میں ہوا تو اس کے خلاف مصنف انوار نے یہ اختراعی دعویٰ کیا کہ امام صاحب کا والد کے ساتھ ۸۷ھ میں حج ہوا پھر ۹۶ھ میں حج ہوا؟ نیز مصنف انوار یہ بتلائیں کہ جب والد کے ساتھ پہلا سفر امام صاحب ۸۷ھ میں ہوا تو اس کے بعد سے لے کر ۹۶ھ کی درمیانی نو سالہ مدت میں امام صاحب نے کوئی حج کیا یا نہیں، جبکہ منقول ہے کہ امام صاحب نے اپنی زندگی میں پچپن حج کیے؟

خامساً: اگر بدعویٰ مصنف انوار ۸۷ھ ہی کے سفر حج میں امام صاحب ابن جزء سے ملاقات و سماع کر چکے تھے تو بعض روایات میں جو یہ مذکور ہے کہ ۹۶ھ میں امام صاحب صحابی مذکور سے واقف نہیں تھے، اس کا کیا معنی و مطلب ہے؟

سادساً: تمام ذی عقل و ذی شعور و اہل علم و اہل ایمان اور نصوص کتاب و سنت اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ و انبیاء و مرسلین و صحابہ و صالحین و تابعین و مؤمنین یا مشرکین و فاسقین میں سے کسی کی طرف بھی کذابین و غیر معتبرین کی منسوب کردہ کوئی بھی بات مقبول و معتبر نہیں بلکہ مردود و متروک ہے، تو امام صاحب اور ان کے کسی شاگرد مثلاً ابو یوسف یا تمام تلامذہ کی طرف کذابین و غیر معتبرین کی منسوب کردہ کوئی بھی بات، جو امام صاحب کے تابعی ہونے سے متعلق ہو یا کسی اور چیز سے متعلق ہو، کیونکر کسی صحیح عقل و ذی شعور و سلیم الطبع صاحب علم و ایمان کے یہاں قابل قبول و لائق اعتبار ہو سکتی ہے؟

سابعاً: روایت و درایت کے اصول و ضوابط سے بے خبر یا منحرف لوگوں کی تحریروں یا لسانی باتوں میں مصنف انوار کو یہ نظر آتا

398 کہ امام صاحب کا صحابہ سے لقاء و سماع ہوا، مگر فن روایات کا جن اہل علم پر دارو مدار ہے ان کی ان تصریحات کا نظر نہ آتا کیا معنی رکھتا ہے کہ امام صاحب کا کسی صحابی سے لقاء و سماع نہیں؟ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام صاحب کی جو روایت ”الدال علی النخیر کفاعلہ“ مروی ہے، وہ مسند بزار میں ابن مسعود و انس اور کتاب ابن ابی الدنیا میں انس سے مروی تو ہے مگر اس کی سند میں امام صاحب نہیں۔ اور موفق نے بواسطہ ابی یوسف وغیرہ حضرت انس سے امام صاحب کی جن دو، تین روایات کا بصیغہ سماع و لقاء و تحدیث ذکر کیا ہے، ان کی اسانید کا دارو مدار مشہور و معروف کذا بین وغیر معتبرین پر ہے۔ پھر مصنف انوار کی یہ کون سی دیانت داری اور خالص دینی و تحقیقی خدمت ہے کہ ان روایات کا ذکر کر کے موصوف فرماتے ہیں کہ ”ملاحظہ کر لیجئے کہ ایک امام ابو یوسف ہی سے کتنی روایات منقول ہیں۔ اس سے مخالفین و معاندین کی یہ بات رد ہوگی کہ اگر امام صاحب کی روایت کسی صحابی سے ثابت ہوتی تو آپ کے اصحاب ضرور اس کو روایت کرتے؟“

تنبیہ بلغ:

ابھی حال ہی میں ہمارے پاس امام بیہی بن معین کی تاریخ چھپ کر آگئی ہے، ہم اس سے پہلے تھلا چکے ہیں کہ امام ابن معین کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ انھوں نے کہا کہ عائشہ بنت عبد صحابیہ ہیں اور ان سے امام صاحب کا سماع ہے، مگر اپنی اس تاریخ میں امام ابن معین نے عائشہ کو صحابیہ نہیں کہا صرف یہ کہا ہے:

”سمع النعمان عائشة بنت عبد صحابیہ“

”یعنی امام صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے عائشہ سے سماع کیا ہے۔“

ظاہر ہے کہ اپنے اس بیان میں ابن معین نے عائشہ کو صحابیہ نہیں کہا کہ اس سے امام صاحب کا سماع ثابت ہونے سے امام صاحب کی تابعیت ثابت ہو جائے۔ نیز ابن معین نے صرف یہ کہا ہے کہ امام صاحب کا اپنا یہ کہنا ہے کہ انھوں نے عائشہ سے سنا ہے، مگر وفات امام صاحب کے بعد پیدا ہونے والے ابن معین نے یہ نہیں بتلایا کہ انھوں نے یہ بات کس کے ذریعہ سنی؟ نیز یہ کہ امام صاحب کا اپنا قول بشرطیکہ ان کی طرف اس کی نسبت صحیح ہو روایت و درایت کے نقطہ نظر سے کتنا وزن رکھتا ہے، جبکہ ابن معین نے امام صاحب کو ”لا یکتب حدیثہ“ یعنی ساقط الاعتبار کہہ رکھا ہے؟ نیز ابن معین بھی جہمی و معتزلی حکومت کے مظالم کے شکار ہو کر تقیہ کے طور پر اس کی بات ماننے پر آمادہ ہو گئے تھے، جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ انھوں نے حنفی حکومت کے خوف قتل و مظالم سے امام صاحب کے بارے میں کھل کر زیادہ وضاحت سے اظہار خیال نہیں کیا۔ (کما سیاتی)

399 کچھ بعید نہیں کہ ایک فرضی عورت عائشہ بنت عبد صحابیہ تھی جس سے امام صاحب کا سماع ہے، لہذا امام صاحب تابعی ہوئے، مگر معاملہ اتنا آسان نہیں کہ اس طرح کی کارستانیوں سے کام بن سکے، کیونکہ یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ابن معین کی کہی ہوئی اس بات کا واسطہ اور ذریعہ کیا ہے؟

تابعیت امام صاحب پر کردری کے دلائل پر نظر:

مصنف انوار کی طرح ان کے پیش رو کردری بزازی بھی تابعیت امام صاحب کے پر زور حامی ہیں اور مصنف انوار نے

اس سلسلے میں ان کا حوالہ بھی دیا ہے۔ ہم اس معاملہ میں کردری کی باتوں کا جائزہ لینا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ کردری کی بات عام احناف کی باتوں کا خلاصہ ہے۔

امام صاحب کو تابعی قرار دینے پر کردری کی دلیل:

بزازی کردری نے بطور تمہید تابعی کی تعریف میں اپنے اختیار کردہ اس موقف کو واضح کرنے کے بعد کہ ”تابعی ہونے کے لیے صحابہ کی ملاقات و روایت کافی ہے“ فرمایا:

”إذا تمهد هذا فنقول إمام المسلمین أبو حنیفة تابعی، داخل تحت قوله تعالیٰ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة: ۱۰۰]... إلی أن قال: وإنما قلنا: الإمام لقی الصحابة وروی عنهم... الخ“

400

یعنی اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ امام صاحب تابعی ہیں اور تابعی کی فضیلت میں وارد شدہ آیت قرآنی کے مصداقین میں سے ہیں۔ اس سے موصوف کو باقی تینوں اماموں (امام مالک و شافعی و احمد) پر ترجیح دیے جانے کی کئی صورتیں نکلتی ہیں اور صحابہ سے امام مالک کی ملاقات و روایت کا معارضہ پیش کیا جانا اس لیے ممنوع ہے کہ ابن الصلاح نے امام مالک کو اتباع تابعین کے طبقہ میں ذکر کیا ہے۔ ان کی ملاقات صرف تابعین سے ہے صحابہ سے نہیں اور اگر امام مالک کا تابعی ہونا ثابت ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بھی اس فضل میں امام صاحب کے برابر ہیں، مگر خود امام مالک نے امام صاحب کو اپنے سے رتبہ میں مقدم مانا ہے اور زمانہ میں بھی امام صاحب امام مالک سے مقدم ہیں، جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔

”صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات و روایت کی بات ہم نے اس بنیاد پر کہی ہے کہ ابو نعیم فضل بن دکین سے مروی ہے کہ امام صاحب ۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور یہی بات واقدی نے ابو یوسف سے بھی نقل کی ہے اور مزاعم بن ذواد سے مروی ہے کہ امام صاحب ۶۱ھ میں پیدا ہوئے، مگر قول اول یعنی ۸۰ھ والی بات اکثر کی ہے اور اُثبت بھی، اور اس بات پر محدثین متفق ہیں کہ زمانہ امام صاحب میں چار صحابی زندہ تھے، اگرچہ ان سے امام صاحب کی روایت میں نزاع ہے۔ ان چاروں صحابہ میں سے ایک انس بن مالک انصاری (متوفی ۹۱ھ یا ۹۳ھ) ہیں جو بصرہ میں فوت ہوئے۔ دریں صورت وفات انس کے وقت عمر امام صاحب گیارہ یا تیرہ سال تھی اور یہ بات عنقریب مذکور ہوگی کہ امام صاحب معتزلہ وغیرہ سے مناظرہ کے لیے بصرہ میں بیس سے زیادہ مرتبہ گئے، لہذا بصرہ میں وفات پانے والے اس صحابی سے امام صاحب کی ملاقات ہوئی ہوگی۔ ابن شیر دہ دہیلی اور برہان الدین غزنوی نے اسانید صحیحہ کے ساتھ نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے حضرت انس سے یہ حدیث نبوی سنی کہ خلوص دل سے کلمہ توحید پڑھنے والا جنت میں داخل ہوگا اور اگر تم بخوبی توکل کرو تو چڑیوں کی طرح روزی پاؤ گے۔

401

زمانہ اصحاب میں دوسرے صحابی عبداللہ بن ابی اوفی (متوفی ۸۶ھ یا ۸۷ھ) تھے، ان کی وفات کے وقت اکثر کے قول کے مطابق امام صاحب کی عمر چھ سات سال اور قول اقل کے مطابق چوبیس پچیس سال تھی اور دونوں کے مطابق موصوف سے امام صاحب کی روایت و روایت صحیح ہو سکتی ہے، کیونکہ چھ سات سال کے بچے کی روایت و روایت بھی معتبر مانی گئی ہے بلکہ اس سے کم عمر والے کی بھی، اور ابن شیرویہ دلمی نے امام صاحب سے نقل کیا کہ میں نے عبداللہ بن ابی اوفی سے یہ حدیث نبوی سنی کہ ”حبك الشیء یعنی ویصم“۔ زمانہ امام صاحب میں زندہ رہنے والے تیسرے صحابی سہل بن سعد ساعدی (متوفی ۸۸ھ یا ۹۱ھ) ہیں جو مدینہ منورہ میں فوت ہونے والے آخری صحابی ہیں، اور امام صاحب کا پہلا سفر حج اپنے والد کے ساتھ ۹۶ھ میں ہوا، حضرت سہل کبھی کوفہ نہیں آئے، اس لیے ان سے امام صاحب کی روایت و روایت اگرچہ نہیں ثابت ہو سکتی، باوجودیکہ بلحاظ عمر یہ ممکن ہے، مگر امام صاحب نے بہر حال موصوف کا زمانہ پایا ہے اور دوسرے صحابہ سے روایت کے ثبوت کی بنیاد پر تابعی ہیں۔ زمانہ امام صاحب میں زندہ رہنے والے چوتھے صحابی حضرت ابو الطفیل عامر بن داہلہ بن عبداللہ لیشی کنانی (متوفی ۱۰۲ھ) ہیں جو دنیا میں فوت ہونے والے آخری صحابی ہیں۔ امام صاحب کے ابتدائی زمانہ میں ان چار صحابہ کا زندہ رہنا اہل حدیث کے مابین متفق علیہ ہے۔^۱

کردری نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں امام صاحب کے تابعی ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اکثر و اُثبت قول کے مطابق ۸۰ھ میں پیدا ہونے والے امام صاحب کے زمانے میں اہل حدیث کے متفق علیہ بیان کے موافق چار صحابہ زندہ تھے، جن سے بلحاظ عمر امام صاحب کی ملاقات ممکن تھی۔ چنانچہ ان چاروں صحابہ میں سے حضرت انس سے امام صاحب کی ملاقات و روایت بدعویٰ کردری باسانید صحیحہ ثابت ہے اور ابن ابی اوفی سے بھی امام صاحب کا روایت کرنا منقول ہے اور سہل بن سعد سے اگرچہ بلحاظ عمر ملاقات و روایت ممکن ہے مگر یہ ثابت نہیں اور ابو الطفیل سے ملاقات کی نفی یا اثبات سے اس جگہ کردری خاموش ہیں۔

402 چونکہ کردری کی طرح بہت سارے احناف نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اس لیے اس پر نظر کی جاتی ہے، اس سلسلے

میں سب سے پہلے یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ امام صاحب کے اپنے کئی اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے خود اپنے تابعی ہونے کی نفی کی ہے اور کسی صحابی کو دیکھنے کا اقرار تو دور کی بات ان کے بیانات سے انکار مستفاد ہوتا ہے۔ نیز موصوف امام صاحب نے خود اپنی بیان کردہ باتوں کو غلط و باطل قرار دیا ہے اور امام صاحب کے کسی بھی معاصر سے منقول نہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا یا سنا ہے، لہذا ان سے مروی اس معنی کی جملہ باتیں امام صاحب کے بیان کے مطابق غیر معتبر ہیں۔

کردری نے بعض صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات و روایت دونوں کا دعویٰ کرتے ہوئے امام صاحب کو تابعی قرار دیا ہے اور باقی تینوں اماموں امام مالک و شافعی و احمد کو اس فضیلت سے خالی بتلاتے ہوئے اس دعویٰ کی تغلیط کی ہے کہ امام مالک بھی تابعی تھے، اور برسیل منزل کہا ہے کہ امام مالک کے تابعی ہونے سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی اس فضیلت

میں امام صاحب کے شریک ہیں، مگر امام مالک خود اپنے اوپر امام صاحب کے تقدم کے معترف ہیں۔ تابعیت امام مالک کی نفی پر کردری نے یہ دلیل دی کہ ابن الصلاح نے موصوف کو تابعین کے بجائے زمرۂ اتباع تابعین میں شمار کیا ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اگر تابعیت امام مالک کی نفی کے لیے یہ دلیل کافی ہے تو ابن الصلاح سے کہیں زیادہ مقدم اہل علم نے امام صاحب کو اتباع تابعین میں شمار کیا ہے اور ان کی تابعیت سے انکار بھی کیا ہے۔ (کما مر) اور ابن الصلاح نے امام صاحب کو بھی تابعین میں شمار نہیں کیا، جو دلیل امام مالک کی تابعیت کی نفی کے لیے کردری نے پیش کی ہے اس سے کہیں زیادہ قوی دلیل تابعیت امام صاحب کی نفی کے لیے موجود ہے پھر کردری کا دعویٰ کیا معنی رکھتا ہے؟

جس طرح بلخاظ عمر صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات و روایت کو کردری نے ممکن بتلایا ہے اسی طرح امام مالک کا بھی معاملہ ہے، بلکہ ان کا معاملہ امام صاحب کے مقابلہ میں کہیں زیادہ روشن و قوی ہے، کیونکہ امام مالک اگرچہ امام صاحب کے بعد ۹۰ھ یا ۹۱ھ میں یا اس کے بعد پیدا ہوئے، مگر ان کے زمانے میں بھی بعض صحابہ زندہ موجود تھے اور امام مالک دارالہجرہ مدینہ منورہ کے نہایت علمی گھرانے کے روشن چراغ تھے، جہاں صحابہ کی آمد و رفت کا سلسلہ رہا کرتا تھا، امام مالک کے اہل خاندان بکثرت حج کے لیے مکہ مکرمہ جاتے جہاں ایام حج میں صحابہ آتے جاتے، امام مالک کے اہل خاندان علم و فضل اور صحابہ کے لقاء و سماع کی فضیلت و اہمیت سے جو واقفیت و معرفت رکھتے تھے وہ امام صاحب کو کہاں حاصل ہو سکتی ہے؟ پھر امام مالک کے لیے اس طرح کے امکانات بیان کر کے موصوف کو تابعی قرار دینے کے بجائے ان کی تابعیت سے انکار مگر امام صاحب کے تابعی ہونے پر اصرار کیا معنی رکھتا ہے؟ امام مالک کی تابعیت سے انکار اگر اس بنیاد پر صحیح ہے کہ اس پر کوئی معتبر ثبوت نہیں تو 403 بعض جھوٹی باتوں کو تابعیت امام صاحب کی دلیل قرار دے لینا کون سی دیانت داری ہے جبکہ ازروئے حقیقت تابعیت امام صاحب پر بھی کوئی معتبر دلیل نہیں؟

اس کا اعتراف تو کردری نے خود کر رکھا ہے کہ ”بلخاظ عمر اگرچہ پہل ساعدی سے امام صاحب کا لقاء و سماع ممکن ہے مگر یہ ثابت نہیں بلکہ مستبعد بھی معلوم ہوتا ہے کہ پہل ساعدی سے امام صاحب کی ملاقات ہوئی ہو، کیونکہ پہل ساعدی مدینہ میں فوت ہوئے اور امام صاحب کی زندگی میں وہ کوفہ آئے نہیں اور پہل کی زندگی میں امام صاحب مدینہ گئے نہیں۔“ دریں صورت ہم کہتے ہیں کہ امکان لقاء و سماع کے باوجود پہل ساعدی سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا ثبوت نہ ہوا، بلکہ اس میں استبعاد ہونے کے سبب اگر یہ تسلیم و اعتراف کیا جا سکتا ہے کہ پہل سے امام صاحب کا لقاء و سماع نہیں ہے، تو اس سے زیادہ قوی باتوں کی بنیاد پر ان صحابہ سے بھی امام صاحب کے عدم لقاء و سماع کو کیوں نہیں تسلیم کیا جا سکتا جن کے بارے میں دعویٰ کر دیا گیا ہے کہ ان سے امام صاحب کا بلخاظ عمر لقاء و سماع ممکن تھا اور ان سے امام صاحب کا لقاء و سماع ہوا بھی ہے؟

آخر اس جگہ کردری حضرت ابو الطفیل سے امام صاحب کی معاشرت کا ذکر کر کے رہ گئے جبکہ بلخاظ عمر لقاء و سماع ممکن ہے، مگر موصوف سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا ذکر کردری نے نہیں کیا، آخر کیوں؟ اس لیے نہ کہ ان سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے سلسلے میں معتبر روایت نہیں، پھر جن صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے سلسلے میں معتبر روایت نہیں بلکہ صرف جھوٹی داستانیں ہیں تو انہیں امام صاحب کے تابعی ہونے کی دلیل قرار دے لینا کون سی دیانت داری ہوگی؟ جس طرح جھوٹی

روایات ان صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع سے متعلق ہیں اس طرح کی بعض جھوٹی روایات ابوالطفیل عامر بن واہلہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے متعلق بھی موجود ہیں۔^①

لہذا اس کے باوجود بھی کردری نے ابوالطفیل سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا دعویٰ کرنا ضروری نہیں سمجھا تو صحابہ مذکورین سے یہ دعویٰ کرنے میں موصوف نے کون سا علمی و تحقیقی کارنامہ انجام دیا اور دیانت داری سے کام لیا؟ اپنی مذکورہ بالا طویل گفتگو کے بعد کردری نے کہا:

”بعض کتب مناقب و فقہ میں مذکور ہے کہ امام صاحب عبداللہ بن حارث بن جزء زبیدی صحابی سے ملے جو ۸۵ھ، ۸۶ھ یا ۸۷ھ، ۸۸ھ میں مصر میں فوت ہوئے، دریں صورت وفات ابن جزء کے وقت عمر امام پانچ تا آٹھ سال ہوگی، مگر ابن جزء سے امام صاحب کی ملاقات کے بارے میں کلام موفق کے مطابق جو روایت منقول ہے وہ اس طرح ہے کہ ابن سہام نے ابو یوسف کا قول نقل کیا کہ جس وقت امام صاحب اپنے والد کے ساتھ حج کرنے گئے، اس وقت انھوں نے ابن جزء سے یہ حدیث نبوی سنی کہ ”من یتفقہ فی دین اللہ کفاه اللہ ما اہمہ.“ اور والد کے ساتھ حج امام ۹۶ھ میں ہوا تھا، لہذا ابن جزء سے امام صاحب کی ملاقات متحقق نہیں ہو سکتی اور کلام موفق درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس روایت کا ذکر بحابی و غیر نومی نے کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن جزء ۹۹ھ میں فوت ہوئے۔

”دریں صورت موصوف سے امام صاحب کی روایت ممکن ہو سکتی ہے۔ اس سے زیادہ قریب الصحہ بات وہ ہے جس کا ذکر قاضی القضاة ابو منصور بن محمد بن حسین بغدادی نے ہلال بن ابی العلاء کی سند سے کیا ہے کہ امام صاحب نے کہا کہ میرے باپ مجھے اپنے کندھے پر سوار کر کے ابن جزء کے پاس لے گئے تو انھوں نے کہا کہ تم کیا چاہتے ہو؟ والد نے کہا کہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے بیٹے سے حدیث بیان کریں۔ اس پر انھوں نے یہ حدیث نبوی بیان کی کہ: ”إغاثة الملهوف فرض علی کل مسلم، من تفقہ فی دین اللہ“ الخ مگر بچے کو عاؤۃ پانچ سال کی عمر کے لگ بھگ کندھے پر سوار کرنے کا رواج ہے، دریں صورت بلحاظ زمانہ اگرچہ ابن جزء سے امام صاحب کا سماع ممکن کہا جاسکتا ہے، مگر بلحاظ مکان اسے ممکن نہیں کہا جاسکتا، ہاں اگر ان کی وفات ۹۰ھ کے آخر میں ہوئی ہو تو مکان کے اعتبار سے بھی یہ ممکن ہے، مگر ۹۶ھ میں جب کہ عمر امام سولہ سال یا پینتیس سال ہو والد امام کا امام صاحب کو کندھے پر سوار کرنا عاؤۃ مشکل معلوم ہوتا ہے، الا یہ کہ ابن جزء سے ملاقات مذکور خارج حرم مانی جائے، خواہ وفات ابن جزء ۸۰ھ ہی میں ہوئی ہو۔“

اولاً: کردری کے مذکورہ بالا بیان کا حاصل یہ ہے کہ عبداللہ بن حارث بن جزء صحابی سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے

سلسلے میں وارد شدہ روایات پر مختلف قسم کے اشکالات وارد ہوتے ہیں، مگر موصوف نے ان روایات پر وارد ہونے والے اس

اشکال کا کوئی ذکر نہیں کیا کہ مسانید ابی حنیفہ و کتب مناقب ابی حنیفہ کی متعدد روایات کے مجموعہ سے مستخرج ہوتا ہے کہ والد امام 405

صاحب کا انتقال ۹۶ھ سے بہت پہلے بلکہ ۸۰ھ، ۷۰ھ و ۶۱ھ سے بھی پہلے ہو گیا تھا، اور ابن جزء سے امام صاحب کے لقاء و سماع کے سلسلے میں وارد شدہ روایات میں صراحت ہے کہ امام صاحب ۹۶ھ میں اپنے والد کے ساتھ بحر سولہ سال حج کو گئے تھے، دریں صورت جب کہ والد امام صاحب کا انتقال ۹۶ھ سے بہت پہلے ہو گیا تھا تو یہ کیونکر ممکن ہو سکا کہ ۹۶ھ میں امام صاحب اپنے والد کے ساتھ حج کو جائیں اور امام صاحب کو اپنے کندھے پر سوار کر کے صحابی مذکور سے ملائیں؟ خصوصاً روایت مذکور میں صراحت ہے کہ ۹۶ھ میں والد کے ہمراہ حج کے وقت امام صاحب کی عمر سولہ سال تھی، حالانکہ مصنف انوار کے اختیار کردہ موقف کے مطابق اس وقت امام صاحب کی عمر پچیس سال تھی۔ (کما مر)

یعنی بہت سارے احناف کا کہنا ہے کہ ولادت امام صاحب ۶۱ھ میں ہوئی اور یہ معلوم ہے کہ مصنف انوار کے شیخ طریقت کوثری صاحب اسی قول کی حمایت و تائید کی طرف مائل نظر آتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ متعدد قدماء کا میلان و رجحان اسی طرف ہے۔ (کما تقدم)

کوفہ میں مقیم صحابہ کی تعداد:

چھبیس صحابہ سے امام صاحب کے لقاء اور متعدد صحابہ سے سماع کے دعویٰ کے بعد مصنف انوار نے بعنوان ”سکونت“ کہا: ”امام صاحب کا وطن کوفہ حدیث کا سب سے بڑا مرکز تھا، کیونکہ کوفہ میں ہزاروں صحابہ مقیم رہے، طبقات ابن سعد میں ایک ہزار سے زیادہ فقہاء کوفہ کا ذکر ہے، جس میں ڈیڑھ سو صحابہ ہیں، کوفہ میں تین سو صحابہ تو بیعت الرضوان میں شریک ہونے والے تھے اور ستر بدری تھے۔“^①

”امام احمد نے سفیان کا قول نقل کیا ہے کہ احکام حج کے لیے مکہ، قراءت کے لیے مدینہ اور حلال و حرام کے مسائل کے لیے کوفہ مرکز ہیں۔“^②

”رسول اکرم ﷺ کے بعد علوم نبوت کے تین مرکز مکہ، مدینہ، کوفہ تھے، مکہ کے صدر مدرس حضرت ابن عباس، مدینہ کے ابن عمر و زید بن ثابت اور کوفہ کے ابن مسعود تھے۔“^③

406 ”عبدالجبار بن عباس نے کہا کہ میرے والد نے عطاء بن ابی رباح محدث مکہ سے ایک مسئلہ پوچھا تو فرمایا کہ تمہارا مکان کہاں ہے؟ کہا کوفہ، عطاء نے فرمایا کہ تعجب ہے، تم مجھ سے مسئلہ پوچھتے ہو، مکہ والوں نے تو علم کوفہ والوں سے حاصل کیا ہے۔ (ابن سعد) کوفہ میں چار ہزار سے زیادہ ابن مسعود کے اور آٹھ سو سے زیادہ ابو ہریرہ کے شاگرد تھے۔ غرض امام صاحب نے اتنے بڑے علمی مرکز میں تربیت و تعلیم حاصل کی اور علماء حرمین شریفین سے بھی برابر استفادہ کرتے رہے، اس لیے امام صاحب کے اساتذہ کی تعداد چار ہزار آئی ہے۔“^④ حافظ ابن حجر وغیرہ محدثین سے بھی ایسا ہی منقول ہے، امام صاحب کے اساتذہ میں صحابہ کے بعد اعلیٰ درجہ کے اہل علم و فضل تابعین تھے۔ الخ“^⑤

① طبقات ابن سعد.

② معجم البلدان.

③ شرح سفر السعادة و مسند خوارزمی.

④ مقدمہ انوار (۱/۵۱).

⑤ اعلام الموقعین.

مصنف انوار کی مندرجہ بالا طویل عبارت کی حقیقت ناظرین پر واضح ہو چکی ہے، مصنف انوار کا یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کا وطن کوفہ حدیث کا سب سے بڑا مرکز تھا، کیونکہ کوفہ میں ہزاروں صحابہ مقیم رہے؟ جبکہ متعدد روایات میں منقول ہے کہ کوفہ جانے والے صحابہ خصوصاً تعلیم دینے کے لیے جانے والے صحابہ پر دربار خلافت سے حدیث نہ بیان کرنے کی پابندی لگا دی گئی تھی، یہ روایات ان روایات کے بالمقابل زیادہ معتبر ہیں جن کی بنیاد پر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں نے متعدد صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا دعویٰ کر رکھا ہے۔

یہ بہت واضح بات ہے کہ کوفہ کے بالمقابل مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ میں مقیم صحابہ کی تعداد کہیں زیادہ تھی، اس کے باوجود ان دونوں مقامات مقدسہ میں مجروح و غیر مرضی المذہب رواۃ و فقہاء کی تعداد بہت تھی اور کوفہ تو کذابین و غیر مرضی المذہب لوگوں کا مرکز تھا۔ ان تینوں مقامات کے کچھ لوگوں کی بابت اگر دعویٰ کیا جائے کہ صحابہ کرام سے ان کا سماع و لقاء ہوا ہے تو مصنف انوار بھی ناک بھوں چڑھائیں گے، مثلاً اگر امام شافعی و سفیان ثوری و مالک کی بابت کہا جائے کہ انھیں صحابہ کا لقاء و سماع حاصل ہے تو مصنف انوار نہیں مانیں گے اور سبب یہ بتلائیں گے کہ اس دعویٰ پر قابل قبول ثبوت نہیں اور یہ دعویٰ حقائق ثابتہ کے خلاف ہے، مگر یہ عجیب بات ہے کہ صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع پر قابل قبول ثبوت نہ ہونے کے باوجود نیز 407

امام صاحب کی تابعیت کا دعویٰ خلاف حقائق ہونے کے باوجود مصنف انوار امام صاحب کی تابعیت کے مدعی ہیں۔ یہ بہت واضح بات ہے کہ مدینہ منورہ و مکہ مکرمہ میں کوفہ کے بالمقابل زیادہ صحابہ رہے اور امام صاحب کے استاذ امام جعفر صادق مدینہ منورہ میں ۸۰ھ میں، نیز امام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج مکہ مکرمہ میں ۸۰ھ میں بلکہ اس سے پہلے پیدا ہوئے، لیکن اس کے باوجود امام صاحب کے ان دونوں اساتذہ کا کسی صحابی سے لقاء و سماع ثابت نہیں، اس لیے انھیں تقریباً تہذیب میں طبقہ سادسہ میں ذکر کیا گیا ہے، یعنی انھوں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ پھر اسی ۸۰ھ میں خراساں میں پیدا ہونے والے امام صاحب کے بارے میں یہ دعویٰ بلا دلیل کیا معنی رکھتا ہے کہ موصوف نے متعدد صحابہ کو دیکھا، بلکہ ان سے موصوف نے سماع کیا؟

جن سفیان ثوری کا قول مصنف انوار نے فضیلت کوفہ میں نقل کیا ہے انھوں نے امام صاحب کے خلاف جو تبصرے کیے ہیں وہ اہل علم پر مخفی نہیں۔ بعض کا ذکر ہم نے بھی اس کتاب میں کر دیا ہے، وفات نبوی کے بعد علوم نبوت کے تین مرکزوں مکہ و مدینہ و کوفہ میں سے کوفہ کے صدر مدرس اگر ابن مسعود تھے تو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن مسعود ایمان میں کمی پیشی کے معتقد تھے اور حنفی مذہب کے متعدد اماموں نے اپنی گھڑی ہوئی حدیثوں میں اس طرح کا عقیدہ رکھنے والوں کو کافر تک کہا ہے۔^۱

امام عطاء بن ابی رباح نے اگر علمائے کوفہ سے مسئلہ پوچھنے کی ترغیب دی تو کوفہ کے علماء میں سے جابر جعفی اور ان جیسے کذابین و بد مذہب لوگوں سے نہیں بلکہ امام ابراہیم و شعبی جیسے اماموں سے جنہوں نے اہل الرأی والا رجاء کو سخت مطعون کیا اور ان سے دور رہنے کا حکم دیا ہے۔ (کما مر)

کوفہ میں اگر چار ہزار سے زیادہ ابن مسعود کے اور آٹھ سو سے زیادہ ابو ہریرہ کے شاگرد تھے تو کوفہ میں وہ اصحاب الرأی بھی بہت زیادہ تھے جن کی بابت ارشاد فاروقی دغنی بیان ہو چکا ہے کہ اصحاب الرأی سنتوں کے دشمن اور سنتوں کے حفظ و

روایت سے عاجز و قاصر ہونے کے سبب رائے پرست ہوتے ہیں، ان سے سب لوگوں کو پرہیز کرنا چاہیے^①۔
 امام سفیان ثوری، امام نخعی اور امام شعبی وغیرہ نے کوفہ جیسے علمی مرکز میں تربیت و تعلیم حاصل کر کے کوفہ ہی میں رہ کر پڑھنے پڑھانے والے اہل الراہی والا رجاہ پر جو تیسرے کیے ہیں ان میں سے کچھ تیسروں کا ذکر ہم کر چکے ہیں، چار ہزار سے بھی زیادہ امام صاحب کے اساتذہ کے پروفیسنڈے کی حقیقت امام ابن المبارک کے اس بیان سے واضح ہے کہ جن حماد کا امام صاحب کو شاگرد خاص کہا جاتا ہے اور دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ان کی درسگاہ میں امام صاحب نے اٹھارہ سال بلکہ اس سے زیادہ 408 مدت تک تحصیل علم کی ان حماد کی کتابوں کو امام صاحب حماد سے پڑھ سکے تھے نہ سن سکے تھے، بلکہ محمد بن جابر یرامی کے یہاں سے کتب حماد لے کر علوم حماد سے مستفید ہوئے تھے۔ (کما مر)

امام صاحب کے شاگرد صحابہ ہونے کی حقیقت واضح ہو چکی ہے، اسی طرح اپنی مذکورہ بالا عبارت طویلہ کے بعد مصنف انوار نے ”امام صاحب کے بارے میں حدیثی بشارت“ کے عنوان سے جو طویل گفتگو کی ہے ان کی حقیقت بھی واضح ہو چکی ہے۔ اس کے بعد مصنف انوار نے ”امام صاحب تابعی تھے“ کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا ہے، اس کی حقیقت بھی بڑی حد تک واضح ہو چکی ہے اور بقیہ عنقریب واضح ہوگی۔

امام صاحب کی روایت صحابہ سے متعلق مصنف انوار کی متعارض باتیں:

مصنف انوار نے کہا:

”امام صاحب کی روایت صحابہ یعنی صحابہ کو دیکھنے پر اتفاق اور روایت میں اختلاف ہے۔“^②

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مصنف انوار نے اپنے مندرجہ بالا بیان میں امام صاحب کی روایت صحابہ کے معاملہ کو اہل علم کا شفق علیہ معاملہ بتلایا ہے اور یہ معلوم ہے کہ لفظ صحابہ صیغہ جمع ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کی جتنی تعداد پر اس لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے، یعنی کم از کم تین صحابی اتنے صحابہ کو امام صاحب کا دیکھنا بدعویٰ مصنف انوار اہل علم کے مابین شفق علیہ ہے۔

اب ناظرین کرام مصنف انوار کی مندرجہ ذیل عبارت بھی ملاحظہ فرمائیں:

”ایک عادت نواب صاحب (نواب سید صدیق حسن حسینی) کی یہ بھی ہے کہ اپنی رائے کے موافق جو بات ہو، خواہ وہ اختلافی ہو، لیکن وہ اسے مجمع علیہ بتلاتے ہیں اور خود بھی جانتے ہیں کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، مثلاً اپنی مشہور کتاب ابجد العلوم میں امام اعظم ابو حنیفہ کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ اہل حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اگرچہ حنیفہ کا خیال ہے کہ بعض صحابہ آپ کے زمانے میں موجود تھے حالانکہ یہ امر اتفاقی ہرگز نہیں، کیونکہ بہت سے کبار محدثین نے امام صاحب کا صحابہ کو دیکھنا نقل کیا ہے... الیٰ ان قال اکثر محدثین و فقہاء امام صاحب کی روایت صحابہ کے قائل ہیں، صرف روایت میں اختلاف ہے۔“^③

409

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ اپنے مذکورہ بالا بیان میں مصنف انوار نے صاف طور پر اس بات کی صراحت کر رکھی ہے کہ امام صاحب کی روایت صحابہ اختلافی چیز ہے، بلطف و دیگر مصنف انوار نے امام صاحب کی روایت صحابہ کے معاملہ میں بھی

① اللمحات (۱/۱۹۷، ۱۹۶) ② مقدمہ انوار (۱/۱۲۸) ③ مقدمہ انوار (۲/۲۲۴، ۲۲۵)

حسب عادت تضاد بیانی سے کام لیا ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ ایک طرف مصنف انوار نے کہا کہ ”اکثر محدثین و فقہاء امام صاحب کی روایت صحابہ کے قائل ہیں“ جس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ نگاہ مصنف انوار میں کچھ محدثین و فقہاء امام صاحب کی روایت صحابہ کے قائل نہیں مگر اسی سانس میں دوسری طرف مصنف انوار یہ بھی فرماتے ہیں کہ ”صرف روایت میں اختلاف ہے“ جس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ نگاہ مصنف انوار میں صحابہ سے امام صاحب کی صرف روایت میں اختلاف ہے روایت میں اختلاف نہیں ہے، اس طرح مصنف انوار نے ایک ہی جملہ میں دو متضاد باتیں کہہ رکھی ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مصنف انوار نے امام صاحب کی روایت و روایت صحابہ کے سلسلے میں تین دعاوی کیے ہیں:

۱۔ امام صاحب کی روایت صحابہ پر اتفاق ہے۔

۲۔ امام صاحب کی روایت صحابہ میں اختلاف ہے، اکثر قائلین روایت ہیں اور کچھ لوگ منکرین روایت ہیں۔

۳۔ صحابہ سے امام صاحب کی روایت و سماعت مختلف فیہ ہے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مصنف انوار کے پہلے اور دوسرے دعاوی باہم متعارض ہیں، ان میں سے معلوم نہیں اپنے کس دعویٰ کو مصنف انوار صحیح اور کس کو غیر صحیح کہتے ہیں؟ مگر یہ متفق ہے کہ اپنے ان دونوں متعارض دعاوی میں سے کسی نہ کسی دعویٰ کو مصنف انوار صحیح ضرور سمجھتے ہیں، البتہ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ اپنے تیسرے دعویٰ ”یعنی صحابہ سے امام صاحب کو روایت و سماعت کا شرف حاصل ہے“ کو مصنف انوار صحیح سمجھتے ہیں یا غیر صحیح؟ لیکن صحابہ سے امام صاحب کی روایت و سماعت سے متعلق روایات کو جس انداز میں مصنف انوار نے نقل کر رکھا ہے، اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ مصنف انوار صحابہ سے امام صاحب کی روایت و سماعت کا دعویٰ صحیح سمجھتے ہیں۔ تعجب ہے کہ صحابہ سے امام صاحب کی روایت کے معاملہ کو مصنف انوار نے مختلف فیہ 410 کیسے کہہ دیا جب کہ اس طرح کی بات کہنا مصنف انوار کی عادت کے خلاف ہے، خصوصاً اس صورت میں کہ جس مسند خوارزمی کو مصنف انوار تصنیف ابی حنیفہ کہتے ہیں، اس میں خوارزمی نے یہ صراحت کر رکھی ہے کہ:

”وَأما النوع الثالث من مناقبه، وفضائله التي لم يشار كه فيها أحد بعده أنه روى عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن العلماء اتفقوا على ذلك، وإن اختلفوا في عددهم، فمنهم من قال: إنهم ستة وامرأة، ومنهم من قال: خمسة وامرأة، ومنهم من قال: سبعة وامرأة.“¹

یعنی امام صاحب کے بعد آنے والے لوگوں میں سے کوئی شخص امام صاحب کے جن فضائل و مناقب میں شریک نہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام صاحب نے بالاتفاق صحابہ سے روایت کی ہے، اگرچہ ان صحابہ کی تعداد میں اختلاف ہے جن سے امام صاحب نے روایت کی، چنانچہ کسی نے کہا کہ وہ صحابہ آٹھ ہیں، کسی نے کہا کہ سات اور کسی نے کہا کہ چھ۔

تعجب ہے کہ مصنف انوار نے اپنی تصنیف ابی حنیفہ قرار دی ہوئی مسند خوارزمی کی مذکورہ بالا تصریح کے باوجود صحابہ سے

روایت امام صاحب کے معاملہ کو مختلف فیہ کیوں بتلا دیا، جب کہ مسند خوارزی کے بیان مذکور کی تائید میں مصنف انوار کے متعدد ہم مزاج اسلاف بھی رطب اللسان ہیں؟ بلاشک مصنف انوار کا یہ اقدام:

اولاً: اپنی عادت معروفہ کے خلاف ہے۔

ثانیاً: مصنف انوار کا یہ اقدام موصوف کے اصول مختصرہ کے مطابق امام صاحب کے ساتھ حسد و عناد کے مترادف ہے، کیونکہ مصنف انوار کا اصول یہ ہے کہ فضائل امام صاحب میں ایجاد شدہ باتوں کو نصوص کتاب و سنت کی طرح معتبر نہ ماننے والے لوگ امام صاحب سے حسد و عناد رکھتے ہیں۔^①

ثالثاً: اس میں شک نہیں کہ بہت سارے کذاب رواۃ اور خوف خدا نیز علم سے خالی و عاری نام نہاد علماء جعلی سندوں کے ساتھ یہ بیان کرنے پر متفق ہو گئے ہیں کہ متعدد صحابہ سے امام صاحب کو شرف روایت و سماع حاصل ہے اور انھیں کذاب رواۃ نیز نام نہاد علماء کے اس متفق علیہ کارنامے کا نام خوارزی اور ان جیسے لوگوں نے اتفاق علماء رکھ لیا ہے، گویا خوارزی اور ان جیسے لوگوں کی اصطلاح خاص میں کذاب رواۃ اور نام نہاد علماء کے اتفاق کو اتفاق علماء کہا جاتا ہے، خوارزی اور ان جیسے لوگوں کی اس اصطلاح کو پیش نظر رکھنے سے بہت سارے اشکال رفع ہو جائیں گے۔

411

تصنیف ابی حنیفہ قرار دی ہوئی کتاب مسند خوارزی کے مضمون مذکور کے خلاف مصنف انوار نے یہ دعویٰ کر کے کہ صحابہ سے امام صاحب کی روایت کا معاملہ مختلف فیہ ہے، اپنی عادت و اصول کی مخالفت کر ڈالی ہے جس کے سبب موصوف اپنے اصول سے امام صاحب کے معاند و مخالف ثابت ہو گئے۔ نعوذ باللہ!

مصنف انوار نے جو یہ دعویٰ کر رکھا ہے ”کہ کل یا اکثر علماء کا اتفاق ہے کہ امام صاحب نے متعدد صحابہ کو دیکھا“ تو اس کی تکذیب اولاً: موصوف کے متعارض دعاوی سے ہوگی۔

ثانیاً: اس کی تکذیب ان علامہ انور شاہ کے بیان سے ہوگی جن کا مجموعہ افادات کہہ کر مصنف انوار، انوار الباری کو شائع کر رہے ہیں۔

ثالثاً: مصنف انوار نے تیس اہل علم کے لگ بھگ جن لوگوں کی فہرست پیش کرتے ہوئے کہا کہ انھوں نے تسلیم کیا ہے کہ امام صاحب نے ایک صحابی حضرت انس کو دیکھا ہے۔^② ان کی طرف مصنف انوار کی منسوب کردہ اس بات کو اگر صحیح فرض کر لیا جائے تو اس سے بھی مصنف انوار کے اس دعویٰ کی تکذیب ہوتی ہے کہ کل اہل علم کا اتفاق ہے کہ امام صاحب نے متعدد صحابہ کو دیکھا، کیونکہ بدعویٰ مصنف انوار ان حضرات نے امام صاحب کے لیے صرف ایک صحابی کی روایت تسلیم کی ہے، جو مصنف انوار کے اس دعویٰ کے معارض ہے کہ کل اہل علم کا اتفاق ہے کہ امام صاحب نے کئی صحابہ کو دیکھا، کیونکہ اہل علم کی اتنی بڑی تعداد جس معاملہ میں اختلاف رکھتی ہو وہ معاملہ متفق علیہ نہیں کہا جاسکتا۔

الحاصل مصنف انوار کے متعدد متعارض دعاوی ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں۔

رابعاً: مصنف انوار کے دعویٰ کی تکذیب کے لیے صرف یہ بات بہت کافی ہے کہ اس پردہ اور ان کے ہم مزاج لوگ کوئی

② مقدمہ انوار (۱/۵۱، ۵۲)

① اللمحات إلی ما فی أنوار الباری من الظلمات (۱/۴۳، ۴۴)

قابل قبول دلیل نہیں پیش کر سکے، باوجودیکہ ان کے مخالفین کی طرف سے اس دعویٰ پر دلیل کا مطالبہ ہمیشہ سے رہا۔ مخالف کی جانب سے مطالبہ دلیل کے باوجود آج تک دعویٰ مذکورہ کرنے والوں کا اس مطالبہ کو پورا کرنے سے قاصر و عاجز رہنا اور سوائے اپنے دعویٰ کو دہرانے کے اور کوئی معقول بات نہ کرنا بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ یہ لوگ اپنے دعویٰ مذکور میں سچے نہیں ہیں۔

اگر مصنف انوار اپنے اس دعویٰ کا معنی فی الواقع سمجھتے ہیں کہ ”امام صاحب کی روایت صحابہ پر سب کا یا اکثر کا اتفاق ہے“ تو اس اصول کے مطابق متعدد صحابہ نہیں صرف ایک ہی صحابی کو امام صاحب کے دیکھنے پر سب کے یا اکثر کے اتفاق کا ثبوت پیش کریں، جس اصول سے اہل علم متعارف ہوں، اگر اکثر کا معنی سمجھنے سے مصنف انوار قاصر ہوں تو اپنے ہم مذہب 412 مولانا عبدالحی فرنگی محلی کا مندرجہ ذیل بیان ملاحظہ فرمائیں۔

مولانا فرنگی محلی فرماتے ہیں:

”وإما تضبط أسماء المحدثين في موضع واحد، وتثبت اتفاق أكثرهم أي ما زاد على نصفهم بذكر عباراتهم الدالة عليه... الخ“¹

یعنی اکثر محدثین کا کسی معاملہ پر اتفاق ثابت کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ تمام محدثین کے نام ایک جگہ لکھ کر ان میں سے آدھے سے زیادہ حضرات کی صریح عبارتیں اس مقصد پر دلالت کرنے والی نقل کی جائیں جس پر اکثر محدثین کے اتفاق کا دعویٰ ہے، اور پہلی صورت یہ ہے کہ ایسے لوگوں کی عبارت صریحہ کو نقل کیا جائے جو قابل اعتماد ہوں، ورنہ صرف بہت سے اہل علم کا نام لے کر یہ کہہ دینے سے مقصود حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ اس بات کے منکر ہیں۔

اکثر اہل علم کے کسی امر پر متفق ہونے کی ثبوت کی مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت سے مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ ثابت کریں کہ امام صاحب نے متعدد صحابہ کو دیکھا ہے۔

اگر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں میں اہل علم کی باتوں کو سمجھنے کی صلاحیت ہے تو وہ فرمائیں کہ گزشتہ صفحات میں متعدد محدثین کی تصریحات اور متعدد احناف کے مذکور اس اعتراف کا کیا مطلب ہے کہ اہل نقل و اہل حدیث فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا لقاء و سماع صحابہ سے ثابت نہیں ہے؟

نیز بعض علماء اہل حدیث کی مندرجہ ذیل عبارت بھی ملاحظہ ہو:

”ولا ريب أن لفظة أهل النقل وأصحاب الحديث عام، لأن الجمع المضاف وما في معناه، يفيد العموم، فيكون المعنى أن جميع أهل النقل وأصحاب الحديث أنكروا لقاء الإمام مع الصحابة إلا ما ورد الدليل على تخصيصه، كالدّهبي وغيره، فيكون القول بعدم رؤية الإمام للصحابة مذهب جمهور أهل الحديث، وهو المطلوب، على أن رواية ابن سعد رؤية الإمام أنسأ لا تدل على أن ابن سعد قائل بالرؤية، لجواز أن تكون تلك الرواية غير ثابت عنده،

وابن سعد وإن كان ثقة، لكن نقل الرواية الغير الثابتة ليس بمستبعد من الثقات لصالح هناك،
ألا ترى أن أصحاب السنن ينقلون الروايات الضعيفة، بل وضعوا فيه الكتب الضخمة،
ولكنك لست ممن لهم اطلاع على تلك المؤلفات، والمرء عدو لما جهله، وإن كان من
أجلى البديهييات فما ظنك بابن سعد؟¹

”کوئی شک نہیں کہ ان حضرات نے مطلقاً اہل النقل و اصحاب الحدیث کا یہ موقف بتلایا ہے کہ امام صاحب نے
کسی صحابی کو نہیں دیکھا اور یہ دونوں لفظ عام ہیں، جمع مضاف اور ان کے ہم معنی الفاظ عموم کا معنی دیتے ہیں، لہذا
ان حضرات کے فرمودات کا مطلب یہ ہوا کہ تمام اہل النقل و اصحاب الحدیث امام صاحب کے لیے روایت صحابہ
کے منکر ہیں، مگر جمع اہل النقل و اہل الحدیث سے صرف وہ بعض حضرات مستثنیٰ ہیں جن کے مستثنیٰ ہونے پر دلیل
دارد ہے مثلاً حافظ ذہبی، لہذا امام صاحب کے عدم روایت صحابہ کا موقف جمہور اہل الحدیث کا موقف ہوا اور ہمارا
مطلوب بھی یہی ثابت کرنا ہے۔ ابن سعد کی جس روایت میں امام صاحب کے لیے روایت انس کا ذکر ہے، وہ
اس پر دلالت نہیں کرتی کہ ابن سعد امام صاحب کے لیے روایت انس کے قائل تھے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ
روایت ابن سعد کی نظر میں ثابت نہ ہو، اور ابن سعد بذات خود اگرچہ ثقہ تھے مگر یہ مستبعد نہیں کہ ثقہ لوگ کچھ
مصالح کے پیش نظر غیر ثابت روایات نقل کر دیں۔ تم کو یہ نظر نہیں آتا کہ اصحاب السنن تک روایات ضعیفہ نقل کیے
ہوئے ہیں، بلکہ اہل علم نے روایات ضعیفہ پر مشتمل مستقل کتابیں بھی لکھی ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ تم اس قسم کی
کتابوں سے واقف نہیں ہو، اسی لیے کچھ سمجھنے بوجھنے سے قاصر ہو، کیونکہ آدمی جن باتوں سے واقف نہیں ہوتا ان
کا دشمن ہوتا ہے، اگرچہ وہ باتیں روشن ترین بدیہی امور میں سے ہوں، جب اصحاب السنن تک روایات غیر معتبرہ
نقل کر دیتے ہیں تو ابن سعد سے یہ بات کیونکر مستبعد ہے؟“

414

تبصرۃ الناقد کی مذکورہ بالا بات اتنے واضح اور بدیہی حقائق اور روشن تحقیقات پر مشتمل ہے جس کے سمجھنے سے کوئی باہوش
صاحب علم و فہم قاصر و عاجز نہیں رہ سکتا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متعدد جلیل القدر محدثین کی تصریحات اور بعض مقلدین کے
اعتراف سے ثابت ہے کہ تمام اہل النقل و اہل الحدیث اس بات پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، البتہ
جمع اہل النقل و اہل الحدیث کی جماعت سے بعض کے مستثنیٰ ہونے پر دلیل وارد ہے مثلاً حافظ ذہبی، لہذا کم از کم اس تفصیل
سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہور اہل حدیث کا یہی موقف ہے، اور جس روایت میں مذکور ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو
دیکھا اس کے ناقل ابن سعد صاحب الطبقات ثقہ امام ہیں، مگر ابن سعد کے اس روایت کو ذکر کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ
وہ اسے معتبر مانتے ہیں۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ نواب صدیق حسن رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمان اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ ”باتفاق اہل حدیث امام صاحب
نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا“ اور التاج المکمل میں نواب صاحب نے سیف والی روایت کے پیش نظر محض برسبیل تذکرہ یہ کہہ دیا

ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا، اس لیے مصنف انوار کے لیے یہ کہنا مفید نہیں کہ ”نواب صدیق حسن خاں پیشوائے غیر مقلدین نے باوجود تعصب و مخالفت کے التاج الملکل میں روایت انس کا اقرار کیا اور خطیب کی تاریخ سے اس کو نقل کیا۔“^۱

”ایک عادت نواب صاحب کی یہ بھی ہے کہ اپنی رائے کے موافق جو بات ہو، خواہ وہ اختلافی ہو، لیکن اس کو وہ مجمع علیہ بتلاتے ہیں اور جانتے بھی ہیں کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔“^۲

مذکورہ بالا تفصیل سے ناظرین کرام کو معلوم ہو چکا ہے کہ عام اہل علم کی طرح نواب صاحب کا بھی کہنا یہ تھا کہ ”اہل حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا“ اور کوئی شک نہیں کہ ہماری پیش کردہ تفصیل کے مطابق اس معاملہ میں اہل حدیث و اہل نقل کا کوئی اختلاف نہیں۔ خصوصاً امام ابن خلکان کی کتاب وفیات الاعیان کے ۶۵۳ھ میں 415 لکھے جانے کے وقت تک اور اس کے بعد اہل النقل و اہل الحدیث میں سے بعض نے اگر اس کے خلاف بطور شذوذ کوئی بات بالفرض کہی ہو یا اس سے پہلے بھی جس کا ہم کو علم نہیں تو اس اجماعی بات کے خلاف بعض لوگوں کے شاذ اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ شاذ کا عدم ہوتا ہے، اس لیے اس معاملہ کو اہل الحدیث کے درمیان مختلف فیہ نہیں کہا جاسکتا۔ دریں صورت مصنف انوار کی یہ بات کیا معنی رکھتی ہے کہ نواب صاحب جانتے تھے کہ یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں بلکہ مختلف فیہ ہے؟ کیا مصنف انوار نے نواب صاحب کو بھی اپنی اور اپنی تقلیدی برادری کی طرح کا آدی سمجھ لیا ہے کہ وہ یہ جاننے کے باوجود کہ مسئلہ مذکور مختلف فیہ ہے، یہ پروپیگنڈہ کریں کہ یہ مسئلہ اہل حدیث کا متفق علیہ مسئلہ ہے؟

نواب صاحب کی طرف سے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ اہل حدیث کے اختیار کردہ اس موقف کے خلاف تقلید پرستوں کے موقف کا ہمارے نزدیک کوئی اعتبار اس لیے نہیں ہے کہ ان کے اختیار کردہ موقف پر معقول دلیل نہیں۔ نیز ان کا موقف ان اہل علم کی تصریحات کے بالکل خلاف ہے جن پر اس قسم کی علمی باتوں کے ثبوت و عدم ثبوت کا دار و مدار ہے۔ اگر از روئے تحقیق ثابت شدہ ایک بات کے خلاف محض جھوٹی عقیدت و تقلید پرستی کی بنیاد پر کچھ تقلید پرستوں نے یہ پروپیگنڈہ کرنا شروع کر دیا کہ نہ صرف یہ کہ امام صاحب کا کسی ایک صحابی کو دیکھنا ثابت ہے، بلکہ صحابہ کی اچھی خاصی جماعت سے موصوف کا سماع و روایت کرنا بھی ثابت ہے تو اس طرح کے پروپیگنڈے کا اعتبار بھلا اہل حدیث کیونکر کر سکتے ہیں، جبکہ جھوٹ کے حرام و مذموم ہونے پر اصولی طور پر یہ مقلدین اور تمام غیر مسلم لوگ بھی متفق ہیں؟

ہماری پیش کردہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مصنف انوار کا دعویٰ بالکل غلط ہے کہ تمام یا اکثر محدثین و فقہاء قائل ہیں کہ امام صاحب نے صحابہ کو دیکھا ہے۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس دعویٰ پر آج تک دلیل نہیں دی جاسکتی نہ قیامت تک دی جاسکتی ہے، اگر کسی میں دم ختم ہے تو دلیل پیش کرے اور مولانا فرنگی محلی نے اکثر کا جو معنی و مطلب بتلایا ہے اس کے مطابق یہ دعویٰ ثابت کرنا ہوگا کذابین کی بات مقبول نہیں ہو سکتی۔

416 علامہ نواب صدیق صاحب کی ایک عبارت کی توجیہ اور وضاحت:

نواب صاحب نے یقیناً یہ کہا ہے کہ ”اہل حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ آپ نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اگرچہ حنفیہ کا

خیال ہے کہ بعض صحابہ آپ کے زمانے میں موجود تھے۔“ اور ان کی یہ بات سو فیصدی صحیح بھی ہے، مگر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں نے نواب صاحب کی بات کی دوسری شق کا من مانا یہ مطلب بتلایا کہ نواب صاحب کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف حنفیہ ہی کا یہ خیال ہے کہ بعض صحابہ امام صاحب کے زمانہ میں تھے، جس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا خیال یہ نہیں تھا کہ امام صاحب کے زمانہ میں بعض صحابہ تھے، نواب صاحب کی اس بات کا یہ معنی پیدا کر کے مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں نے نواب صاحب پر یہ اعتراض کیا کہ امام صاحب کا بعض صحابہ کا معاصر ہونا تو نہایت واضح و مدلل طور پر ثابت ہے، پھر اسے صرف حنفیہ کا خیال بتلانا کیا معنی رکھتا ہے؟

اہل حدیث کی طرف سے اس کے جواب میں کہا گیا کہ ہماری اس بات کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ہم نے اس چیز کو صرف حنفیہ کا خیال کہا ہے، اس چیز کو حنفیہ کا خیال قرار دینا اس امر کو مستلزم نہیں کہ دوسرے لوگ اور ہم خود ان کے اس خیال کے مخالف ہیں، ہم بھلا ایسی بات کیوں کہیں گے؟ جبکہ ہم خود اہل علم سے ناقل ہیں کہ امام صاحب کے زمانہ میں کچھ صحابہ زندہ تھے۔¹

ظاہر ہے کہ اگر مصنف انوار کے ہم مزاج حضرت نواب صاحب کی بات کا مطلب نہیں سمجھ پائے تھے تو ان کی طرف سے اس وضاحت کے بعد مصنف انوار کو اصل معاملہ سمجھ جانا چاہیے تھا کہ اپنے کلام کے معنی کی وضاحت جتنی اچھی طرح متکلم خود کر سکتا ہے اتنی دوسرا نہیں کر سکتا، مگر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں میں اگر یہی سمجھ بوجھ ہوتی تو وہ یہ موقف ہی کیوں اختیار کرتے؟ مولانا فرنگی بھلی کا کہنا ہے کہ کلام الناس میں مفہوم مخالف بالاتفاق حجت ہے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اتفاق سے جب ایسا جملہ لکھ دیا جس کے مفہوم مخالف کا وہ قائل نہیں بلکہ وہ صراحت کرتا ہے کہ ہماری مراد یہ نہیں کہ حنفیہ

کے علاوہ دوسرے لوگ صحابہ کو امام صاحب کا معاصر نہیں مانتے تو اسے ماننے میں کیا حرج ہے؟ ایک شخص اگر کہتا ہے کہ قیس 417 مجنوں کا یہ خیال ہے کہ لیلیٰ خوبصورت ہے تو اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ اس شخص کا یہ کہنا ہے کہ قیس کے علاوہ کسی کی نظر میں لیلیٰ خوبصورت نہیں؟ خصوصاً جب شخص مذکور کی وضاحت بھی موجود ہو کہ میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ قیس کے علاوہ کسی کی نظر میں لیلیٰ خوبصورت نہیں۔

حاصل یہ کہ نواب صاحب موصوف کی طرف مصنف انوار کی منسوب کردہ یہ بات صحیح نہیں کہ وہ امام صاحب کے لیے رویت حضرت انس کے معترف تھے، ہم بہر حال نواب صاحب یا کسی صاحب علم سے کسی بات کی تعبیر میں یا کسی بھی طرح کی غلطی کرنے کو مستبعد نہیں سمجھتے، ہم علامہ نواب صدیق حسن خان یا کسی بھی اہل حدیث عالم کو معصوم نہیں سمجھتے، کسی بات کی تعبیر میں کسی بھی غیر معصوم سے غلطی ہو سکتی ہے۔

یہ بات گزر چکی ہے کہ مصنف انوار کی تصنیف ابی حنیفہ قرار دی ہوئی کتاب جامع مسانید اور مسند صفحہ کی میں منقول ہے کہ امام صاحب نے چند تابعین کا نام لگایا جن میں بعض صغیر ترین تابعی مثلاً امام ابراہیم نخعی بھی تھے اور فرمایا کہ انھیں اکابر کا ادراک مجھے ہوسکا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ خود امام صاحب کے فرمان کے مطابق امام صاحب کو ان اکابر حضرات کے علاوہ صحابہ میں سے کسی کا ادراک نہیں ہوا۔ یہاں ادراک سے مراد ملاقات ہے ورنہ ادراک زمانی تو امام صاحب کو بہر حال

① ملاحظہ ہو: تبصرة الناقد (ص: ۲۱۴، ۲۱۵)

بعض صحابہ کا حاصل تھا۔ امام صاحب کے زمانہ میں بعض صحابہ زندہ تھے، مگر جن کتب مناقب ابی حنیفہ میں مذکورہ روایات کو مصنف انوار نصوص کتاب و سنت کی طرح حجت بناتے ہیں، ان کے مطابق یہ مستبعد معلوم نہیں ہوتا کہ امام صاحب یہ سمجھتے رہے ہوں کہ مجھے صحابہ میں سے کسی کا ادراک زمانی نہیں ہوا۔ یہ بات ہم مصنف انوار کی ان معتمد علیہ کتابوں کی روایات کی بنیاد پر کہہ رہے ہیں جن کو موصوف نصوص کتاب و سنت کی طرح حجت بنایا کرتے ہیں، ورنہ ہم بہر حال یہ کہنے کو تیار نہیں کہ امام صاحب بخیاں خویش سمجھتے تھے کہ مجھے کسی صحابی کا ادراک زمانی نہیں ہوا، اس مفہوم کی بعض حکایات کتب مناقب سے درج کی جارہی ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک جنگ احد پہلے ہوئی یا بدر؟

418

منقول ہے کہ ابو یوسف کچھ دنوں تک درسگاہ امام صاحب میں نہیں آئے، کچھ دنوں کے بعد جب امام صاحب سے ان کی ملاقات ہوئی تو امام صاحب نے اس غیر حاضری کا سبب پوچھا، انہوں نے بتلایا کہ ”امام المغازی محمد بن اسحاق کے پاس علوم مغازی پڑھنے چلا گیا تھا۔“ امام صاحب نے طنزاً کہا کہ ”ذرا یہ بتلاؤ کہ لشکر طالوت کا علمبردار کون تھا؟“ ابو یوسف نے کہا کہ ”اگر آپ اس طرح کا طنز کرتے رہیں گے تو میں بھرے مجمع اور مجلس میں آپ سے دریافت کروں گا کہ جنگ بدر پہلے ہوئی یا جنگ احد، اور یقیناً آپ اس کا صحیح جواب نہ دے سکیں گے“ اس پر امام صاحب خاموش ہو گئے۔^①

اس روایت سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ مسند درس پر جلوہ افروز ہونے کے بعد بھی امام صاحب کو اتنا معلوم نہیں تھا کہ جنگ بدر پہلے ہوئی یا جنگ احد؟ اور جب یہ معاملہ ہے تو یہ ہرگز مستبعد نہیں کہ ۸۰ھ میں پیدا ہونے کے باوجود امام صاحب یہ سمجھتے ہوں کہ مجھے کسی صحابی کی معاصرت میسر نہیں آسکی۔ روایت مذکورہ بالا کو مصنف انوار نے مکذوبہ قرار دیا ہے۔^②

مگر سوال یہ ہے کہ مصنف انوار نے جن روایات کی بنیاد پر دعویٰ کر رکھا ہے کہ ”امام صاحب کا متعدد صحابہ سے لقاء و سماع ثابت ہے اور امام صاحب کئی صحابہ کے شاگرد ہیں“ انھیں مکذوبہ قرار دینے پر اہل علم متفق ہیں، ایسی مجمع علیہ مکذوبہ روایات کو دلیل و حجت بنا لینے والے مصنف انوار کس منہ سے اپنے مزاج کے خلاف مروی کسی روایت کو مکذوبہ قرار دے کر رو کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں؟

خود مصنف انوار معترف ہیں کہ ان کی معتمد علیہ کتب مناقب تک میں منقول ہے کہ امام صاحب نے ابو یوسف سے کہا کہ ذرا تم اپنے استاذ المغازی سے پوچھو کہ طالوت کا ہر اول دستہ کون تھا اور کس کے ہاتھ میں پرچم جالوت تھا؟ اس پر ابو یوسف نے طنزاً کہا کہ یہ کتنی معیوب بات ہے کہ بعض مدعی علم سے اگر پوچھا جائے کہ جنگ احد پہلے ہوئی یا جنگ بدر تو وہ نہ بتلا سکیں گے۔^③ صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب ہی پر ابو یوسف کی یہ تعریف تھی، دونوں روایات یعنی روایت الجلیس الصالح اور روایت مناقب کو ایک ساتھ ملانے سے یہ مستخرج ہوتا ہے کہ قطعی طور پر ابو یوسف نے امام صاحب ہی پر یہ طنز کیا تھا، اس سلسلے میں تفصیل تذکرہ ابی یوسف میں آئے گی، اس معنی کی بہت ساری روایات ہیں جن کا ذکر کر کے ہم بات لمبی نہیں کرنا چاہتے مگر بعض کا ذکر مناسب رہے گا۔

① وفيات الأعيان لابن خلكان بحواله الجليس الصالح للمعافي الجري.

② مقدمه انوار (۱/۱۸۵) ③ مقدمه انوار (۱/۱۸۵)

بیالیس سال کی عمر میں بھی مسائل حیض سے امام صاحب کی ناواقفیت:

کتب مناقب ابی حنیفہ میں مذکور اس روایت کا ذکر آچکا ہے کہ:

”امام صاحب نے فرمایا کہ ایک عورت نے مجھے فریب دیا، دوسری نے مجھے زاہد بنایا، تیسری نے مجھے فقیہ بنایا۔ دھوکا دینے والی عورت وہ ہے جس کا حال یہ ہوا کہ میں کوفہ کے راستے سے گزر رہا تھا کہ میں نے ایک شخص کو انگلی سے اشارہ کرتے دیکھا، میں نے سمجھا یہ کوئی گونگا آدمی ہے، میں اس کے قریب گیا تو وہ ایک عورت تھی، جو ایک پڑی ہوئی چیز کی طرف اشارہ کر رہی تھی، میں نے سمجھا کہ یہ پڑی ہوئی چیز اسی عورت کی ہے، میں نے اٹھا کر وہ چیز عورت کی طرف بڑھائی تو عورت نے کہا کہ آپ اس کو حفاظت سے رکھیے اور جب اس کا اصل مالک آئے تو اسے دے دیجیے گا۔ اور جس عورت نے مجھے زاہد بنایا اس کا حال یہ ہوا کہ میں ایک گلی سے گزر رہا تھا جس میں کئی عورتیں تھیں، ان میں سے ایک عورت نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ ہیں جو عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑھتے ہیں، یہ سن کر میں نے کہا کہ میں اپنے بارے میں لوگوں کے اس گمان کو صحیح کر دکھاؤں گا، چنانچہ میں عبادت گزاری کرتے کرتے اس کا عادی ہو گیا۔ جس عورت نے مجھے فقیہ بنایا اس کا معاملہ یہ ہے کہ اس نے مجھ سے مسائل حیض میں سے ایک مسئلہ پوچھا، مگر میں اس کے جواب سے واقف نہ تھا اس وجہ سے مجھے بڑی شرمندگی ہوئی، لہذا میں نے علم فقہ حاصل کیا۔“

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ روایات کتب مناقب ابی حنیفہ کے مطابق فقہ حماد پڑھنے کے لیے درگاہ حماد میں امام صاحب ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں داخل ہوئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ تک امام صاحب مسائل حیض سے ناواقف تھے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت مصنف انوار کے بہت سارے مروجین وہم مزاج لوگوں کے حساب سے امام صاحب کی عمر بیالیس سال اور بقول مصنف انوار تینتیس سال اور بقول اہل علم بائیس تیس سال تھی، فقہ کے موٹے موٹے مسائل سے امام صاحب کی واقفیت کا حال اس زمانے میں یہ تھا کہ بقول مصنف انوار امام صاحب اتنے بڑے متکلم و مناظر تھے کہ موصوف اپنے تمام مخالفین کو مغلوب کر لیا کرتے تھے۔

420

اسی روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحب کو بھی بعض چیزوں کے سمجھنے میں غلطی ہوتی تھی اور وہ خلاف واقع کسی چیز کو کچھ کا کچھ سمجھ لیتے تھے، حالانکہ مصنف انوار کا پروپیگنڈہ ہے کہ امام صاحب سے زیادہ کوئی شخص بھی روئے زمین پر علم و فہم والا نہیں گزرا، اگر امام صاحب ایک عورت کے اشارہ کا مطلب سمجھنے میں غلطی کر سکتے ہیں تو کیا مستبعد ہے کہ انھوں نے یہ سمجھ لیا ہو کہ مجھے صحابہ کا ادراک زمانی حاصل نہیں ہوا، جب کہ مصنف انوار کی تصنیف ابی حنیفہ قرار دی ہوئی کتاب سے ایسا ہی استفادہ و مستخرج ہوتا ہے؟ اسی روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحب کی عبادت و ریاضت سے متعلق بہت ساری باتیں خلاف امر واقع مشہور ہو گئی تھیں، جیسا کہ دوسری عورت نے یہ سن رکھا تھا کہ امام صاحب عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑھتے ہیں، اس طرح کی روایات ابو یوسف وغیرہ سے بھی مروی ہیں۔

اس سے ظاہر ہے کہ امام صاحب کی مدح میں بہت ساری باتیں خلاف واقع مشہور ہو گئی تھیں۔

کیا بیالیس سال کی عمر میں بھی طلاق سنی کے معنی و مطلب سے امام صاحب ناواقف تھے؟

کتب مناقب ابی حنیفہ میں مذکور اس طویل روایت کا ذکر آچکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”امام زفر نے کہا کہ مجھے امام صاحب نے بتلایا کہ درسگاہ حماد میں داخل ہونے سے تھوڑا سا پہلے ایک عورت نے مجھ سے ”طلاق سنی“ کا طریقہ پوچھا، مگر میں اسے نہ بتلا سکا، بلکہ میں نے اس سے کہا کہ حماد سے پوچھو اور جو جواب ملے اس سے مجھ کو بھی مطلع کرو، اس عورت نے ایسا ہی کیا تو امام صاحب نے اپنے مشغلہ کلام کو ترک کر دیا اور فقہ پڑھنے کے لیے درسگاہ میں داخل ہو گئے۔^①

یہ بالکل واضح بات ہے کہ جس زمانہ میں امام صاحب کو ”طلاق سنی“ کا معنی و مطلب مذکورہ بالا روایت کے مطابق معلوم نہیں تھا، یعنی ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں اس زمانہ میں امام صاحب کی عمر مصنف انوار کے ممدوحین وہم مزاج لوگوں کے نزدیک بیالیس سال کے لگ بھگ تھی اور مصنف انوار کے اپنے حساب سے اس وقت عمر امام صاحب تینتیس سال کے لگ بھگ تھی اور اہل علم کے حساب سے اس وقت امام صاحب کی عمر بائیس تیس سال تھی، اس روایت کا حاصل یہ بھی ہے کہ اس وقت تک امام صاحب فقہی علوم سے بالکل نا آشنا تھے، بلکہ فقہ کی اہمیت اور فضیلت سے بھی موصوف ناواقف تھے۔

کیا بیالیس سال کی عمر میں بھی ایلاء کا مطلب سمجھنے سے امام صاحب قاصر تھے؟

کتب مناقب ابی حنیفہ میں مذکور مندرجہ ذیل روایت کا تذکرہ بھی آچکا ہے کہ:

”امام صاحب کی مجلس علم کلام میں ایک روز ایلاء کا ذکر آ گیا تو امام صاحب نے اپنی مجلس کے کسی آدمی سے ایلاء کا معنی پوچھا، اس نے کہا مجھے معلوم نہیں، اس پر امام صاحب کو علم فقہ کی اہمیت و عظمت کا احساس ہوا اور وہ علم فقہ کی تحصیل کے لیے درسگاہ حماد میں داخل ہو گئے۔ اسی طرح ایک دیہاتی نے ایک فقہی مسئلہ پوچھا، جس سے امام صاحب اور ان کے تمام اصحاب ناواقف تھے۔“^②

اس روایت کا حاصل بھی وہی ہے جو مذکورہ بالا روایات کا ہے۔ اس قسم کے مسائل دوسری تیسری جماعت کے طلبہ کو بھی عام طور سے معلوم رہا کرتے ہیں، مگر امام صاحب بیالیس سال کی عمر میں بھی ان مسائل سے واقف نہ تھے، حالانکہ موصوف امام صاحب احناف کے پروپیگنڈہ کے مطابق بہت بڑے مناظر و متکلم ہو چکے تھے۔ صاف ظاہر ہے کہ جب یہ معاملہ تھا تو کوئی مستبعد نہیں کہ امام صاحب اپنے بارے میں یہ سمجھتے ہوں کہ مجھے صحابہ میں سے کسی کا بھی ادراک زمانی حاصل نہیں ہو سکا۔ اس طرح کی مثالیں تو بہت پیش کی جاسکتی ہیں مگر ہم اس وقت صرف ایک اور مثال کے ذکر پر اکتفا کر کے آگے بڑھیں گے۔

مسائل حج میں امام صاحب کی مہارت:

امام حمیدی نے فرمایا:

امام صاحب حج کرنے گئے تو انھیں یہی نہیں معلوم تھا کہ کس رخ بیٹھ کر حاجی کو حلق کرانا چاہیے اور کس طرف

① موفق (۱/۵۵) و عام کتب مناقب. ② موفق (۱/۶۳) و عام کتب مناقب ابی حنیفہ.

سے سر کی حجامت بنوانی شروع کرنی چاہیے۔^۱

روایت مذکورہ کو امام بخاری کے علاوہ امام ابن معین نے بھی اپنی کتاب التاریخ میں نقل کیا ہے، جن کو مصنف انوار نے امام جرح و تعدیل اور ثقہ و صدوق نیز غیر متعصب بلکہ حنفی المسلک کہا ہے۔^۲
امام بخاری نے روایت مذکورہ کو نقل کر دیا تو مصنف انوار ان پر خفا ہیں۔^۳

حج کے لیے جانے والے لوگوں کی عادت ہے کہ وہ مسائل حج کو پہلے سے یاد کر لینے کی طرف خوب توجہ دیتے ہیں اور حج کے مسائل مذکورہ تو عام علماء و طلبہ کے مابین معروف و معلوم ہوا کرتے ہیں، مگر امام صاحب کو حج سے فراغت کے وقت بھی یہ مسائل معلوم نہ تھے، حجام کے ذریعہ معلوم ہوئے اور امام صاحب نے پوری سعادت مندی کے ساتھ اس حجام کے بتلائے ہوئے مسائل پر عمل کیا۔ وہاں انہوں نے حجام سے مناظرہ و مباحثہ شروع نہیں کیا کہ تم سے زیادہ میں ان مسائل کو جانتا ہوں اور میں دنیا میں تمام تابعین سے بھی زیادہ آفقہ و أعلم، سید التابعین اور سراج الامۃ ہوں، مجھے رسول اللہ ﷺ نے سراج الامۃ اور محی السنۃ وغیرہ کا عظیم الشان خطاب دے رکھا ہے، میری ہی شان میں رسول اللہ ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ ”لو کان العلم معلقاً بالثریا لتناولہ رجل من اهل فارس“ امام صاحب نے یہ بھی اس حجام سے نہیں کہا کہ تم مجھے کیوں سکھانے چلے ہو میں تو علقہ، اسود، ابن سیرین، حسن بصری اور امام غنمی سے کہیں زیادہ فقیہ ہوں؟ میں تو وہ فقیہ ہوں کہ لکڑی کے ستون کو سونے کا ستون ثابت کر دکھاتا ہوں اور میرے استاذ حماد علمی مباحث میں مجھ سے ہار مان لیتے ہیں اور میری باتوں کی طرف رجوع کیا کرتے ہیں، میں نے مناظروں کے ذریعہ اپنے اساتذہ قوادہ، شععی وغیرہ تک کو بری طرح شکست دے کر خاموش کر دیا ہے، میں نے اپنے جلیل القدر استاذ اوزاعی کو اسی سرزمین حرم میں بوقت رکوع رفع الیدین کے مسئلہ میں بری طرح شکست 423 دے کر اپنے لوہا منوا لیا ہے، پھر تم حجام ہو کر کیوں مجھے یہ معمولی فقہی مسائل بتلانے چلے ہو؟ میں تو چہل کنی مجلس تدوین فقہ کا صدر و بانی ہوں، میرے ماتحت سیکڑوں فقہاء و محدثین اس مجلس میں تدوین فقہ کا کام کرتے ہیں اور میری عظمت علمی کا لوہا مانتے ہیں۔ یہ سب کہنے کے بجائے امام صاحب نے حجام کے ساتھ نہایت اطاعت شعاری و سعادت مندی کا ثبوت دیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت امام صاحب فقہ کے موٹے موٹے مسائل سے بھی واقف نہ تھے!

جب امام صاحب کتب مناقب کے مطابق زندگی کے ایک مرحلہ میں ان امور سے واقف نہیں تھے تو زیر نظر روایت کے مطابق یہ مستبعد نہیں کہ وہ سمجھتے ہوں کہ مجھے کسی صحابی کی معاشرت نہیں ملی۔

سہو و نسیان کی کارستانیاں:

یہ واضح و معروف حقیقت ہے کہ سہو و نسیان اور وہم و بھول سے کوئی بشر محفوظ و خالی نہیں، کیونکہ یہ چیزیں انسان کے فطری خصائل اور اوصاف ہیں، حتیٰ کہ انبیاء کرام ﷺ میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں۔ حضرت ابو البشر سیدنا آدم علیہ السلام کی

① تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۱۵۸) و تاریخ ابن معین (جلد ۲ ترجمہ امام صاحب)

② مقدمہ انوار (۱/۲۳۲، ۲۳۳)

③ مقلعہ انوار (۱/۳۱، ۲/۲۲، ۲۳)

بابت ارشاد قرآنی ہے:

﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَكَمْ نَجِدُ لَهُ عَزْمًا﴾ [طہ: ۱۱۵]

یعنی آدم پر نسیان طاری ہو گیا، ہم نے انھیں عہد اُغلی کرتے ہوئے نہیں پایا۔

قرآن مجید نے حضرت موسیٰ کے رفیق سفر حضرت یوشع بن نون، جو خود نبی تھے، کا یہ قول نقل کیا ہے:

﴿فَأَنِّي نَسِيتُ الْخُوتَ وَمَا أَنَسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾ [الكهف: ۶۳]

یعنی میں واقعہ بھولی کو آپ سے بیان کرنا بھول گیا، یہ شیطان کا کام ہے کہ اس کی وجہ سے مجھ پر نسیان طاری ہو گیا۔

حضرت موسیٰ عليه السلام نے خود حضرت خضر عليه السلام سے کہا:

﴿لَا تَوَاحِدُنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ [الكهف: ۷۳]

یعنی نسیان طاری ہونے کے سبب مجھ سے جو غلطی سرزد ہوئی ہے، اس پر آپ مجھ سے مواخذہ نہ کریں اور میرے

معاملہ میں مجھ کو بتلائے دشواری نہ کریں۔

خاتم المرسلین رحمۃ اللعالمین جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بابت ارشاد ربانی ہے:

﴿وَإِنَّمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَتَعَدَّ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ۶۸]

یعنی اگر شیطان کی کارستانی سے آپ بھول کر ان ظالموں کی مجلس میں بیٹھ جائیں تو یاد آنے کے بعد ہرگز نہ بیٹھیں۔

باسانید صحیحہ منقول ہے کہ خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعت والی نماز کو ایک مرتبہ بھول کر دو رکعت ہی پڑھا کر سلام پھیر

دیا اور ذوالیدین کے یاد دلانے پر بھی یاد نہیں آیا، بلکہ آپ کو چونکہ یقین تھا کہ مجھ سے سہو نہیں ہوا ہے، اس لیے یاد دلانے

والے صحابی پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم خفا بھی ہوئے، مگر عام صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو آپ کو یقین ہوا کہ سہو سرزد ہوا ہے۔

حضرت عمر فاروق کی موجودگی میں حضرت عمار کو خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا تھا کہ جبھی آدی پانی نہ طے پر بذریعہ تیمم

نماز پڑھے، مگر اس واقعہ کو حضرت عمر اس طرح بھولے کہ لاکھ یاد دلانے پر بھی نہیں مان سکے^۱ حضرت عمر فاروق و علی مرتضیٰ نے

بھول کر بحالت جنابت نماز پڑھا دی تھی۔^۲

یہ ذکر ہو چکا ہے کہ امام صاحب نے خود فرمایا کہ میری بیان کردہ باتوں میں خطائیں واقع ہوتی ہیں، امام حاکم کا یہ بیان

گزارا کہ امام صاحب نے ابو الولید عبداللہ بن شداد کو دو الگ الگ راوی سمجھ کر ابن شداد کو ابو الولید کا شاگرد قرار دے ڈالا،

حالانکہ یہ ایک ہی راوی ہیں۔ ابو الولید، عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے۔

امام حاکم نے اپنے استاذ حافظ ابو علی حسین بن علی بن یزید بن داود نیشاپوری (مولود ۲۷۷ھ و متوفی ۳۴۷ھ) کا یہ قول

نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے ربیع بن بسرہ چینی کے نام میں تصحیف کر کے بسرہ بن ربیع بنا دیا۔^۳

① صحاح ستہ. ② موطا مالک. ③ معرفة علوم الحدیث (ص: ۱۸۷)

باعتراف احناف حماد مرگی و دیوانگی کے شکار تھے:

یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ امام صاحب کے استاذ خاص حماد پر مرگی و بدہوشی کا دورہ آیا کرتا تھا، جس کا اعتراف مصنف "الجواهر المضیة فی طبقات الحنفیة" کو بھی ہے۔ جیسا کہ مصنف جواہر المضیة نے کہا:

"كانت به مؤنة، وكان ربما حدثهم بالحديث فتغير به، فإذا أفاق أخذ من حيث انتهى، وكان إذا أفاق توضاً^①."

یعنی حماد پر بسا اوقات دیوانگی و خبط الحواسی طاری ہوتی تھی، جس کے سبب وہ لوگوں سے بات کرتے کرتے بہکی بہکی غیر متوازن باتیں کرنے لگتے تھے، پھر موصوف کو جب افاقہ ہوتا اور عقل ٹھکانے لگتی تو بات ٹھیک کرتے تھے اور جب موصوف کو ہوش آتا تو وضو کر لیا کرتے تھے۔"

کتب مناقب ابی حنیفہ میں منقول ہے:

"امام صاحب سے ایک آدمی نے مسئلہ پوچھا تو انھوں نے اس کا جواب دے دیا، اس آدمی نے کہا کہ آپ کے استاذ الاساتذہ امام حسن بصری آپ کے خلاف فتویٰ دیتے تھے، امام صاحب نے فرمایا کہ حسن بصری سے خطا سرزد ہوئی، شخص مذکور نے امام صاحب پر خفا ہو کر کہا اے ابن الفاعلہ (زانیہ کے لڑکے) تمہاری یہ جرأت کہ حسن بصری جیسے عظیم المرتبت امام کی شان میں گستاخی کرتے ہوئے کہتے ہو کہ ان سے خطا سرزد ہوئی؟ امام صاحب نے نہایت تحمل سے جواب دیا کہ ہاں حسن بصری سے خطا ہوئی اور ان کے بالمقابل اس معاملہ میں حضرت ابن مسعود کی بات صحیح ہے، جس کے مطابق میں نے تمہیں مسئلہ بتلایا ہے۔"

اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب نے اپنے جلیل القدر اساتذہ کے اس عظیم المرتبت استاذ یعنی حسن بصری کے

بارے میں کہا کہ ان سے خطا صادر ہو گئی ہے، امام صاحب کی اس جرأت کو جرأت بیجا سمجھ کر شخص مذکور اگرچہ اتنا خفا ہوا کہ اس 426 نے امام صاحب کی ماں کو زانیہ تک کہہ ڈالا مگر امام صاحب اپنی بات پر قائم رہے۔ متعدد روایات اس معنی کی ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام صاحب نے اپنے جلیل القدر اساتذہ امام عامر شعی، ابو زبیر، قتادہ اور ادزاعی وغیرہ کی تغلیط کی اور ان کی باتوں کو غلط بتلایا، یہ بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ جس معاملہ میں صحابہ کا اختلاف ہو اس میں ہم جس کا قول صحیح سمجھتے ہیں اس پر عمل کرتے ہیں، اس کا لازمی مطلب ہے کہ امام صاحب صحابہ کی بہت سی باتوں کو غلط و خطا سمجھتے تھے، اسی طرح امام صاحب نے فرمایا کہ تابعین جس معاملہ میں اختلاف کریں اس معاملہ میں ان سے ہم بحث و نظر کریں گے، جس بات کو صحیح سمجھیں گے اس پر عمل کریں گے جس کو غلط سمجھیں گے اس کو رد کر دیں گے، امام صاحب نے اپنی اس پالیسی کی تعبیر کچھ ایسے الفاظ میں کی، یعنی "راحمناہم" کہ ان کے معاصرین کو ان کی یعنی امام صاحب کی یہ بات سخت ناگوار محسوس ہوئی کہ تابعین سے اس قدر درجہ و علم میں کمتر و فروتر ہونے کے باوجود ان سے جرأت مزاحمت سعادت مندی کے خلاف ہے، مگر امام صاحب

① جواہر المضیة (۱/۲۲۶)

② مناقب ابی حنیفہ للذہبی مع تعلیق الکوثری (ص: ۱۵) و عام کتب مناقب ابی حنیفہ.

اپنی اس بات پر قائم رہے، آخر اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ امام صاحب اپنے سے کہیں بلند و بالا صحابہ و تابعین کرام کی بہت ساری باتوں کو غلط سمجھتے اور کہتے تھے؟

جب معاملہ اس طرح ہے تو امام صاحب کے ان سارے فرامین کے مقابلہ میں جن کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، اگر بعض اہل علم نے اصول مسلمہ سے ذہول و سہو کے سبب قواعد روایت و درایت کے خلاف بالفرض یہ کہہ دیا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے تو امام صاحب کی صراحت اور اہل علم کی تصریحات نیز اصول و ضوابط کے خلاف غلطی سے سرزد ہوجانے والی بعض اہل علم کی اس بات کو دلیل و حجت بنا لینا کون سی دینی، علمی اور تحقیقی خدمت ہے؟

ملا علی قاری کی بعض فاش غلطیوں کی نشاندہی:

مثلاً مصنف انوار کے ممدوح ملا علی قاری نے شرح مسند ابی حنیفہ للخصفکی میں کہا:

427 ”امام ابو حنیفہ کے جلیل القدر استاذ امام شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ایک حدیث کی سند بیان کرتے ہوئے دو رواۃ کے ناموں میں سہو و نسیان اور غلطی و خطا کے مرتکب ہو گئے، اگر اس طرح کی غلطی و خطا کہیں امام ابو حنیفہ سے صادر و سرزد ہوگئی ہوتی تو اہل حدیث حضرات امام صاحب کو علوم حدیث کی معرفت اور فنون روایت و درایت کی واقفیت سے بے بہرہ و نا آشنا اور جاہل ہی قرار دینے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ انہیں دین سے بھی خارج قرار دے ڈالتے، کیونکہ محدثین نفس پرست اور متعصب ہیں اور ان میں اللہ کا خوف بھی کم ہی پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ بھی سہو و نسیان و خطا سے معصوم نہیں تھے وہ بھی سہو و نسیان و خطاؤں کے مرتکب ہوئے ہیں، مگر محدثین کا طور و طریق نرالا ہے کہ وہ اپنے لوگوں کی غلطیوں پر مواخذہ نہیں کرتے اور امام صاحب پر کرتے ہیں۔“

ملا علی قاری اور ان کے پیشوا مصنف مسند ابی حنیفہ نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں اس بات کا اعتراف کر لیا ہے کہ امام صاحب کے استاذ امام شعبہ سے اور خود امام صاحب سے غلطیاں اور خطائیں سرزد ہوئی ہیں، ان لوگوں نے اگرچہ کہا ہے کہ امام شعبہ کی سی غلطیوں کے مرتکب اگر امام صاحب ہوئے ہوتے تو محدثین نفس پرستی و تعصب و خوف خدا کی قلت کے سبب امام صاحب کو دین سے خارج قرار دے دیتے اور انہیں علم حدیث سے نا آشنا و جاہل کہہ ڈالتے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے خود ہی اگرچہ اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ میں اپنی ظاہر کردہ علمی باتوں کے بیان کرنے میں غلطیوں کا بہت زیادہ شکار ہوا ہوں، حتیٰ کہ میری بیان کردہ عام علمی باتیں مجموعہ اہل اہل و ذخیرۃ اغلاط ہیں، مگر امام صاحب کے اس اعتراف و اقرار اور حق بیانی و صاف گوئی کے باوجود محدثین کرام امام صاحب کو دین سے خارج نہیں قرار دیتے نہ انہیں مرتد و ملحد کہتے ہیں نہ یہودی و نصرانی کہتے ہیں نہ مشرک و کافر کہتے ہیں، بلکہ ملا صاحب اور ان کے اہنائے جنس نے بہت سارے محدثین سے

428 امام صاحب کی مدح و علمی و دینی فضیلت اور تقویٰ و تفقہ کے سلسلے میں بڑی کثرت سے اقوال نقل کیے ہیں، جیسا کہ خود ملا صاحب نے ذیل جواہر المضیۃ اور دوسری کتابوں میں محدثین کی طرف منسوب اقوال مدح ابی حنیفہ میں نقل کیے ہیں۔

① شرح مسند ابی حنیفہ للملا علی قاری ہروی (ص: ۲۲۱، ۲۲۲) و جامع مسانید ابی حنیفہ للخوارزمی (۱/۲۳۷) و عقود الجواهر المضیۃ للمرضی الزبیدی.

ملا علی قاری نے غیر تابعین کو تابعین اور تابعین کو غیر تابعین کہا:

ملا علی قاری ایک جگہ فرماتے ہیں:

”الأوزاعي هو من أكابر المجتهدين، ومن أجلة التابعين.... الخ“¹

یعنی امام اوزاعی جلیل القدر تابعین میں سے ہیں۔

حالانکہ یہی ملا علی قاری صاحب بڑے شوق و ذوق سے حافظ ابن حجر کی طرف منسوب فتویٰ کی یہ عبارت بھی نقل کیے

ہوئے ہیں کہ:

”ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأعصار للمعاصرين له كالأوزاعي بالشام، والحمدادين

بالبصرة، والثوري بالكوفة، ومالك بالمدينة.... الخ“²

یعنی امام صاحب کے معاصرین میں سے اوزاعی و ثوری و مالک میں سے کسی نے بھی کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

مصنف انوار نے بھی مذکورہ بالا بات بذوق و شوق نقل کی ہے۔³

ہم کو اس جگہ اس بات سے بحث نہیں کہ امام صاحب کے اساتذہ کے جلیل القدر اساتذہ کسی صحابی کو نہ دیکھ سکیں مگر کیا

بات ہے کہ امام صاحب نے نہ صرف یہ کہ کئی ایک صحابہ کو دیکھا بلکہ متعدد صحابہ سے سماع و روایت بھی کیا؟

یہاں سوال یہ ہے کہ ملا صاحب نے تعارض و تضاد بیانی سے کام لیا ہے، ایک طرف امام اوزاعی کو جلیل القدر تابعی کہا،

دوسری طرف یہ دعویٰ کیا کہ کسی بھی صحابی کو امام اوزاعی نے نہیں دیکھا اور یہ بالکل واضح بات ہے کہ ملا صاحب کی بیان کردہ

دو متضاد باتوں میں سے ایک ضرور غلط ہے، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ملا صاحب سے اس معاملہ میں غلطی ہوئی ہے، ایک

429 تو تضاد بیانی کی غلطی، دوسری جس کا (یعنی امام اوزاعی کا) تابعی ہونا ثابت نہیں اسے جلیل القدر تابعی کہہ ڈالا۔ امام اوزاعی کو

تابعی کہنا ملا صاحب کی وہ فاش اور واضح غلطی ہے جس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ امام اوزاعی کو تقریب التہذیب

میں طبقہ سابع کا راوی کہا گیا ہے، یعنی امام صاحب سے بھی ایک درجہ کم حالانکہ اوزاعی بدعویٰ مصنف انوار امام صاحب کے

جلیل القدر استاذ ہیں اور درحقیقت موصوف امام اوزاعی امام صاحب کے استاذ الاساتذہ ہیں۔

ملا صاحب بار بار حافظ ابن حجر مصنف تقریب التہذیب کو شیخ الاسلام شیخ المشائخ کہتے ہیں، کیا وہ اس مختصری کتاب کی

طرف بھی مراجعت کر کے نہیں معلوم کر سکتے تھے کہ امام اوزاعی کا اجلاء تابعین میں سے ہونا بہت دور کی بات ہے وہ ساتویں

درجے کے روادے میں سے ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ مصنف انوار امام صاحب کے اس جلیل القدر استاذ یعنی امام اوزاعی کے

جلیل القدر تابعی ہونے کا پرہیزگارہ کرنے کے لیے خدمت علم دین کے نام پر کوئی کتاب کیوں نہیں لکھتے جس کے لیے ملا

صاحب کے قول مذکور کو دلیل بنا لیں، نیز کچھ خود ساختہ باتوں کو بھی دلیل قرار دے لیں؟

ملا علی قاری نے امام صاحب کے مشہور استاذ امام حکم بن عسیمیہ کو اتباع تابعین میں شمار کیا۔⁴

① شرح مسند أبي حنيفة للملا علي قاري (ص: ١٩) ② شرح مسند أبي حنيفة للملا علي قاري (ص: ٢٨٤)

③ مقدمه انوار (١/٥٣) ④ شرح مسند أبي حنيفة للملا علي قاري (ص: ١٢٨، ١٢٩)

حالانکہ موصوف صغار تابعین میں سے ہیں، تقریب التہذیب میں موصوف کو پانچویں طبقے کے رواد میں شمار کیا ہے۔ ملا

صاحب نے امام صاحب کے استاذ ناصح بن عبداللہ حانک کو تابعی کہہ دیا ہے^①۔

نیز موصوف نے کہا کہ ”ضعفه بعضهم، یعنی بعض اہل علم نے ناصح کو ضعیف کہا ہے۔

حالانکہ تقریب التہذیب میں موصوف کو ضعیف اور طبقہ سابعہ کا راوی قرار دیا ہے، یعنی امام صاحب سے ایک درجہ کم اور

تہذیب التہذیب میں کہا کہ امام صاحب موصوف ناصح کے اقران (ہم طبقہ) سے تھے اور کسی سے بھی ناصح کی توثیق منقول

نہیں۔ امام فلاس اور ابن حبان نے موصوف کو متروک کہا اور امام بخاری نے منکر الحدیث کہا، جو ان کی اصطلاح میں سخت ترین

جرم میں سے ہے۔^②

پھر ملا صاحب نے کیوں کہا کہ انہیں صرف بعض نے مجروح کہا؟

ملا صاحب نے سعید بن مسروق والد سفیان ثوری کو ”أحد أجلة التابعین“ قرار دیا۔^③

430 حالانکہ موصوف صغار تابعین میں سے بھی نہیں، بلکہ بتفریح حافظ ابن حجر امام صاحب کے ہم طبقہ یعنی درجہ سادسہ

کے راوی ہیں۔^④

ملا صاحب نے امام صاحب کے ہم مذہب استاذ قیس بن سلم ابو عمرو الکوئی جدلی (متوفی ۱۲۰ھ) کو بھی ”أحد أجلة

التابعین“ کہا ہے۔^⑤

حالانکہ تقریب میں انہیں بھی طبقہ سادسہ کا راوی کہا گیا ہے، یعنی موصوف کا کسی صحابی کو دیکھنا ثابت نہیں۔

واضح رہے کہ قیس موصوف طارق بن شہاب سے روایت کرتے ہیں جن کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، حافظ ابن حجر کے

نزدیک ان کی صحابیت غالباً ثابت نہیں اس لیے انھوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے یا پھر واللہ اعلم کیا معاملہ ہے۔ بہر حال اگر

ملا صاحب سے غلطی نہیں ہوئی تو حافظ سے ہوئی ہے اور ہمارا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اہل علم سے غلطیاں سرزد ہوتی ہے، ہم

کو یقین ہے کہ ہزار احتیاط کے باوجود ہماری اس کتاب میں بھی علمی غلطیاں ضرور ہوئی ہوں گی۔

ملا صاحب نے امام صاحب کے استاذ الاستاذ موسیٰ بن ابی کثیر انصاری ابو الصباح کو ”أحد أكابر التابعین“ کہا۔^⑥

حالانکہ موصوف موسیٰ بھی بقول ابن حجر طبقہ سادسہ کے راوی ہیں، یعنی انھوں نے بھی کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

واضح رہے کہ جس روایت کی شرح میں ملا صاحب نے یہ بات کہی ہے، وہ جامع مسانید ابی حنیفہ (باب النکاح: ۱۲۳/۲)

میں موسیٰ بن ابی کثیر سے مروی ہے، مگر ملا صاحب کے نسخہ میں موسیٰ بن کثیر کا لفظ ہے، ملا صاحب نے امام صاحب کے استاذ

ہشیم بن حبیب صیرنی کو بھی ”أحد أجلة التابعین“ کہا۔^⑦

حالانکہ ہشیم موصوف کو بھی تقریب میں طبقہ سادسہ کا راوی کہا گیا ہے۔

ملا صاحب کے پاس جو نسخہ مسند ابی حنیفہ تھا اس میں ایک روایت کی سند اس طرح مذکور تھی:

① شرح مسند أبی حنیفہ للملا علی قاری (ص: ۲۶۳) ② تہذیب التہذیب و میزان

③ شرح مسند أبی حنیفہ (ص: ۲۴۱) ④ تقریب التہذیب. ⑤ شرح مسند أبی حنیفہ (ص: ۲۱۴)

⑥ شرح مسند أبی حنیفہ (ص: ۲۰۵) ⑦ شرح مسند أبی حنیفہ (ص: ۱۹۷)

”عن عبد الکریم بن ابی أمیة عن ابراهیم حدثنی من سمع جریر بن عبد الملک یقول:
رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین بعد ما أنزلت سورة المائدة“^①

ملا صاحب نے جریر بن عبد الملک کا تعارف کراتے ہوئے کہا:

”الظاهر أنه تابعي، إذ لم يذكره ابن عبد البر في الاستيعاب، لتراجم الصحابة، فالحدیث
مرسل، وهو حجة عندنا وعند الجمهور.“

یعنی ظاہر بات یہ ہے کہ جریر بن عبد الملک تابعی ہیں، کیونکہ ان کا ذکر ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کتاب الاستیعاب
تراجم صحابہ میں نہیں کیا، لہذا یہ حدیث مرسل ہے جو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔

431 حالانکہ روایت مذکورہ کی عبارت میں صاف طور پر جریر بن عبد الملک کا یہ صریح فرمان منقول ہے کہ ”رأیت رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم... الخ“ میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں پر مسح کرتے دیکھا۔ اس واضح و صریح عبارت
کا مطلب نہایت روشن ہے کہ جریر نے اپنی آنکھوں سے اس فعل نبوی کا مشاہدہ کیا تھا، تو پھر اس کا ظاہر مطلب یہ ہوا کہ جریر
صحابی ہیں اور حدیث متصل ہے مرسل نہیں۔ متصل حدیث کو مرسل بتلانا اور جس کا صحابی ہونا نہایت واضح ہو اس کو تابعی بتلانا
پھر اسے ”ظاہر“ کہنا کیا معنی رکھتا ہے؟ پھر ملا صاحب کا یہ کہنا کہ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے چونکہ جریر کا ذکر استیعاب میں نہیں کیا
اس لیے ان کا تابعی ہونا ظاہر ہے، عجیب بات ہے، کیونکہ استیعاب میں تو متعدد تابعین کا بھی ذکر ہے، پھر جس کا ذکر استیعاب
میں ہو اس کو صحابی سمجھنا کیا معنی رکھتا ہے؟ اور استیعاب میں ذکر نہ ہونا کسی شخص کے تابعی ہونے پر دلیل سمجھنا بھی عجیب ہے۔ تو
کیا عائشہ بنت عمر کا ذکر استیعاب میں ہے کہ ملا صاحب نے بڑی مسرت کے ساتھ موصوفہ کو صحابی کہا؟ پھر اس سے امام صاحب
کی طرف منسوب روایت کو امام صاحب کے تابعی ہونے کی دلیل بھی ملا صاحب نے قرار دیا، اس کا کیا معنی و مطلب ہے؟

مشہور صحابی حضرت جریر بن عبد اللہ سے ملا علی قاری کی ناواقفیت:

روایت مذکورہ جامع مسانید للسخاوی (1/ 291) باب الطہارة میں حضرت جریر بن عبد اللہ رحمہ اللہ بجلی مشہور و معروف صحابی سے
منقول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملا صاحب کے پاس والے نسخہ میں یہ نام نسخ کی غلطی سے جریر بن عبد الملک ہو گیا،
افسوس کہ مسند ابی حنیفہ کی شرح لکھنے کے لیے بیٹھنے والے ملا صاحب نے مسانید ابی حنیفہ کے مختلف نسخوں حتیٰ کہ جامع مسانید
ابی حنیفہ کی طرف مراجعت نہیں کی اور بہت ساری غلطیوں کے مرتکب ہوئے۔ بالفرض ملا صاحب کی رسائی ان نسخوں تک نہیں
تھی تو کیا ضرورت تھی کہ وہ وسائل کے بغیر ہی شرح مسند ابی حنیفہ لکھنے بیٹھ جاتے اور پھر جب روایت مذکورہ میں صراحت ہے
کہ جریر نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں پر مسح کرتے دیکھا تو یہ دعویٰ کیا معنی رکھتا ہے کہ جریر موصوف تابعی 432
ہیں، پھر یہ کہنا بھی موصوف کے لیے کیا ضروری تھا کہ حدیث مذکور مرسل ہے، جو مذہب حنفی و مذہب جمہور میں حجت ہے؟

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ جس کا صحابی ہونا ظاہر ہے اس کو ملا صاحب تابعی کہتے ہیں اور جن کا اتباع تابعین ہونا

ظاہر ہے ان کو بکثرت تابعی کہتے ہیں، یہ ہے موصوف کا کمال!

① مسند ابی حنیفہ للحصنفکی مع شرح ملا علی قاری (ص: 196)

امام صاحب کے استاذ عبدالکریم کے بارے میں ملا صاحب کی غلط فہمی:

ملا صاحب نے امام صاحب کے استاذ عبدالکریم بن ابی امیہ کی بابت کہا: ”وہو من أجلة التابعين“¹ یعنی موصوف جلیل القدر تابعی ہیں۔

حالانکہ تقریب میں انھیں بھی طبقہ سادہ کا راوی کہا گیا ہے، پھر وہ جلیل القدر تابعی کیسے ہوئے؟

ابوسلمہ بن عبدالرحمن کی بابت ملا صاحب کی غلط فہمی:

ملا صاحب کے پاس مسند ابی حنیفہ² لکھی تھی اس میں اتفاق سے ایک روایت کی سند اس طرح لکھی ہوئی تھی: ”ذکر ابن جریج عن الزهري عن أبي سلمة عن عبد الرحمن أن رجلا قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم... الحديث.“³

اس سند میں ابوسلمہ اور عبدالرحمن کے درمیان دراصل لفظ ”بن“ ہے، جو نسخ و کتابت کی غلطی و تحریف سے ”عن“ ہو گیا ہے، یعنی اصل لفظ ”ابی سلمہ بن عبدالرحمن“ ہے، جیسا کہ جامع مسانید خوارزمی (۱/ ۳۵۸ تا ۳۶۰) سے معلوم ہوتا ہے، نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نسخ ملا صاحب میں عبدالرحمن کے بعد ”عن أبي هريرة“ کا لفظ بھی ساقط ہو گیا ہے، مگر یا تو ملا صاحب کے پاس مسانید ابی حنیفہ⁴ لکھی تھی جس کی طرف موصوف ملا صاحب مراجعت کر کے اصل 433 معاملہ کی تحقیق کرتے یا پھر انھیں اس قسم کی تحقیق کا ذوق نہیں تھا، اس کے باوجود شرح مسند ابی حنیفہ لکھنے بیٹھ گئے، اس لیے انھوں نے حسب عادت خوب گل افشانی کی۔ صحیح بات یہ ہے کہ روایت مذکورہ ابوسلمہ بن عبدالرحمن عن ابی ہریرہ کی سند سے مروی ہے، مگر ملا صاحب نے اپنے تعریف شدہ نسخہ پر اعتماد کر کے اور ذوق تحقیق سے اپنی ناآشنائی کا مظاہر کرتے ہوئے فرمایا:

”يحتمل أن يكون المراد ابن عوف، ولا يبعد أن يروي عن أبي هريرة، ويحتمل أنه أراد به أحداً من التابعين المسمى بعبد الرحمن، وهم جماعة كثيرة، ويحتمل أن يكون العاطف ساقطاً من النسخة بأن يروي عنهما.“⁵

یعنی ممکن ہے کہ عبدالرحمن سے مراد عبدالرحمن بن عوف ہوں اور ابو ہریرہ سے ان کا روایت کرنا مستبعد نہیں اور ممکن ہے کہ یہ کوئی تابعی ہوں اور ممکن ہے کہ عبدالرحمن و ابو ہریرہ کے مابین حرف عطف و اساقط ہو گیا ہو۔

اگر ملا صاحب نے جامع مسانید ابی حنیفہ⁶ لکھی تھی اس کی طرف مراجعت کی ضرورت محسوس کی ہوتی تو مذکورہ بالا لغو لاطال کی انھیں مطلقاً ضرورت نہ پڑتی۔

اتنی واضح اور فاش غلطیاں تو ملا صاحب کی ایک کتاب میں صرف ایک معاملہ سے متعلق ہیں، یعنی غیر تابعی کو تابعی قرار دینے میں، اس طرح کی بات بعض دوسرے اہل علم کی تحریروں میں بھی پائی جاتی ہے، مگر دیانت دار اہل علم کبھی اس بات کے روادار نہیں ہو سکتے کہ سہو و غلطی کے سبب سرزد شدہ کسی چیز کو دلیل و حجت بنا لیا جائے۔

① شرح مسند ابی حنیفہ (ص: ۱۹۲) ② مسند ابی حنیفہ (ص: ۱۰۶) ③ شرح مسند ابی حنیفہ (ص: ۱۰۶)

امام حاکم اور ذہبی سے تصحیح احادیث میں صدور خطاً کی متعدد مثالیں بیان کی جا چکی ہیں، دریں صورت بالفرض حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے امام صاحب سے مروی اس ساقط الاعتبار روایت کی تصحیح کر دی ہو تو فی الواقع وہ صحیح نہیں قرار پاسکتی کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے ایک غور طلب بات یہ ہے کہ حافظ ذہبی نے کہا:

”کان من التابعین لهم بإحسان إن شاء اللہ“^۱

”یعنی امام صاحب ان شاء اللہ تابعین سے ہیں۔“

موصوف حافظ ذہبی عام طور سے حکم لگانے میں ”ان شاء اللہ“ کا کلمہ استعمال نہیں کرتے، مگر اس معاملہ میں اس شرط کے 434 ساتھ کیوں موصوف امام صاحب کو تابعین میں سے کہا ہے؟ یہ بات بذات خود غور طلب ہے۔ کسی علمی چیز کو اللہ تعالیٰ جب ہی چاہتا ہے کہ اصول و ضوابط کے مطابق اس کی شرطیں موجود ہوں، اور ان شاء اللہ کی قید کے ساتھ ائمہ جرح و تعدیل کی کہی ہوئی بات میں اور اس قید کے بغیر کہی ہوئی بات میں فرق ہوتا ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔

تابعیت امام صاحب کے اثبات میں مصنف انوار کے جمع کردہ دلائل:

تعریف تابعی میں مصنف انوار کے اختیار کردہ موقف نیز موقف جمہور کے مطابق صرف اتنی بات کے ثبوت سے بھی امام صاحب تابعی قرار پاسکتے ہیں کہ انھوں نے کسی صحابی کو بحالت ایمان دیکھا ہے، اس لیے امام صاحب کو تابعی قرار دینے کے لیے مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگ صرف ایک صحیح و معتبر روایت اس مضمون کی نقل کرنے پر اکتفاء کر سکتے تھے کہ امام صاحب نے کسی ایک صحابی کو دیکھا ہے، مصنف انوار کے استاذ علامہ انور نیز دوسرے کئی احتاف نے یہی کیا ہے اور صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ امام صاحب کا صرف ایک صحابی کو دیکھنا ثابت ہے، کسی سے روایت کرنا ثابت نہیں۔ (کما مر) مگر افسوس کہ انوار الباری کو مجموعہ باقادات علامہ انور و اکابر محدثین قرار دینے کے باوجود مصنف انوار نے افادات علامہ انور کے خلاف بہت ساری باتیں لکھیں، جن میں تابعیت امام صاحب کا مسئلہ بھی ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ تابعیت امام صاحب سے متعلق مصنف انوار نے بہت سارے اکاذیب کو نصوص کتاب و سنت کی طرح بطور حجت نقل کر دیا ہے جن کی حقیقت واضح ہو چکی ہے۔ اب ہم اس سلسلے میں مصنف انوار کی دوسری باتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ مصنف انوار نے ایک عنوان ”امام صاحب تابعی تھے“ قائم کر کے کہا:

”علامہ ابن حجر کی شافعی نے شرح مشکوٰۃ شریف میں تصریح کی کہ امام صاحب نے آٹھ صحابہ کا زمانہ پایا ہے اور

حضرت انس وہ صحابی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی تہذیب التہذیب (۱۰ / ۴۴۹)

میں تصریح کی ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔ حافظ ذہبی نے ”تذکرۃ الحفاظ“ میں لکھا کہ

حضرت انس کو جب وہ کوفہ آئے تو امام صاحب نے کئی بار دیکھا۔ نواب صدیق حسن خاں صاحب پیشوائے غیر

مقلدین نے باوجود تعصب و مخالفت کے التاج المسکحل میں روایت انس کا اقرار کیا اور خطیب کی تاریخ سے اس کو

نقل کیا، غرض (۱) حافظ ذہبی، (۲) نووی، (۳) ابن سعد، (۴) خطیب، (۵) دارقطنی، (۶) حافظ ابن حجر،

(۷) ابن جوزی، (۸) سیوطی، (۹) ابن حجر مکی، (۱۰) حافظ زین عراقی، (۱۱) سخاوی، (۱۲) ابن مقرئ، (۱۳) شافعی، (۱۴) یافعی، (۱۵) جزیری، (۱۶) ابو نعیم اصبہانی، (۱۷) ابن عبدالبر، (۱۸) سمعانی، (۱۹) عبدالغنی مقدسی، (۲۰) سبط ابن جوزی، (۲۱) فضل اللہ تورپشتی، (۲۲) ولی عراقی، (۲۳) ابن وزیر، (۲۴) بدر الدین عینی، (۲۵) قسطلانی وغیرہ محدثین نے روایت انس کو تسلیم کیا ہے، جو صحیح حدیث کے مطابق اور محققین محدثین کے اصول پر بھی تابعی ہونے کے لیے کافی ہے۔ اس لیے حافظ ذہبی نے امام صاحب کو تذکرۃ الحفاظ میں طبقہ خامسہ میں ذکر کیا ہے اور تقریب میں طبقہ سادسہ میں ذکر کرنے کو لغزش قلم قرار دیا گیا ہے۔^۱

ناظرین کرام پر مصنف انوار کے مندرجہ بالا بیان کی حقیقت گزشتہ صفحات میں واضح ہو چکی ہے، اپنے مندرجہ بالا بیان کی آخری سطر میں مصنف انوار نے جو یہ لکھا ہے کہ ”اسی لیے حافظ ذہبی نے امام صاحب کو تذکرۃ الحفاظ کے طبقہ خامسہ میں ذکر کیا ہے اور تقریب میں طبقہ سادسہ میں ذکر کرنے کو لغزش قلم قرار دیا گیا ہے۔“ تو واضح رہے کہ حافظ ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ کے طبقہ خامسہ میں امام مالک، اوزاعی، حماد بن زید، حماد بن سلمہ کا بھی ذکر ہے، جن کی بابت مصنف انوار نے حافظ ابن حجر کی طرف منسوب فتویٰ کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔^۲

پھر تذکرۃ الحفاظ کے طبقہ خامسہ میں امام صاحب کا ذکر ہونے سے یہ کیسے لازم آیا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے؟ اس لیے تذکرۃ الحفاظ طبقہ خامسہ میں امام صاحب کے ذکر کی جو علت مصنف انوار نے بیان کی ہے وہ تلبیس پر قائم ہے اور تقریب حافظ ذہبی کی کتاب نہیں بلکہ حافظ ابن حجر کی ہے، دونوں کتابوں میں طبقات کی تقسیم مختلف نقطہ نظر سے کی گئی ہے، مگر مصنف انوار کو اس واضح چیز کی بھی تمیز نہیں، پھر بھی شرح بخاری لکھنے بیٹھ گئے ہیں۔ اللہ رحم فرمائے!!

اقوال ابن حجر مکی سے امام صاحب کے تابعی ہونے پر استدلال کرنے میں مصنف انوار کی 436 دیانت داری:

مصنف انوار نے دسویں صدی کے شیخ شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد بن علی بن حجر ہیتمی مکی شافعی (مولود ۹۰۹ھ و متوفی ۹۷۳ھ)، جلال الدین سیوطی (مولود ۸۴۹ھ و متوفی ۹۱۱ھ) اور شیخ شمس الدین محمد بن یوسف صالحی دمشقی (متوفی ۹۴۳ھ) کے بعض بیانات سے یہ نتیجہ نکال لیا کہ یہ لوگ اس بات کے معترف ہیں کہ امام صاحب نے حضرت انس صحابی کو دیکھا، مگر مصنف انوار نے ان حضرات کی تحریر کردہ ان باتوں کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا جن کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا۔ ”امام صاحب تابعی تھے“ کے زیر عنوان مصنف انوار نے سب سے پہلے علامہ ابن حجر مکی کا نام لیتے ہوئے کہا:

”علامہ ابن حجر مکی شافعی نے شرح مشکوٰۃ میں تصریح کر رکھی ہے کہ امام صاحب نے آٹھ صحابہ کا زمانہ پایا۔“^۳

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ عنوان مذکور کے تحت مصنف انوار نے علامہ ابن حجر مکی کی مذکورہ بالا بات کو سب سے پہلے نقل کرنا کیوں ضروری سمجھا؟ جبکہ اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا ہے کیونکہ آٹھ یا سو صحابہ کا زمانہ پانا اس امر کو مستلزم نہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا بھی اور ان سے سماع بھی کیا ہے۔ مصنف انوار

کثرت وسائل کے باوجود اپنے سینکڑوں نہیں بلکہ لاکھوں کروڑوں معاصر وہم زمانہ لوگوں کو نہیں دیکھ سکے، حتیٰ کہ اب تک نہ ہم مصوف کو دیکھ سکے نہ مصوف ہم کو دیکھ سکے اور یہی حال تمام لوگوں کا ہے، پھر اگر امام صاحب نے آٹھ یا سو صحابہ کا زمانہ پایا تو اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو دیکھا بھی ہے، اس سے زیادہ زور دار بات مصنف انوار تاریخ ولادت وغیرہ کے عنوان کے تحت پہلے کہہ آئے ہیں کہ امام صاحب نے ۸۷ھ میں اپنے والد کے ساتھ حج کیا اور بہت سے صحابہ کو دیکھا، نیز ۹۶ھ میں بھی امام صاحب نے پھر حج کیا اور متعدد صحابہ کو حتیٰ کہ چھبیس صحابہ کو دیکھا، اتنی زور دار بات لکھ چکنے کے بعد تابعیت

امام صاحب کی بحث میں علامہ ابن حجر مکی کی مذکورہ بالا بات کو نقل کرنے کا آخر کیا معنی ہے؟ مصنف انوار نے آگے چل کر کہا:

”اسی طرح فتاویٰ حافظ ابن حجر (عسقلانی) میں تصریح ہے کہ امام صاحب نے ایک جماعت صحابہ کو پایا جو کوفہ میں تھے، لہذا وہ طبقہ تابعین میں سے تھے اور یہ فضیلت کسی کو آپ کے معاصر ائمہ امصار میں سے حاصل نہیں ہوئی، مثلاً امام اوزاعی، ہرودماد، سفیان ثوری، مالک، لیث بن سعد یعنی ان سب جلیل القدر ائمہ کو شرف تابعیت حاصل نہ ہوا، جو امام صاحب کو ہوا۔ حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کر کے علامہ ابن حجر مکی نے الخیرات الحسان میں لکھا ہے کہ امام صاحب اجلہ تابعین میں سے تھے۔“^۱

واضح رہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی مصنف فتح الباری اور ابن حجر مکی ہیتمی دو ہیں، اول الذکر دوسرے کی بہ نسبت عمر و زمانہ اور علم و فضل میں کہیں زیادہ مقدم ہیں۔ ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مصنف انوار کی مندرجہ بالا عبارت میں ظاہر کیا گیا ہے کہ علامہ ابن حجر مکی نے حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف منسوب فتاویٰ سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ امام صاحب اجلہ تابعین میں سے ہیں۔ نیز امام صاحب جس شرف تابعیت سے مشرف ہیں اس سے ان کے معاصرین بہرہ ور نہیں تھے۔ ہم عرض کر آئے ہیں کہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے نہایت واضح طور پر صراحت کر دی ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا اور ان کی طرف منسوب جس فتویٰ سے ابن حجر مکی نے نتیجہ مذکورہ نکالا ہے، اس فتویٰ کا انتساب اولاً: حافظ ابن حجر مکی کی طرف صحیح نہیں۔ ثانیاً: اس فتویٰ کا انتساب حافظ ابن حجر مکی کی طرف بالفرض صحیح ہو تو اس میں مذکور عبارت کا مفاد یہ ہے کہ ایک صحابی حضرت انس کو امام صاحب کی روایت پر دلالت کرنے والی روایت کی سند ”لا بأس بہ“ یعنی ساقط الاعتبار ہے۔ اور صرف ایک صحابی کو دیکھنے سے کوئی آدمی اجلہ تابعین میں سے کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ جبکہ صرف صحابی کو دیکھنے سے ثبوت تابعیت بذات خود مختلف فیہ چیز ہے اور جن کے نزدیک روایت صحابی سے تابعیت ثابت ہو جاتی ہے ان کے نزدیک بھی محض روایت صحابی سے بہرہ ور انسان معمولی درجہ کا تابعی قرار پاتا ہے نہ کہ اجلہ تابعین میں سے ہو جاتا ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ عبارت مذکورہ میں کہا گیا ہے کہ امام صاحب کے معاصر ائمہ امصار کو شرف تابعیت حاصل

نہیں تھا، حالانکہ امام صاحب کے متعدد اساتذہ امام صاحب کے معاصر تھے اور وہ تابعین تھے، مثلاً امام عطاء بن ابی رباح، قتادہ، زہری، اعمش وغیرہ۔ مصنف انوار نے جو یہ کہا کہ ”امام صاحب کے اساتذہ میں صحابہ کے بعد اعلیٰ درجہ کے تابعین تھے۔“ تو کیا امام صاحب کے یہ اساتذہ یعنی صحابہ و تابعین امام صاحب کے معاصر نہیں تھے؟

خود علامہ ابن حجر کی نقل ہیں:

”امام صاحب کے اساتذہ تابعین کی تعداد چار ہزار سے زیادہ تھی۔“^۱

تو کیا امام صاحب کے یہ تابعین اساتذہ امام صاحب کے معاصر ائمہ امصار نہیں تھے؟ دریں صورت یہ بات کیا معنی رکھتی ہے کہ امام صاحب کے معاصر ائمہ امصار کو شرف تابعیت نہیں حاصل تھا؟
نیز ابن حجر کی حافظ ابن حجر سے نقل ہیں:

”أدرک جماعة من الصحابة، كانوا بالكوفة بعد مولده بها سنة ۸۰ھ۔“^۲

یعنی امام صاحب نے ۸۰ھ میں کوفہ میں اپنی ولادت کے بعد صحابہ کی ایک جماعت کو پایا جو کوفہ میں موجود تھے۔

اس کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب متعدد صحابہ کے بھی معاصر تھے، پھر جس کے معاصر صحابہ ہوں اس کے معاصر تابعین کیوں نہ ہوں گے؟ اس سے ہر شخص باسانی سمجھ سکتا ہے کہ جن ابن حجر کی کا بیان یا حافظ ابن حجر عسقلانی کی طرف منسوب بیان واضح پور غلط ہو اسے دلیل و حجت بنا لینا دیانتداری کے قطعاً منافی ہے، نیز ابن حجر کی نے صرف یہ کہا ہے کہ: ”و حینئذ فہو من أعیان التابعین“ یعنی ”لا بأس بہ“ سند سے مروی جو روایت سیف امام صاحب کی روایت انس پر دال ہے اس کے اعتبار سے امام صاحب اعیان تابعین میں سے ہیں، کتب لغت میں اعیان کے معنی جماعت و گروہ بھی آتے ہیں۔ جس کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب زمرہ تابعین میں سے ہیں مگر مصنف انوار نے اس کا مطلب یہ بتلایا ہے کہ امام صاحب اجلہ تابعین میں سے ہیں، حالانکہ زمرہ تابعین میں صفار تابعین بھی شامل ہیں اور صرف ایک صحابی کو دیکھنے والا زیادہ سے زیادہ صغیر ترین تابعین کے زمرہ میں آتا ہے، اسے اجلہ تابعین میں سے شمار نہیں کیا جاسکتا اس کا تاہی ہونا ہی نزاعی ہے۔

واضح رہے کہ خیرات الحسان، عقود الجمان کی تلخیص ہے، مگر خیرات الحسان کے بہت سارے بیانات اپنی اصل کتاب عقود الجمان کے خلاف ہیں۔ (کما سیاتی) اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خود الخیرات الحسان میں متعدد عباراتوں کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا، مثلاً علامہ ابن حجر کی نے تصنیف الخیرات الحسان کے پانچ اسباب بتلائے ہیں، موصوف نے چوتھا سبب بیان کرتے ہوئے کہا:

”فمن قرأ فضائل أبي حنيفة ومالك والشافعي بعد فضائل الصحابة والتابعين واعتنى بها۔“^۳

یعنی صحابہ و تابعین کے بعد جو آدمی امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی کے فضائل پڑھے گا وہ نفع میں رہے گا۔

علامہ ابن حجر کی کے اس بیان میں صراحت ہے کہ امام صاحب صحابہ و تابعین کے بعد ان سے مختلف طبقہ کے آدمی ہیں، یعنی امام صاحب تابعی نہیں۔ یہ بات مصنف انوار نے بقلم خود بھی حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے لکھی ہے، چنانچہ مصنف انوار فرماتے ہیں:

”علامہ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ مالکی نے کہا کہ جو شخص فضائل صحابہ کرام و فضائل تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد

امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے فضائل و مناقب کا مطالعہ غور و فکر سے کرے گا اور ان کی بہترین سیرت

① الخیرات الحسان (ص: ۱۳، ۱۴)

② الخیرات الحسان.

③ الخیرات الحسان.

دکر دار سے واقف ہوگا تو وہ اس کو اپنا برگزیدہ عمل پائے گا۔^۱ الخ

مصنف انوار نے حافظ ابن عبدالبر کے مذکورہ بالا قول کو بطور حجت نقل کیا ہے اور اس کا واضح مفاد یہ ہے کہ امام صاحب صحابہ و تابعین کے بعد صحابہ و تابعین سے مختلف کسی دوسرے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ افسوس کہ مصنف انوار خود اپنی تحریر کردہ باتوں کا مطلب بھی نہیں سمجھتے ورنہ معاملہ بالکل حل ہو جاتا۔

واضح رہے کہ علامہ ابن حجر کی نقل کردہ مذکورہ بالا جس بات کا واضح مفاد یہ ہے کہ امام صاحب تابعی نہیں تھے اسے علامہ ابن حجر کی نے امام صاحب کے فضائل اور محاسن ظاہر کرنے کے لیے لکھ چھوڑا ہے۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے پر دلالت کرنے والی مذکورہ بالا بات مصنف انوار کے استاذ کوثری نے بھی بطور حجت نقل کر رکھی ہے۔^۲

اس کے باوجود کوثری اور ان کے گروپ کے لوگ مکذوبہ وغیر ثابت روایات کی بنیاد پر امام صاحب کو تابعی قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ امام صاحب کے تابعی ہونے پر کوئی معتبر دلیل نہیں، اور مصنف انوار بھی اس بات کے معترف ہیں کہ معتبر دلیل کے بغیر کوئی دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس بات کے دلائل و قرائن کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ امام صاحب کسی صحابی کو نہیں دیکھ سکے۔

440

مفتی عزیز الرحمن بجنوری اور تابعیت امام صاحب:

امام صاحب کے بارے میں ایجاد شدہ مناقب مکذوبہ کی زیادہ سے زیادہ ترویج و اشاعت میں مصنف انوار سے بھی دوچار قدم آگے بڑھ جانے کا جذبہ و ذوق رکھنے والے مفتی عزیز الرحمن صاحب نے تابعیت امام صاحب کے اثبات میں مصنف انوار اور ان جیسے لوگوں کے فراہم کردہ مواد کو جمع کرنے کے ساتھ اپنی اختراع کردہ باتوں کا ذکر بھی کیا ہے، اس سلسلے میں موصوف کی طویل و عریض تحریر کا حاصل یہ ہے کہ:

”امام صاحب نے اپنے زمانہ میں کوفہ کا کوئی تابعی اور صحابی نہیں چھوڑا جس سے ملاقات نہیں کی۔“^۳

”امام صاحب کی تابعیت کے اثبات و نفی میں موافقین و مخالفین نے بہت کافی زور صرف کیا۔“^۴

”یہ مسئلہ اس لیے پیدا ہوا کہ امام صاحب کا سن پیدائش ۸۰ھ ہے اور دوسری روایت کے مطابق ۶۱ھ، جماعت صحابہ میں سب سے آخر میں انتقال کرنے والے صحابی حضرت ابو الطفیل ہیں جو مکہ مکرمہ میں ۱۱۰ھ میں فوت ہوئے، لہذا ایک روایت کے مطابق امام صاحب کو تیس سال صحابہ کا زمانہ ملا اور دوسری کے مطابق انچاس سال، اس زمانہ میں پائے جانے والے بہت سارے صحابہ سے امام صاحب کی ملاقات کے قوی امکانات ہیں۔ پہلی روایت کے مطابق امام صاحب نے بائیس صحابہ کا زمانہ پایا ہے جن سے موصوف کی ملاقات کے امکانات ہیں۔ (یہاں ان بائیس صحابہ کے نام بھی درج ہیں جن کو ہم بیان کر آئے ہیں) جناب حافظ المزنی نے بیان فرمایا ہے

① مقدمہ انوار (۱/۱۱۰) ② تألیف الخطیب (ص: ۲، ۳) بحوالہ جامع بیان العلم (۲/۱۶۲)

③ امام اعظم (ص: ۳۴) ④ (ص: ۳۵)

441

کہ امام صاحب کی ملاقات ستر صحابہ سے ہوئی ہے، منصف مزاج اہل علم تابعیتِ امام صاحب کا انکار نہیں کر سکتے اور دوسروں کو ہم قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے، بقول راجح تابعی وہ غیر صحابی ہے جس کو لقاء نبوی یعنی روایت نبوی میسر نہ ہو، حافظ ابن حجر عسقلانی نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، شیخ ابوالحسن نے حافظ ابن حجر کی تصویب کرتے ہوئے کہا کہ اس تعریف کے مطابق امام صاحب تابعی ہیں، کیونکہ موصوف نے حضرت انس اور دوسرے صحابہ کو دیکھا ہے، جن لوگوں نے تابعیتِ امام صاحب کا انکار کیا وہ متعصب و کم فہم ہیں، امام صاحب نے آٹھ یا دس صحابہ سے ملاقات کی ہے، جن میں معقل بن یسار بھی ایک ہیں (ان دس کے نام مفتی صاحب نے لکھے ہیں، ہم بتلا آئے ہیں کہ معقل کا انتقال ۶۰ھ سے پہلے ہو چکا تھا) دارقطنی نے جو یہ کہا کہ امام صاحب نے صرف حضرت انس کو دیکھا وہ انصاف اور تحقیق کے خلاف ہے، کیونکہ صاحب در مختار نے کہا کہ امام صاحب نے پچپن حج کیے، پندرہ حج حضرت ابو الطفیل کی حیات میں کیے، پہلا حج اپنے والد صاحب کے ساتھ پندرہ سال کی عمر میں کیا، لہذا عقل دارقطنی کے قول کو کس طرح تسلیم کرے کہ ابو الطفیل مسجد حرام میں ہوں، امام صاحب بالغ ہوں، پھر بھی صحابی کی ملاقات سے گریز کرتے رہیں، اس میں تو سماع حدیث بھی یقینی ہے، بنا بریں ابن سعد کی یہ رائے نہایت قیمتی ہے کہ امام صاحب تابعی ہیں، یہ اعزاز امام صاحب کے دوسرے معاصر اماموں کو حاصل نہیں۔^۹

مفتی صاحب کے مذکورہ بالا بیان میں جس قدر اکاذیب کا استعمال کیا گیا ہے، اس کی حقیقت گزشتہ صفحات میں ہماری پیش کردہ تفصیل سے واضح ہو چکی ہے اور یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ اہل العقل والردایہ اور محدثین و فقہاء کے یہاں روایات کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کی معرفت حاصل کرنے کا جو طریقہ مروج ہے اس کے مطابق کسی بھی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا ثابت نہیں۔ اس لیے انصاف و تحقیق کا نام لینے والے مفتی عزیز الرحمن اور ان جیسے لوگوں سے ہماری گزارش ہے کہ روایات کے معتبر اور غیر معتبر ہونے کی معرفت کا جو طریقہ بھی آپ لوگوں کے نزدیک اعتدال و انصاف پر قائم ہو اس کے مطابق ان تمام صحابہ سے امام صاحب کا لقاء و سماع ثابت کیجیے جن سے امام صاحب کے لقاء و سماع کا آپ کو دعویٰ ہے، بلکہ کسی بھی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا ثابت کیجیے۔

ولادت امام صاحب کے وقت والد امام صاحب کو نصرانی المذہب قرار دینے والی روایت کا مطلب کوثری نے یہ بتلایا ہے کہ امام صاحب پچپن میں اپنے والدین کے مذہب نصرانیت کے پیرو تھے۔ کوثری نے روایت مذکورہ کو ساقط الاعتبار کہا ہے، مگر ہم بتلا آئے ہیں کہ اہل النقل والردایہ کے اصول سے روایت مذکورہ معتبر ہے۔ دریں صورت چونکہ مفتی عزیز الرحمن اور ان جیسے لوگ معترف ہیں کہ تابعی قرار دیے جانے کے لیے بحالت ایمان صحابی کو دیکھنا شرط ہے، اس لیے بتلایا جائے کہ جس وقت والدین امام صاحب یا خود امام صاحب مسلمان ہوئے ہوں گے اس وقت امام صاحب کی کیا عمر ہوگی اور اس وقت کتنے صحابہ دنیا میں موجود ہوں گے جن کو امام صاحب کے دیکھنے کے ”امکانات قویہ“ ہیں؟ نیز خراسان میں پیدا ہو کر جوانی تک شہر نساء میں رہنے والے امام صاحب کی ولادت سے لے کر جوانی تک کے زمانے میں کتنے صحابہ کرام خراسان میں یا دنیا کے کسی

حصہ میں موجود تھے، جن کو امام صاحب کے دیکھنے کے ”امکانات“ ہیں؟ مسجد حرام میں حضرت ابو الطفیل یا کسی بھی صحابی کی موجودگی میں امام صاحب کا مسجد حرام میں جا کر صحابی سے ملاقات کرنا اور وہ بھی اپنے والد کے ساتھ سفر حج کے موقع پر یا کسی بھی صحابی سے کہیں بھی امام صاحب کا ملاقات کرنا اعتدال و انصاف پر قائم شدہ کس ضابطہ سے ثابت ہے؟

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ جب کسی صحابی کو امام صاحب کا دیکھنا بھی ثابت نہیں تو امام صاحب کے شاگرد صحابہ ہونے کا دعویٰ بدرجہ اولیٰ ساقط ہے۔ اکابر و اصغر تابعین یا غیر تابعین کی جتنی بڑی تعداد کو امام صاحب کے اساتذہ میں شمار کیا جاتا ہے اس کا اصول روایت سے ثابت ہونا امر محال ہے۔ معلوم نہیں اپنی عمر کے کس زمانہ میں امام صاحب کو تحصیل علم کی طرف توجہ ہوئی اور جس زمانہ میں وہ علم قرآن و حدیث و فقہ حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہوئے اس زمانے میں کون کون سے صحابہ و تابعین دنیا میں موجود تھے، جن کی درسگاہوں اور علمی مجلسوں میں شریک ہو کر امام صاحب نے پڑھا؟

امام صاحب کے معاصر حماد بن زید کے قول سے امام صاحب کے تابعی ہونے کی نفی (کیا سعید بن جبیر مرجئی تھے؟)

حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرنا ابن الفضل أخبرنا عبد الله بن جعفر حدثنا يعقوب بن سفيان حدثنا سليمان بن حرب، وأخبرنا ابن الفضل أيضاً أخبرنا أحمد بن كامل القاضي حدثنا محمد بن موسى البربري حدثنا ابن الغلابي عن سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد قال جلست إلى أبي حنيفة، فذكر سعيد بن جبير فانتحله في الإرجاء، فقلت: يا أبا حنيفة من حدثك؟ قال: سالم الأفتس، قال: قلت له: سالم الأفتس كان مرجئاً ولكن حدثني أيوب قال: رأيت سعيد بن جبير جلست إلى طلق، فقال: ألم أرك جلست إلى طلق؟ لا تجالسه، قال حماد: وكان طلق يرى الإرجاء، قال فقال رجل لأبي حنيفة: ما كان رأي طلق؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم قال: ويحك كان يرى العدل.“

یعنی حماد بن زید نے کہا کہ میں امام ابوحنیفہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امام صاحب نے سعید بن جبیر کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا کہ سعید بن جبیر مرجئی المذہب تھے، میں نے کہا کہ اے ابوحنیفہ! آپ کو یہ بات کس نے بتلائی ہے کہ سعید مرجئی المذہب تھے؟ امام صاحب نے کہا کہ سالم الأفتس نے، میں نے کہا کہ سالم الأفتس بذات خود مرجئی المذہب تھے، اس لیے انھوں نے بزعم خویش یہ رائے قائم کر لی کہ سعید بھی مرجئی المذہب تھے، لیکن مجھ سے ایوب سختیانی نے کہا کہ سعید بن جبیر نے مجھے طلق کے پاس بیٹھا ہوا دیکھا تو انھوں نے مجھ سے کہا کہ تم طلق کے پاس مت بیٹھا کرو کیونکہ طلق مرجئی المذہب ہیں، ایک آدمی نے امام صاحب سے کہا کہ طلق کا کیا عقیدہ وہ مذہب تھا؟ امام صاحب نے کہا کہ طلق کا مذہب ”العدل“ تھا۔

مذکورہ بالا روایت سنداً و متنأصحیح و معتبر ہے، اس کے راوی حماد بن زید کو مصنف انوار نے ثقہ کہا ہے۔^① موصوف حماد بن زید صحاح ستہ کے راوی ہیں۔ اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ مصنف انوار اور ان کے شیخ انور صحیح بخاری کے رواۃ کو ثقہ مانتے ہیں۔^② حماد بن زید سے روایت مذکورہ کے ناقل سلیمان بن حرب ازدی بصری قاضی (متوفی ۲۲۳ھ) بھی صحاح ستہ کے راوی ہیں۔^③

444 اس لیے سلیمان بھی مصنف انوار کے اصول سے ثقہ ہیں۔ سلیمان سے روایت مذکورہ کے دو ناقلین ہیں، یعنی یعقوب بن سفیان اور مفضل بن غسان ابو عبد الرحمن الغلابی، یہ دونوں ثقہ ہیں اور روایت مذکورہ کی نقل میں ایک دوسرے کے متابع ہیں، یعقوب بن سفیان نے تاریخ و رجال پر کتابیں لکھی ہیں، ظن غالب ہے کہ روایت مذکورہ موصوف کی کتاب میں موجود ہوگی، ان دونوں حضرات میں سے یعقوب سے روایت مذکورہ کے ناقل عبد اللہ بن جعفر بن درستویہ ثقہ ہیں۔ (کما مر) اور غلابی سے اس کے راوی محمد بن موسیٰ بربری پر اگرچہ کلام ہے، مگر چونکہ ان کی متابعت عبد اللہ بن جعفر نیز بعض دوسرے معتبر رواۃ نے کر رکھی ہے اس لیے یہ روایت معتبر ہے۔ عبد اللہ بن جعفر سے روایت مذکورہ ابن الفضل نے اور بربری سے احمد بن کامل نے نقل کی ہے، جن سے اسے حافظ خطیب نے نقل کیا، الغرض روایت مذکورہ معتبر ہے۔

اس روایت معتبرہ کا واضح مفاد ہے کہ حضرت سعید بن جبیر سے امام صاحب کا لقاء و سماع مستبعد سمجھا جاتا تھا، یہی وجہ تھی کہ امام صاحب نے جب یہ کہا کہ سعید مرجی المذہب تھے تو ان سے حماد بن زید نے کہا کہ آپ کو کس واسطے سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ سعید مرجی المذہب تھے؟ اس سوال کے جواب میں امام صاحب نے بالصرحت کہا کہ یہ بات مجھے سالم بن عجلان ابو محمد اموی حرانی افسس (متوفی ۱۳۲ھ) کے واسطے سے معلوم ہوئی ہے۔

گویا یہ معروف و مسلم بات تھی کہ امام صاحب حضرت سعید بن جبیر کے لقاء و سماع سے مشرف نہیں ہو سکے تھے اور یہ معلوم ہے کہ حضرت سعید بن جبیر ۹۵ھ کے اواخر میں قتل کیے گئے تھے اور کوفہ کے باشندہ تھے، اگرچہ اپنی آخری زندگی میں ساکن مکہ مکرمہ ہو گئے تھے، پھر بھی بفریح حافظ ابن کثیر موصوف سعید بسا اوقات اپنے وطن کوفہ آ کر درس حدیث دیا کرتے تھے۔^④ موصوف سعید کوفہ میں بہت مشہور و معروف محدث و فقیہ اور مفتی تھے، حتیٰ کہ بعض صحابہ کرام لوگوں کو ان کی طرف پیش آمدہ مسائل میں مراجعت کا مشورہ دیا کرتے تھے۔^⑤

اس کے باوجود سعید سے امام صاحب ملاقات و سماعت نہ کر سکے اور حماد بن زید جیسے لوگ بھی سعید سے امام صاحب کا لقاء و سماع مستبعد سمجھتے تھے۔ امام صاحب نے بھی اپنے طرز عمل سے اس کی توثیق کر دی کہ سعید سے میرا سماع و لقاء نہیں ہے۔ جب ۹۵ھ میں فوت ہونے والے اتنے جلیل القدر اور مشہور و معروف صاحب درس و افتاء تابعی سے امام صاحب کا سماع و لقاء معاصرین امام صاحب مستبعد جانتے تھے، جس کی تصدیق امام صاحب کے عمل سے بھی ہوتی ہے، تو ۹۵ھ میں اور اس سے 445 پہلے فوت ہو جانے والے صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع کی خانہ ساز داستانوں کا کیا اعتبار ہو سکتا ہے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ امام صاحب اپنے طور پر یہ سمجھتے تھے کہ سعید بن جبیر مرجی المذہب ہیں۔ دریں صورت سعید کی مصاحبت و

① مقدمہ انوار (۱/ ۲۲۰)

② تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

③ تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

④ البدایة و النہایة (۹/ ۹۸)

⑤ طبقات ابن سعد، تذکرۃ الحفاظ و تہذیب التہذیب.

شاگردی کی طرف امام صاحب کے لیے زیادہ کشش اور رغبت کا سامان موجود تھا۔

حماد بن زید کے مذکورہ بالا قول سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے سالم افسس کے حوالے سے امام صاحب کی بیان کردہ اس بات کا اعتبار نہیں کیا کہ سعید بن جبیر مرجی المذہب تھے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حماد بن زید یا تو امام صاحب اور ان کے استاذ سالم افسس دونوں کو غیر ثقہ سمجھتے تھے یا ان میں سے کسی ایک کو ضرور غیر ثقہ سمجھتے تھے، یہی وجہ تھی کہ موصوف حماد نے سالم افسس کے حوالے سے سعید کی طرف امام صاحب کی منسوب کردہ مذکورہ بات کو غلط قرار دیتے ہوئے کہا:

”مجھ کو ایوب سختیانی نے بتلایا کہ سعید بن جبیر مجھے طلق کے پاس بیٹھنے سے روکتے تھے، کیونکہ طلق مرجی تھے۔“

مطلب یہ ہے کہ سعید بن جبیر مرجی المذہب کو اس حد تک مبغوض سمجھتے تھے کہ اس کے قبیح سے ربط و ضبط ناجائز قرار دیتے تھے اور جس کا یہ حال ہوا سے مرجی المذہب قرار دینا قطعی طور پر غلط ہے، لہذا انھوں نے امام صاحب سے واضح طور پر کہا کہ سالم افسس کے حوالے سے آپ نے سعید کو جو مرجی المذہب بتلایا ہے وہ غلط ہے حماد بن زید کے اس واضح بیان کی تردید یا توجیہ و تاویل میں امام صاحب کچھ بھی نہیں بول سکے۔ اس سے کوثری گروپ کے اس پروپیگنڈہ کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ امام صاحب اپنے مخالفین کو اپنے دلائل قاہرہ کے ذریعہ خاموش کر دیا کرتے تھے۔ مرجی مذہب سے سعید بن جبیر کی بیزاری ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ امام ابو داؤد کا ارشاد ہے:

”ذریعہ عبد اللہ کان مرجثا، وھجرہ ابراھیم النخعی وسعید بن جبیر للإرجاء۔“^①

یعنی ذریعہ بن عبد اللہ چونکہ مرجی المذہب تھے، اس لیے امام ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر نے ذریعہ سے قطع تعلق کر لیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ مرجی مذہب سے نفرت و بیزاری میں سعید بن جبیر امام نخعی کے ہم خیال تھے۔ مرجی مذہب اور 446

مرجیہ سے امام نخعی کی بیزاری کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے۔^②

مرجی مذہب کب ایجاد کیا گیا؟

حافظ ابن تیمیہ ناقل ہیں:

”قال سعید بن جبیر لذر الھمدانی: ألا تستحي من رأي أنت أكبر منه، وقال أيوب السخيتاني: أنا أكبر من دين المرجية، وستل ميمون بن مهران عن كلام المرجية فقال: أنا أكبر من ذلك، وقال قتادة: إنما حدث الإرجاء بعد فتنة فرقة ابن الأشعث.“^③

یعنی سعید بن جبیر نے ذریعہ (ان کو احناف امام صاحب کا استاذ کہتے ہیں) سے کہا کہ ایسے مذہب کی پیروی سے (یعنی مرجی مذہب کی پیروی سے) تم کو شرم نہیں آتی جبکہ تم اس مذہب سے عمر میں کہیں بڑے ہو؟ ایوب سختیانی نے کہا کہ مرجیہ کے مذہب سے میری عمر کہیں زیادہ ہے، میمون بن مهران نے بھی یہی بات کہی، امام صاحب کے استاذ قتادہ نے فرمایا کہ فتنة ابن الأشعث کے بعد یعنی ۸۱ھ کے بعد مرجی مذہب ایجاد ہوا۔

① تہذیب الہذیب (۳/ ۲۱۸) ترجمہ ذریعہ بن عبد اللہ (میزان الاعتدال ترجمہ ذریعہ بن عبد اللہ)

② کتاب الإیمان لابن تیمیہ (ص: ۲۰۶)

③ اللمحات (۱/ ۴۲۱ تا ۴۲۵)

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت سعید بن جبیر مرجی مذہب سے بیزار تھے اور اسے بدعت قرار دیتے تھے اور اس معاملہ میں اکابر اہل علم سعید بن جبیر کے موافق تھے، حضرت امام قتادہ کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ مرجی مذہب ۸۱ھ کے بعد کسی زمانہ میں ایجاد ہوا ہے (فتنہ ابن الاثعث کی ابتداء ۸۱ھ میں ہوئی اور ۸۳ھ میں ابن الاثعث قتل ہوا، تمام کتب تاریخ و رجال میں یہی صراحت ہے) یعنی امام صاحب کی ولادت کے بعد اس مذہب کی ایجاد ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ایوب سختیانی، میمون بن مهران اور اعش وغیرہ سبھی لوگ کہتے تھے کہ ہم مرجی مذہب سے عمر میں بڑے ہیں، کیونکہ یہ سارے حضرات ۸۱ھ سے پہلے پیدا ہوئے تھے۔

447

مرجی مذہب کا بانی اول:

امام سختیانی نے مزید کہا:

”إن أول من تكلم في الإرجاء رجل من أهل المدينة من بني هاشم، يقال له الحسن، وقال زاذان: أتينا الحسن بن محمد، فقلنا: ما هذا الكتاب الذي وضعت؟ وكان هذا الذي أخرج كتاب المرجية، فقال له: يا أبا عمر لوددت أني مت قبل أن أخرج هذا الكتاب أو أضع هذا الكتاب.“^①

”وقال سلام بن أبي مطيع عن أيوب أنا أتبرأ من الإرجاء، إن أول من تكلم فيه رجل من أهل المدينة يقال له الحسن بن محمد، وقال عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أنهما دخلا على الحسن بن محمد فلاماه على الكتاب الذي وضع في الإرجاء، فقال لزاذان: يا أبا عمر لوددت أني كنت مت ولم أكتبه.“^②

یعنی مرجی مذہب کی بات سب سے پہلے مدینہ کے ایک ہاشمی آدمی نے چلائی تھی (یعنی حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب) زاذان اور میسرہ بن یعقوب ابو جمیلہ طہوی کوئی نے کہا کہ حسن بن محمد مصنف کتاب المرجہ کو ہم نے ملامت کی کہ یہ کتاب آپ نے کیوں لکھ ڈالی؟ موصوف حسن بن علی نے اپنی اس تصنیف پر اظہار افسوس کرتے ہوئے کہا کہ کاش اسے لکھنے سے پہلے میری وفات ہوگئی ہوتی!“

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ بقول ایوب سختیانی مرجی مذہب حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب (متوفی ۹۹ھ یا

۱۰۰ھ) کا ایجاد کردہ ہے۔ اس سلسلے میں موصوف حسن نے ایک کتاب بھی لکھی تھی، کتاب مذکور کی تصنیف پر حسن کو ملامت 448 کرنے والے زاذان ابو عمر ابو عبد اللہ الکوئی البرز ۸۲ھ میں فتنہ ابن الاثعث کے ظہور کے سال بھر بعد فوت ہوئے۔^③

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حسن موصوف نے کتاب مذکور فتنہ ابن الاثعث شروع ہونے کے تھوڑے ہی دنوں بعد ۸۱ھ ۸۲ھ

① کتاب الايمان لابن تيمية (ص: ۲۰۶)

② تهذيب التهذيب ترجمة حسن بن محمد (۲/۳۲۰)

③ تهذيب التهذيب ترجمة زاذان (۳/۳۰۲) و البداية والنهاية (۹/۴۷)

میں لکھی تھی، حسن کے والد محمد بن حنفیہ کو جب حسن کے مرجی المذہب ہونے کی خبر ہوئی تو انھوں نے برہم ہو کر حسن کو مارا پٹایا۔^۱ مرجی مذہب کے اولین اظہار کنندہ حسن کو تو اپنے اس طریق کار پر افسوس ہوا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ موصوف حسن نے مرجی مذہب سے رجوع کر لیا تھا، لیکن اس مذہب کے پیروکار لوگ اپنے مذہب کے ایجاد کنندہ کی مخالفت کرتے ہوئے مذہب مذکور پر قائم رہے اور اس کی حمایت میں سرگرم بھی۔ ایوب سختیانی کے مذکورہ بالا قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مرجی مذہب کے اولین اظہار کنندہ حسن بن علی تھے، لیکن یہ بتلایا جا چکا ہے کہ بقول امام اوزاعی مرجی مذہب کے اولین ظاہر کنندہ قیس ماصر تھے، بقول بعض مرجی مذہب کے اولین ظاہر کنندہ ذرہدانی اور حماد بن ابی سلیمان تھے۔^۲ صورت تطبیق یہ ہے کہ ہر ایک نے اپنے علم کے مطابق یہ بات کہی ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ مرجی مذہب جب ۸۱ھ کے بعد ایجاد ہوا تو اس پر اور اس کے ماننے والوں پر حق پرست اہل علم کا خفا اور ناراض ہونا لازمی امر تھا، یہی وجہ تھی کہ طلق بن حبیب اور ذر بن عبداللہ جب اس نومولود مذہب کے پیرو ہو گئے تو عام اہل علم کی طرح انھیں حضرت سعید بن جبیر نے بھی ملامت کی۔

واضح رہے کہ سعید بن جبیر اور طلق بن حبیب فقہ ابن الاصحٰث میں ابن الاصحٰث کے ساتھ تھے، یہی وجہ تھی کہ ابن الاصحٰث کے بچے ہوئے حامیوں کو قتل کرنے کی مہم جب حجاج بن یوسف ثقفی (متوفی ۹۵ھ) کے ذریعہ شروع ہوئی تو سعید بن جبیر اور طلق کو ایک ساتھ مکہ مکرمہ میں گرفتار کر کے حجاج کے پاس بھیجا گیا تھا، طلق کا انتقال راستہ میں ہو گیا اور سعید قتل کر دیے گئے تھے۔ قتل سعید کے تھوڑے ہی دنوں بعد حجاج کا انتقال ہو گیا تھا۔^۳

معلوم ہوا کہ ابن الاصحٰث کے حامی ہونے میں سعید اگرچہ طلق کے ساتھ تھے مگر طلق کا مرجی المذہب بن جانا سعید کو سخت برا لگا تھا، صاف ظاہر ہے کہ طلق کے مذہب مذکور سے اظہار بیزاری سعید نے ۹۵ھ سے پہلے اور ۸۱ھ یا ۸۲ھ کے بعد کیا تھا، یعنی ۸۱ھ یا ۸۲ھ سے لے کر ۹۵ھ کے مابین مکہ مکرمہ اور کوفہ میں رہنے والے سعید بن جبیر سے امام صاحب کا لقاء و سماع مستبعد سمجھا 449 جاتا تھا، پھر ۹۵ھ میں یا اس سے پہلے فوت ہونے والے صحابہ سے امام صاحب کے لقاء و سماع پر کون سی دلیل قائم ہے؟

حماد بن زید کی مذکورہ بالا روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جو یہ کہا تھا کہ سالم افسس نے سعید بن جبیر کو مرجی کہا ہے، اس کی تردید امام صاحب کے سامنے حماد بن زید نے اس بنیاد پر کی تھی کہ انھیں ایوب سختیانی اور دوسروں کے ذریعہ یہ معلوم ہو چکا تھا کہ سعید بن جبیر مرجی مذہب کے مخالفین میں سے تھے، مگر مندرجہ ذیل روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے بذات خود ایوب سختیانی کے پاس جا کر کہا تھا کہ مجھے سالم افسس کی زبانی معلوم ہوا ہے کہ سعید بن جبیر مرجی المذہب تھے، چنانچہ حافظ ابن عدی ناقل ہیں:

”حدثنا أحمد بن علي المدائني حدثنا موسى بن النعمان عن معبد بن راشد قال: جلس

أبو حنيفة إلى أيوب، فقال: حدثني سالم الأفسس أن سعيد بن جبير كان يرى الإرجاء،

فقال أيوب: كذبت، قال لي سعيد بن جبير: لا تقر بن طلقاً فإنه مرجعي.^۴

① البداية والنهاية (۱۴۰/۹) ② اللمحات (۱/۴۲۷، ۴۲۸) ③ عام کتب تاریخ و رجال.

④ الکامل لابن عدی مخطوطه (۷۹/۳)

یعنی معبد بن راشد نے کہا کہ امام صاحب ایوب سختیانی کے پاس آ کر بیٹھ گئے اور بولے کہ مجھ سے سالم افسس نے بیان کیا ہے کہ سعید بن جبیر مر جی تھے، اس پر ایوب نے کہا کہ آپ مکذوب بات کہتے ہیں (جس غلط بات کا قائل غلط اطلاعات کو صحیح سمجھ کر یا غلط فہمی کی بنیاد پر بزم خویش صحیح سمجھ کر بیان کرے اسے بھی اہل عرب بعض اوقات کذب سے تعبیر کیا کرتے ہیں، ہمارے خیال سے یہاں امام صاحب کی بابت اس لفظ کا استعمال ایوب نے اسی معنی میں کیا ہے) کیونکہ مجھ سے سعید بن جبیر نے بذات خود یہ کہا ہے کہ طلق چونکہ مر جی ہیں اس لیے ان سے ربط و تعلق مت رکھو۔“

مذکورہ بالا روایت کی سند معبد بن راشد ابو عبد الرحمن کوفی واسطی تک معتبر ہے۔ معبد بن راشد بذات خود بھی ثقہ ہیں۔¹

معبد بن راشد سے روایت مذکورہ کے ناقل موسیٰ بن نعمان دراصل موسیٰ بن سعید بن العمان بن بسام طرسوی دندانی ہیں، ان کے نسب نامہ سے مذکورہ بالا روایت میں باپ کا نام سعید محذوف ہو گیا ہے، جیسا کہ بعض اوقات ہوا کرتا ہے۔ موسیٰ بن سعید بن العمان موصوف ثقہ ہیں۔²

450

معبد بن راشد والی مذکورہ بالا روایت اور اس سے پہلے منقول حماد بن زید والی روایت میں صورت تطبیق یہ ہے کہ جب حماد بن زید نے امام صاحب کے سامنے امام صاحب کے اس بیان سے کہ ”سالم افسس نے مجھے بتلایا ہے کہ سعید مر جی تھے۔“ کی تردید و تعلیل کرتے ہوئے:

”مجھ کو ایوب سختیانی نے یہ بتلایا ہے کہ مجھ سے سعید نے کہا کہ طلق چونکہ مر جی المذہب ہیں اس لیے ان سے ربط مت رکھو۔“

جس کا واضح مفاد تھا کہ ایوب نے سعید کے مر جی ہونے کی نفی کی ہے، تو امام صاحب تحقیق حقیقت کے لیے یا مباحثہ و مناظرہ کے لیے ایوب سختیانی کے پاس خود گئے اور ان سے بولے کہ مجھے سالم افسس نے بتلایا کہ سعید مر جی تھے، ایوب نے بحوالہ سالم امام صاحب کی کہی ہوئی اس بات کو مکذوب قرار دیا اور فرمایا کہ مجھ سے سعید نے بذات خود کہا ہے کہ وہ مر جی المذہب لوگوں سے بیزار ہیں۔ اس روایت کا حاصل مطلب یہ ہوا کہ جس طرح حماد بن زید امام صاحب اور سالم افسس دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو ساقط الاعتبار قرار دیتے تھے اسی طرح ایوب سختیانی کا بھی موقف تھا، امام صاحب جس طرح اپنی تردید میں حماد بن زید کی بات کا جواب دینے سے خاموش رہے اسی طرح موصوف ایوب کے سامنے بھی خاموش رہے۔ ہم یہ فیصلہ ناظرین کرام پر چھوڑتے ہیں کہ حماد بن زید اور ایوب سختیانی نے امام صاحب اور ان کے استاذ سالم افسس میں سے ہر ایک کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے یا ان میں سے کسی ایک کو، اگر دونوں میں سے کسی ایک ہی کو ساقط الاعتبار کہا ہے تو پھر کس کو؟ البتہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سالم افسس اگرچہ بقریح اہل علم مر جی المذہب تھے، مگر موصوف صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہیں۔³ مصنف انوار اور ان کے شیخ انور صحیح بخاری کے رواۃ کو ثقہ مانتے ہیں، سالم افسس جب مر جی مذہب کے پیرو ہونگے تو

1 تہذیب التہذیب (۲۲۳/۱۰) 2 تہذیب التہذیب و عام کتب رجال.

3 مقدمہ فتح الباری (۱۶۷/۲) تہذیب التہذیب (۴۴۱/۳، ۴۴۲) و الجمع بین رجال الصحیحین (۱۸۹/۱)

ان کے اصحاب و احباب مثلاً میمون بن مهران، عبدالکریم بن مالک، معتقل عیسیٰ وغیرہ ان سے اسی طرح تنفر و بیزار ہو گئے جس طرح حماد بن ابی سلیمان کے مرجی بن جانے پر ہوا تھا۔^۱

جس طرح امام صاحب نے سعید بن جبیر کو بحوالہ سالم الافطس مرجی قرار دیا تھا اور ایوب سختیانی و حماد بن زید نے امام صاحب کے اس بیان کی تغلیط کی تھی، اسی طرح امام صاحب نے طلق بن حبیب کو مذہب ”عدل“ کا پیرو قرار دیا تھا، علامہ معلیٰ نے یہ تحقیق پیش کی ہے کہ ”مذہب عدل“ سے امام صاحب کی مراد ”مرجی مذہب“ ہے اور عام اہل علم نے بشمول سعید بن جبیر طلق کو مرجی المذہب قرار دیا ہے، جبکہ بعض ساقط الاعتبار روایات میں کہا گیا ہے کہ امام صاحب نے 451 طلق کو ”قدری المذہب“ کہا تھا۔^۲

معتقل بن عبید اللہ عیسیٰ کے ایک طویل بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مرجیہ نے پروپیگنڈہ کے ذریعہ مشہور کر رکھا تھا کہ ۸۱ھ کے بعد پیدا ہونے والے مرجی مذہب کے معتقدین قبعین میں حضرت عطاء بن ابی رباح، حکم بن عیینہ وغیرہم بھی ہیں، حالانکہ یہ لوگ اس مبتدعانہ مذہب کے مخالفین میں تھے۔^۳

امام بخاری ناقل ہیں:

”حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب قال: ما رأيت أحداً أعبد من طلق بن حبيب، فرأني سعيد بن جبير، معه فقال: لا تجالس طلقاً، وكان يرى الإرجاء.“^۴

یعنی امام ایوب سختیانی نے کہا میں طلق بن حبیب کو سب سے زیادہ عبادت گزار سمجھتا تھا، مگر طلق کے ساتھ مجھ کو ایک بار سعید بن جبیر نے دیکھا تو کہا کہ طلق سے مجالست مت رکھو اور طلق مرجی المذہب تھے۔

روایت مذکورہ کی سند صحیح ہے۔ یہی بات امام بخاری کے استاذ قاسم بن سلام ابو عبید نے اس طرح نقل کی ہے:

”حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب قال لي سعيد بن جبير غير سائله ولا ذاكر له شيئاً: لا تجالس فلاناً، وسماه أيضاً، إنه كان يرى هذا الرأي.“^۵

یعنی ایوب سختیانی نے بغیر پوچھے یا مذاکرہ کیے ہی مجھ سے کہا کہ فلاں شخص کے پاس مت بیٹھا کرو، کیونکہ شخص مذکور ”اس رائے“ یعنی مرجی مذہب کا معتقد ہے۔

ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ میں جس کا نام لے کر سعید بن جبیر نے ایوب سے کہا تھا کہ اس سے ربط مت رکھو، مگر راوی نے یہ نام ظاہر نہیں کیا، اس سے مراد اس سے پہلے والی روایت کی روشنی میں طلق بن حبیب ہیں جو بصری ایوب مرجی المذہب تھے، اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ امام ابو داؤد کا یہ قول منقول ہے کہ:

”ذو بن عبد الله كان مرجئاً، وهجره إبراهيم النخعي وسعيد بن جبير للإرجاء.“^۶

۱) التنكيل (۱/ ۲۷۹ تا ۲۸۲)

۲) كتاب الإيمان لابن تيمية (ص: ۱۰۸، ۱۰۹)

۳) ملاحظہ ہو: كتاب الإيمان لابن تيمية (ص: ۱۰۸، ۱۰۹)

۴) كتاب الإيمان لأبي عبيد (ص: ۸۳)

۵) تاريخ صغير للبخاري (ص: ۱۰۹) وتاريخ كبير للبخاري (۴/ ۳۵۹)

۶) تهذيب التهذيب ترجمة ذر بن عبد الله (۳/ ۲۱۸)

یعنی ذرمرجی المذہب تھے، ان کے مرجی ہونے کے سبب ابراہیم نخعی و سعید بن جبیر نے ان سے قطع تعلق کر لیا۔
 امام صاحب کی طرف منسوب بعض ساقط الاعتبار روایات میں مذکور ہے کہ امام صاحب نے طلق کو ”قدری المذہب“ کہا 452 تھا۔^① باعتبار سند یہ بات امام صاحب سے ثابت نہیں۔^②

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرجی مذہب قدری مذہب کی ایک شاخ ہے، اگرچہ فرعی عقائد میں دونوں کے مابین اختلاف ہے لیکن بنیادی طور پر دونوں ایک ہیں۔^③ اس اعتبار سے طلق کو اگر امام صاحب نے قدری بھی کہہ دیا ہو تو مستبعد نہیں۔
 امام صاحب کو بقول خویش جس سالم افسس سے معلوم ہوا تھا کہ سعید مرجی المذہب ہیں ان کی عام لوگوں نے اگرچہ توثیق کی ہے مگر موصوف کے مرجی المذہب ہو جانے کے بعد موصوف سے اہل علم نفرت رکھنے لگے، جیسا کہ معقل بن عبید اللہ عیسیٰ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے خیال سے سالم افسس کی روایت کردہ صرف ان احادیث کو اہل علم نے معتبر مانا ہے جن کو موصوف افسس نے مرجی ہونے سے پہلے بیان کیا ہے، مرجی ہونے کے بعد موصوف سے عام اہل علم مثلاً میمون بن مہران، عبدالکریم بن مالک اور معقل عیسیٰ وغیرہم اظہار بیزاری کرنے لگے، پھر مرجی ہونے کے بعد موصوف کی روایت کردہ احادیث کو بذریعہ اولیٰ ساقط الاعتبار مانتے ہوں گے، بتفریح حافظ ابن حجر سالم افسس کی روایت کردہ صرف دو احادیث صحیح بخاری میں ہیں، جن کے دوسرے شواہد و متابع بھی موجود ہیں۔^④

موصوف سالم افسس کی ایک روایت صحیح البخاری ”کتاب الشهادات، باب من أمر بانحجاز الوعد (پ: ۱۰، ۱۱/ ۳۶۹ مع حاشیہ مولانا احمد علی) اور دوسری روایت ”کتاب الطب، باب الشفا فی ثلاث (۲/ ۸۲۸) میں ہے۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ سالم افسس کس زمانہ میں مرجی مذہب کے پیرو بنے تھے؟ مگر قیاس کہتا ہے کہ اپنی زندگی کے اواخر میں موصوف مرجی المذہب بنے ہوں گے، جس کے بعد عام اہل علم موصوف سے متنفر رہنے لگے اور بالآخر کسی بڑے جرم کے ساتھ متہم ہو کر قتل کر دیے گئے، حافظ ابن حبان کے مندرجہ ذیل فرمان کا مطلب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ سالم افسس کی آخری زندگی کے حالات کے پیش نظر موصوف ابن حبان نے سالم افسس کو مجروح اور ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، اس طرح سالم افسس کے سلسلے میں وارد شدہ توثیق و تخریج کے کلمات کے مابین تطبیق کی صورت نکل آتی ہے۔

حافظ ابن حبان نے کہا:

453 ”یروي عن سعيد بن جبیر و سالم بن عبد الله، روى عنه الثوري، وكان ممن يري الإرجاء، يقلب الأخبار وينفرد بالمعضلات عن الثقات، اتهم بأمر سوء فقتل صبراً... الخ“^⑤
 یعنی سالم موصوف سعید بن جبیر اور سالم بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں، ان سے امام سفیان ثوری روایت کرتے ہیں۔ موصوف سالم مرجی المذہب ہیں۔ روایات کو الٹ پلٹ دیتے ہیں اور ثقات سے معطلات (بہت ضعیف روایات) نقل کرتے ہیں، ایک غلط کاری کے ساتھ متہم ہونے کے سبب قتل کیے گئے۔ ۱۳۳ھ یا ۱۳۳ھ

① تأییب الخطیب (ص: ۴۳) ② التکیل (۱/ ۲۸۰، ۲۸۱)

③ انساب سمعانی مادہ مرجی و قدری۔ ④ مقدمہ فتح الباری (۲/ ۱۶۷)

⑤ المعجرو حین (۱/ ۳۳۹، ۳۴۰) و تہذیب التہذیب (۳/ ۴۴۲)

میں عبداللہ بن علی (خلیفہ ابوالعباس سفاح) نے سالم کو قتل کرادیا۔

حافظ ابن حجر نے حافظ ابن حبان کے مذکورہ بالا بیان کو ”افراط“ قرار دے کر ساقط الاعتبار بتلایا ہے اور کہا ہے کہ سالم افسس کی تخریح میں حافظ ابن حبان منفرد ہیں، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام میمون بن مهران، عبدالکریم بن ملک، معقل بن عبید اللہ وغیرہم نے بھی سالم کو مرجی ہونے کے بعد ”متروک“ قرار دیا ہے۔ نیز حماد بن زید اور ایوب سختیانی نے بھی سالم سے امام صاحب کی نقل کردہ بات کا اعتبار نہیں کیا۔ پھر تخریح سالم میں حافظ ابن حبان کو منفرد قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے؟ البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ حافظ ابن حبان نے تخریح مفسر کی ہے اور باقی حضرات نے جمل، ورنہ معنوی طور پر حافظ ابن حبان تخریح سالم میں منفرد نہیں ہیں، بہت سارے رواۃ ایک زمانہ میں معتبر رہے مگر آخری زمانہ میں مختلف اسباب کی بنا پر ساقط الاعتبار قرار دے دیے گئے، مرجی مذہب کے مخالف سعید بن جبیر کو سالم کا مرجی المذہب کہنا اخبار میں ایک طرح کا قلب اور الٹ پھیر ہے، معلوم نہیں سالم نے اس طرح کی کتنی باتیں مرجی بن جانے کے بعد کی ہوں گی۔ معقل عیسیٰ کے بیان سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام عطاء بن ابی رباح اور دوسرے غیر مرجی اہل علم کو مرجی قرار دینے والے مرجیہ میں سالم افسس بھی شامل ہیں، دریں صورت سالم کی تخریح ابن حبان کی تغلیط کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

ایسا بہت ہوتا ہے کہ بعض لوگ بعض لوگوں کو کسی ایسے مذہب کا پیرو سمجھ بیٹھتے ہیں جس کے وہ پیرو نہیں ہوتے، معقل عیسیٰ کی

روایت میں صراحت ہے کہ متعدد غیر مرجی تابعین کو بعض مرجیہ نے مرجی المذہب سمجھ لیا تھا۔¹

حاصل یہ ہے کہ حماد بن زید ۹۵ھ میں فوت ہونے والے مشہور و معروف کوئی تابعی سعید بن جبیر سے امام صاحب کا 454

سامع و لقاء مستجد سمجھتے تھے۔ پھر ۹۵ھ میں یا اس سے پہلے فوت ہونے والے صحابہ کرام سے امام صاحب کا سامع و لقاء کیونکر

مستجد نہیں ہے؟

امام ابن المبارک کے قول سے تابعیت امام صاحب کی نفی پر استدلال:

حافظ ابن عبدالبر ناقل ہیں:

”قال أحمد بن محمد بن أحمد ونا أبو حفص عمر بن أحمد بن علي المروزي بمكة عند

صناديد المروزة في ذي الحجة، قال أنا أبو الموجه قال: حدثنا عبد الله بن عثمان قال:

سمعت عبد الله بن المبارك يقول: كان أبو حنيفة قديماً، أدرك الشعبي والنخعي

وغيرهما من الأكابر، وكان بصيراً بالرأي يسلم له فيه، ولكنه كان نهيماً في الحديث.“²

یعنی امام ابن المبارک نے کہا کہ امام صاحب قدیم تھے، انھوں نے شعبی و نخعی جیسے اکابر کو پایا تھا۔ ”رائے“ میں

بصیرت رکھتے تھے، ”رائے“ میں ان کی بصیرت و مہارت تسلیم کی جاتی تھی مگر حدیث میں ”تہیم“ یعنی مجروح و

مطعون تھے۔

روایت مذکورہ معتبر ہے۔ اس کا مفاد ہے کہ امام صاحب کی مدح سرائی کی غرض سے امام ابن المبارک نے بتلایا کہ امام

① الانتقاء (ص: ۱۲۲)

② کتاب الإیمان لابن تیمیة (ص: ۱۰۹)

صاحب نے امام عامر شعمی و ابراہیم نخعی جیسے اکابر کا ادراک کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن المبارک کی نظر میں امام صاحب کو کسی صحابی کا ادراک نہیں ہو سکا۔ ابن المبارک کو فرضی مجلس تدوین کا رکن قرار دینے والے لوگ ابن المبارک کے بالمقابل آخر کس دلیل سے دعویٰ کرتے ہیں کہ امام صاحب کو صحابہ کا ادراک ہوا تھا؟

455 امام صاحب کے بعض اقوال سے ان کے تابعی ہونے کی نفی پر استدلال:

متعدد روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں امام صاحب کا یہ موقف و مسلک تھا کہ حدیث نبوی نہ ہونے کی صورت میں صحابہ کرام کے اقوال و فتاویٰ کو موصوف حجت و دلیل بنا لیا کرتے تھے، مگر صحابہ کے اقوال و فتاویٰ نہ ہونے کی صورت میں تابعین کے اقوال و فتاویٰ کو دلیل بنانا گوارا نہ کرتے تھے اور نہ ان کے اقوال و فتاویٰ کو حجت مانتے تھے۔ چنانچہ ابن عبدالبر ناقل ہیں:

”قیل لنعیم بن حماد ما أشد إزاء هم على أبي حنيفة! فقال: إنما ينقم على أبي حنيفة ما حدثنا عنه أبو عصمة (نوح بن أبي مریم) قال: سمعت أبا حنيفة يقول: ما جادنا عن أصحابه اخترنا منه، ولم نخرج عن قولهم، وما جادنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال، وأما غير ذلك فلا نسمع التشنيع.“^①

یعنی امام نعیم بن حماد سے کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ پر کس وجہ سے بہت زیادہ نقد و جرح اور طعن کیا جاتا ہے؟ امام نعیم نے کہا کہ امام صاحب پر لوگوں کی عیب گیری کا ایک سبب یہ ہے کہ ابو عصمہ نوح بن ابی مریم نے بیان کیا کہ امام صاحب نے فرمایا کہ ہم حدیث نبوی کو قبول کرتے اور اقوال صحابہ میں سے بعض کو قبول کرتے بعض کو نظر انداز کرتے ہیں، مگر اقوال صحابہ سے ہم باہر نہیں جاسکتے، لیکن تابعین کہ وہ ”رجال“ ہیں اور ہم بھی ”رجال“ ہیں، یعنی ہم بھی تابعین کی طرح کے آدمی ہیں۔

امام نعیم بن حماد تک روایت مذکورہ کی سند معتبر ہے، امام نعیم نے جس ابو عصمہ نوح بن ابی مریم سے امام صاحب کا قول مذکور نقل کیا ہے وہ اگرچہ ساقط الاعتبار ہیں، مگر نوح موصوف کے اس بیان کی معنوی تائید و متابعت مختلف افراد نے کر رکھی ہے، ان میں سے ایک امام سفیان ثوری بھی ہیں، جن کی روایت سند و متن کے ساتھ تھوڑی دیر کے بعد آ رہی ہے۔

456 امام ابو یوسف سے مروی ہے:

”سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الثقات أخذنا به، فإذا جاء عن أصحابه لم نخرج من أقوالهم، فإذا جاء عن التابعين زاحمتهم.“^②

یعنی امام صاحب نے فرمایا کہ ثقات سے مروی حدیث نبوی ہم قبول کرتے ہیں اور صحابہ کے اقوال سے ہم خردوج نہیں کرتے مگر تابعین کے اقوال سے مزاحمت کرتے ہیں۔ یعنی اقوال تابعین پر ہم رد و قدح اور بحث و نظر

① الانتقاء (ص: ۱۴۴) و مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۲۰) و مناقب أبي حنيفة لابن أبي عوام.

② أخبار أبي حنيفة للصيمري (۱۰، ۱۱)

کرتے نیز ان کے مقابلہ میں اپنے اقوال کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

نوح بن ابی مریم کی طرح ابو یوسف بھی ساقط الاعتبار ہیں اور ان تک پہنچنے والی اس روایت کی سند میں احمد بن عطیہ المعروف بابن المغلس ساقط الاعتبار ہے مگر اس کی معنوی متابعت موجود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معنوی طور پر ابو عصمہ نوح اور ابو یوسف والی دونوں روایات متفق المعنی ہیں صرف الفاظ کا فرق ہے۔

امام ابن المبارک سے مروی ہے:

”قال الإمام أبو حنيفة: إذا جاء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين، وإذا جاء عن الصحابة اخترنا، ولم نخرج عن قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم.“¹

امام ابن المبارک سے مروی شدہ مذکورہ بالا روایت کا معنی و مطلب وہی ہے جو نوح بن ابی مریم اور ابو یوسف والی

روایت کا ہے۔

ابوحزہ محمد بن میمون السکری مروزی (متوفی ۱۶۷ھ یا ۱۶۸ھ) نے کہا:

”سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاءنا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذنا به، وإذا جاءنا عن الصحابة تخيرنا، وإذا جاءنا عن التابعين زاحمناهم.“²

457

یعنی میں نے امام صاحب کو فرماتے سنا کہ حدیث نبوی کو ہم مانتے ہیں، اقوال صحابہ میں سے جس کو چاہتے ہیں قبول کرتے ہیں، لیکن اقوال تابعین کی مزاحمت کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ روایت مذکورہ جس ابوحزہ محمد بن میمون السکری سے منقول ہے، وہ صحاح ستہ کے رواۃ سے ہیں۔³

ظاہر ہے کہ موصوف ابوحزہ ثقہ ہیں، ان سے روایت مذکورہ علی بن حسن بن شقیق ابو عبدالرحمن المروزی (متوفی ۲۱۵ھ یا

۲۱۶ھ) بھی صحاح ستہ کے راوی یعنی ثقہ ہیں۔⁴

ان سے روایت مذکورہ کے ناقل فضل بن عبدالباق اور فضل سے اس کے ناقل دو اشخاص عمرو بن علی جوہری اور ابو

عبداللہ محمد بن حزام فقیہ ہیں اور ان دونوں سے روایت مذکورہ کے ناقل ابو یعقوب یوسف بن احمد المعروف بابن الدخیل ہیں۔

حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرنا أبو سعيد محمد بن موسى بن الفضل الصيرفي حدثنا أبو الفضل محمد بن

يعقوب الأصم حدثنا محمد بن إسحاق الصاغانى حدثنا يحيى بن معين قال: سمعت

عبيد بن أبي قرة يقول: سمعت يحيى بن الضريس يقول: شهدت سفیان، وأتاه رجل،

فقال له: ما تنقم على أبي حنيفة؟ قال: وما له؟ قال: سمعته يقول: آخذ بكتاب الله، فما

لم أجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول

① عقود الجمان (ص: ۱۷۳) تبييض الصحيفة (ص: ۲۷) موفق (۱/ ۷۷ وغيره) ② الانتفاء (ص: ۴۴)

③ تهذيب التهذيب و عام كتب مناقب. ④ تهذيب التهذيب و عام كتب تراجم.

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أخذت بقول أصحابه، أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجالاً، فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا، قال: فسكت سفیان طويلاً، ثم قال كلمات برأيه، ما بقي في المجلس أحد إلا كتبه: نسمع الشديد من الحديث فنخافه ونسمع اللين ففرجوه، ولا نحاسب الأحياء، ولا نقضي على الأموات، نسلم ما سمعنا، ونكل ما لم نعلم إلى عالمه، ونتهم رأينا لبرأيه^①.

458

یعنی یحییٰ بن ضریس نے کہا کہ میری موجودگی میں مجلس سفیان میں سفیان کے پاس ایک آدمی نے آ کر کہا کہ آپ امام ابوحنیفہ کی کون سی چیز معیوب سمجھتے ہیں؟ سفیان ثوری نے کہا کیا بات ہے؟ شخص مذکور نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں کتاب و سنت پر عمل کرتا ہوں، اگر ان کو نہیں پاتا تو اقوال صحابہ میں سے جس کو چاہتا ہوں اس پر عمل کرتا ہوں، اقوال صحابہ سے میں باہر نہیں جاتا اور ان کے علاوہ کسی دوسرے کے قول کی طرف توجہ نہیں کرتا، جب معاملہ ابراہیم غنمی، شععی، ابن سیرین، حسن بصری، عطاء، سعید بن المسيب جیسے تابعین کا ہوتا ہے تو وہ ایسی ”قوم“ ہیں کہ ان کی طرح میں بھی اجتہاد کرتا ہوں، یہ سن کر سفیان ثوری دیر تک خاموش رہے پھر چند باتیں انھوں نے اپنی صواب دید سے کہیں، جتنے بھی حاضرین مجلس تھے بلا استثناء سب نے ثوری کی باتیں لکھیں، ثوری نے کہا کہ ہم شدید باتیں سنتے ہیں تو خوف زدہ ہو جاتے ہیں، نرم باتیں سن کر پُر امید ہو جاتے ہیں، ہم زندوں سے محاسبہ کرتے نہ مردوں پر فیصلہ کرتے ہیں، ہم جو سنتے ہیں اسے مانتے ہیں، جو نہیں جانتے اسے صاحب علم کے حوالہ کرتے ہیں، ہم اپنی ”رائے“ کو اسلاف یعنی صحابہ و تابعین کی رائے کے بالمقابل مہتم (معیوب و مطعون) قرار دیتے ہیں۔

مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ روایت مذکورہ کے ناقل یحییٰ بن ضریس متوفی ۲۰۳ھ ثقہ ہیں۔^②

یحییٰ سے اس کے ناقل عبید بن ابی قرہ ثقہ ہیں۔^③

عبید سے اس کے ناقل امام ابن معین باعتراف احناف ثقہ ہیں اور ابن معین سے اس کے ناقل محمد بن یعقوب اصم مشہور و

معروف صاحب تصنیف ثقہ امام ہیں۔^④

ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ موصوف اصم کی کتاب سے نقل کی گئی ہے اور اصم سے روایت مذکورہ حافظ خطیب نے بحوالہ محمد

بن موسیٰ بن الفضل الصیرینی نقل کی جو صرف رکی واسطہ ہیں، نیز عبید بن ابی قرہ سے روایت مذکورہ کے ناقل ابن معین سے 459

بتصریح حافظ ذہبی پوری ایک جماعت نے یہ روایت معنوی طور پر نقل کر رکھی ہے۔^⑤

① خطیب (۱۳/۳۶۸) ② تقریب التہذیب و عام کتب مناقب.

③ لسان المیزان (۴/۱۲۲، ۱۲۳ بحوالہ کتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم و ثقات ابن حبان)

④ تذکرۃ الحفاظ. ⑤ مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۲۰)

اس پوری جماعت میں سے ایک حافظ احمد بن زہیر بن حرب نسائی (متوفی ۲۷۹ھ) بھی ہیں۔^۱
جو مشہور ثقہ امام اور تاریخ کبیر کے مصنف ہیں۔^۲

ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ حافظ ابن زہیر کی کتاب سے ماخوذ ہے، الغرض عبید تک روایت مذکورہ کی سند صحیح ہے اور عبید بذات خود ثقہ ہیں، نیز ان کے کئی معنوی متابع ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے، اس لیے روایت مذکورہ صحیح ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام نعیم بن حماد کو صرف ابو عصمہ ہی کے بیان سے نہیں بلکہ ان کی متابعت کرنے والے متعدد افراد کے بیان سے یقین ہو گیا تھا کہ امام صاحب کی طرف ابو عصمہ کی منسوب کردہ بات واقعی امام صاحب کی کہی ہوئی ہے۔ ایک دوسرے کی متابعت کرنے والی مذکورہ بالا روایات کا حاصل یہ ہے کہ جن مسائل کے سلسلے میں نصوص کتاب و سنت موجود نہ ہوں، ان کے سلسلے میں اگر اقوال صحابہ موجود ہوں تو امام صاحب بعض اقوال صحابہ کو نظر انداز کر کے بعض کی پیروی کرتے تھے۔

ظاہر ہے کہ اقوال صحابہ میں سے بعض کو نظر انداز کر کے بعض کی پیروی والی بات اسی وقت متصور ہو سکتی ہے کہ اقوال صحابہ باہم مختلف ہوں کیونکہ مختلف نہ ہونے کی صورت میں بعض کو نظر انداز کر کے بعض کی پیروی متصور بھی نہیں ہو سکتی۔ اقوال صحابہ کے غیر مختلف ہونے کی صورت حال کو اہل علم کی اصطلاح میں اجماع صحابہ کہتے ہیں، چونکہ امام صاحب کے قول میں صراحت ہے کہ میں اقوال صحابہ سے خروج نہیں کرتا، اس لیے امام صاحب کے اس قول کا لازمی مطلب ہے کہ امام صاحب اجماع صحابہ سے انحراف کے روادار نہیں تھے، اس کا دوسرا لازمی مطلب یہ بھی ہے کہ اقوال صحابہ کے باہم مختلف ہونے کی صورت میں امام صاحب کسی نہ کسی صحابی کے پیرو ضرور ہوتے تھے، یعنی موصوف اس بات کے روادار نہ تھے کہ صحابہ کے اقوال مختلفہ میں سے کسی کی پیروی کرنے کے بجائے ہر ایک کو نظر انداز کر کے اپنی ذاتی رائے پر عمل کریں، البتہ صحابہ کے اقوال اگر سرے سے موجود ہی نہ ہوں مگر صحابہ کے بعد والے طبقہ تابعین کے اقوال موجود ہوں تو مذکورہ بالا روایات سے اگرچہ بظاہر مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب بعض اقوال تابعین کو نظر انداز کر کے بعض کی پیروی کا نظریہ نہیں رکھتے تھے، جیسا کہ صحابہ کے اقوال کے ساتھ کرتے تھے، بلکہ اقوال صحابہ کے ساتھ والے اپنے نظریہ کے بالمقابل اقوال تابعین کے ساتھ موصوف کا نظریہ دوسرا تھا، مگر امام صاحب سے مروی مندرجہ ذیل قول سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ملاحظہ ہو:

460

”قال أبو حمزة السكري سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء الحديث الصحيح الإسناد عن النبي صلى الله عليه وسلم أخذنا به، ولم نعهده، وإذا جاء عن الصحابة تخيرنا، وإن جاء عن التابعين زاحمناهم، ولم نخرج عن أقوالهم.“^۳

یعنی ابو حمزہ سکری نے کہا کہ امام صاحب کو میں نے فرماتے ہوئے سنا کہ صحیح حدیث نبوی کو ہم مانتے ہیں اس کے خلاف ہم نہیں جاتے، اقوال صحابہ میں بعض کو نظر انداز کرتے اور بعض کی پیروی کرتے ہیں اور تابعین سے اگرچہ ہم مزاحمت کرتے ہیں، مگر ان کے اقوال سے خروج نہیں کرتے۔

روایت مذکورہ کو ابو حمزہ سکری سے علی بن حسن بن شقیق مروزی نے نقل کیا ہے جو صحاح ستہ کے راوی یعنی ثقہ ہیں۔^۴

① الانتقاء (ص: ۱۴۳، ۱۴۴) ② تذكرة الحفاظ. ③ الانتقاء (ص: ۱۴۴، ۱۴۵) ④ تقريب التهذيب.

اور علی مروزی سے روایت مذکورہ کے راوی محمود بن خدّاش ثقہ ہیں۔¹

محمود سے اس کے ناقل محمد بن عیسیٰ بیاضی ثقہ ہیں۔²

بیاضی سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن موسیٰ مروزی ثقہ ہیں۔³

مروزی سے روایت مذکورہ ابو یعقوب یوسف ابن الدخیل نے نقل کی جن کی معنوی متابعت موجود ہے۔

مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوا کہ امام صاحب اپنے آپ کو اگرچہ تابعین سے مزاحمت کا حق دار سمجھتے تھے، مگر ان کے اقوال سے خروج کے روادار نہ تھے، جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ موصوف امام صاحب اجماع تابعین سے خروج و انحراف کے روادار نہ تھے اور اجماع تابعین نہ ہونے کی صورت میں ان کے اقوال مختلفہ میں سے کسی نہ کسی قول کی پیروی لازم سمجھتے تھے، بلطف دیگر امام صاحب اس بات کے روادار نہ تھے کہ اقوال تابعین مختلف ہونے کی صورت میں تمام ہی اقوال تابعین کو نظر انداز کر کے ان کے قول سے خروج کر کے اپنی ذاتی رائے پر عمل کریں۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ اقوال صحابہ کے بالمقابل اقوال تابعین کے ساتھ امام صاحب کا نظریہ صرف اس قدر مختلف تھا کہ موصوف صحابہ کے ساتھ مزاحمت کے روادار نہ تھے اور تابعین کے ساتھ مزاحمت کے روادار تھے، یعنی امام صاحب اجماع صحابہ کی طرح اجماع تابعین سے بھی اختلاف و انحراف کا اپنے کو حق دار نہیں سمجھتے تھے اور اجماع نہ ہونے کی صورت میں اقوال 461 تابعین سے خروج کا حق دار اپنے کو نہیں سمجھتے، بلکہ کسی بھی تابعی کی پیروی ضرور کرتے تھے۔

جن کتب مناقب کی باتوں کو مصنف انوار اور دیگر ارکان تحریک کوثری وحی الہی کی طرح حجت بنایا کرتے ہیں، ان میں قاضی فیضیل بن عیاض رکن مجلس تدوین سے منقول ہے:

”کان إذا ورد علیه مسألة، فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان عن الصحابة والتابعين فكذلك وإلا قاس فأحسن القياس.“⁴

یعنی پیش آمدہ مسئلہ میں اگر حدیث صحیح موجود ہوتی تو امام صاحب اس کی پیروی کرتے تھے اور حدیث نبوی نہ ہونے کی صورت میں صحابہ و تابعین کے اقوال کی پیروی کرتے تھے، اگر اقوال صحابہ و تابعین نہ ہوں تو قیاس کرتے تھے۔

اس روایت کا حاصل مطلب وہی ہے جو ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ امام صاحب اقوال تابعین کی بھی پیروی کرتے تھے، اقوال تابعین سے خروج کے موصوف روادار نہ تھے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب اپنے آپ کو طبقہ تابعین کے بعد والے طبقہ کا فرد سمجھتے تھے، ورنہ تابعین کے اجماع یا اقوال مختلفہ سے عدم خروج کے موقف پر عمل پیرا نہ ہوتے، صرف یہی نہیں بلکہ سفیان ثوری سے مروی ہے:

”کان أبو حنیفة شدید الأخذ للعلم، ذاباً عن حرم اللہ إن تستحل، يأخذ بما صح عنده

1 تہذیب التہذیب. 2 انساب سمعانی (2/ 384) مادہ بیاضی

3 لسان المیزان (5/ 401) بحوالہ انساب سمعانی

4 عقود الجمان (ص: 172 بحوالہ خطیب و ابن خسرو) عام کتب مناقب.

من الأحاديث التي كان يحملها الثقات وبالأخر من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما أدرك عليه علماء الكوفة، ثم شنع عليه قوم يغفر الله لنا ولهم.^①
یعنی امام صاحب بہت زیادہ تحصیل علم کرنے والے اور اللہ کی حرمتوں کو تحلیل سے بچانے کی کوشش کرنے والے تھے، ثقات کی روایت کردہ احادیث صحیحہ نیز آخری فعل نبوی اور علمائے کوفہ کے تعامل پر عمل پیرا تھے، پھر بھی امام صاحب کے خلاف کچھ لوگوں نے تشنیع کی۔ اللہ ہم کو اور ان سب کو معاف فرمائے۔

462 روایت مذکورہ کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب تابعین کے بعد والے علماء کوفہ کی بھی پیروی کیا کرتے تھے، اس سے قطع نظر امام صاحب کے متعدد تلامذہ مثلاً محمد بن حسن اور ابو یوسف وغیرہ کی کتابوں سے صاف ظاہر ہے کہ امام صاحب بکثرت اقوال تابعین کی پیروی کرنے والے تھے۔ واضح رہے کہ اقوال صحابہ و تابعین کے مختلف ہونے کی صورت میں امام صاحب کے اختیار کردہ موقف کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام صاحب اقوال صحابہ و تابعین کو فی نفسہ حجت شرعیہ نہیں مانتے تھے، ورنہ بعض کو نظر انداز کرنے اور بعض کو قبول کرنے میں اپنے آپ کو بااختیار نہیں سمجھتے۔^②

یہ موقف عام اہل علم کا ہے کہ نصوص کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اپنی ذاتی رائے کے بالمقابل زیادہ بہتر یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے اقوال مختلفہ میں سے جس کو چاہے اپنی صواب دید کے مطابق نصوص کتاب و سنت سے قریب تر دیکھ کر قبول کرے اور اس کے خلاف سمجھ کر رو کر دے، مگر امام صاحب نے اپنے اختیار کردہ موقف کی تعبیر و توضیح کے لیے تابعین کے بارے میں جو الفاظ استعمال کیے، اس پر ان کے عام معاصرین اور غیر معاصرین نے کبیر کی اور اسے قابل مواخذہ قرار دے کر فرمایا کہ ”نتھم رأینا لرأیہم“ ہماری رائے تابعین کی رائے کے بالمقابل متہم ہے، یعنی ان حضرات نے امام صاحب کی تعبیر مذکورہ سے یہ محسوس کیا کہ امام صاحب نے تابعین کی وہ عظمت و حرمت برقرار نہیں رہنے دی جو ان کی حرمت و عظمت ہونی چاہیے، اس کا لازمی مطلب ہے کہ یہ سارے اہل علم امام صاحب کو درجہ تابعین سے کمتر دوسرے طبقہ کا آدمی سمجھتے تھے کہ امام صاحب کا وہ مقام نہیں کہ اپنے سے اونچے درجہ والے تابعین کی شان میں اس طرح کے کلمات استعمال کریں۔

واضح رہے کہ امام صاحب کا موقف و نظریہ بتصریح خویش اگرچہ یہی تھا کہ نصوص کتاب و سنت کے ہوتے ہوئے موصوف نصوص سے انحراف نہیں کرتے تھے اور غیر منصوص مسائل میں صحابہ و تابعین کے اقوال سے خروج نہیں کرتے تھے، مگر یہ بات صرف اس حد تک صحیح ہے کہ اپنی معلومات کے مطابق اپنی دانست میں امام صاحب اپنے اس نظریہ اور موقف پر عمل کرتے تھے، مثلاً امام صاحب ایمان میں کمی بیشی نہ ہونے اور ایمان میں عمل کے داخل نہ ہونے کا عقیدہ اپنی دانست میں اپنی معلومات کے مطابق نصوص کتاب و سنت اور صحابہ و تابعین کی پیروی میں رکھتے تھے، حالانکہ امام صاحب کا نظریہ مذکورہ اہل علم کی تصریح کے مطابق نصوص کتاب و سنت اور اقوال صحابہ کے بالکل خلاف ہے، اسی طرح بہت سارے مسائل کا معاملہ ہے۔

463 اس تفصیل کا حاصل یہ بھی ہے کہ امام صاحب کے عام معاصرین سفیان ثوری اور نعیم بن حماد کی طرح امام صاحب کے

مذکورہ بالا طرز عمل پر تنقید و تشنیع کرتے تھے، اس سے مصنف انوار کے بہت سارے مرموعات کی تکذیب ہوتی ہے۔

② ملاحظہ ہو: اللمحات (۱/۷۳ تا ۲۷۸ و ۲۹۲ تا ۲۹۸)

① الانتقاء (ص: ۱۴۳) و عام کتب مناقب.

ان ساری معروضات کو ملحوظ رکھنے والے اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں رہ سکتی کہ امام صاحب کی تابعیت کا دعویٰ غیر صحیح ہے، تابعیت امام صاحب کی بحث میں نہ جانے کس مناسبت سے مصنف انوار نے امام صاحب کے امام مالک کا استاذ ہونے کی لمبی چوڑی بحث چھیڑ دی۔^①

ہم مصنف انوار کے اس دعویٰ کے مکذوب ہونے کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔^②

امام صاحب کے فضائل و مناقب:

گزشتہ مباحث میں متفرق طور پر امام صاحب کے فضائل و مناقب پر مشتمل بہت ساری روایات مکذوبہ کا تذکرہ آچکا ہے، مگر ان کے علاوہ امام صاحب کے خانہ ساز فضائل و مناقب کا بھاری انبار کتب مناقب میں جمع کر دیا گیا ہے، سب کا جائزہ لینا تو امر مشکل ہے، مگر ہم کوشش کریں گے کہ اس طرح کے مناقب امام صاحب کا سرسری جائزہ لیں جو عام احتاف کے یہاں زیادہ شہرت رکھتے ہیں، اس سے ناظرین کرام کو امام صاحب کے دوسرے مناقب مروجہ کی حقیقت کا بھی اندازہ ہو جائے گا۔

خواب میں امام صاحب کا قبر نبوی کھودنا:

اس بات کا ذکر آچکا ہے کہ ”امام صاحب نے خواب دیکھا کہ قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی نکال رہے ہیں، پھر استخوان نبوی اپنے سینے پر رکھنے کے بعد قبر میں واپس کر دیتے ہیں، یہ عمل موصوف نے مکرر سہ کر رکھا۔ مختلف الفاظ و طرق سے مردی اس کہانی کے بعض طریق میں منقول ہے کہ خواب مذکور کی تعبیر امام صاحب نے یہ سمجھی کہ میرے مرتد ہوجانے کا خطرہ ہے۔ 464 بنا بریں موصوف بہت خوف زدہ رہنے لگے تا آنکہ امام ابن سیرین نے ایسی تعبیر بتلائی جس سے موصوف کا خوف دور ہوا۔^③

ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ اگر کہانی مذکور صحیح ہے تو اس کی جو تعبیر امام صاحب کے ذہن میں آئی تھی وہ امام صاحب کے معتقد خلق قرآن ہونے کے واقعہ پر منطبق ہوتی ہے، عقیدہ خلق قرآن کے سبب امام صاحب پر فتویٰ کفر و شرک عائد کیا گیا، جو ارتداد کا ہم معنی ہے، اس کے سبب موصوف کو خطرہ جان بھی لاحق ہوا، پھر موصوف نے عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیا، جو خواب کے اس جزو کی تعبیر معلوم ہوتی کہ موصوف نے قبر نبوی سے نکال کر اپنے سینے پر رکھی ہوئی استخوان نبوی کو قبر نبوی میں واپس کر دیا تھا۔

ہم نے خواب مذکور سے متعلق تمام روایات کا استقصاء کر کے ان پر مفصل تحقیقی بحث کر رکھی تھی، مگر اختصار کے پیش نظر پوری بحث کو قلم انداز کر دیا گیا، پھر بھی اس کا خلاصہ پیش کر دینا مناسب ہے۔ اس سلسلے کی بعض روایات میں صرف قبر نبوی کھودنے کا ذکر ہے، لاشع نبوی یا استخوان نبوی نکال کر سینے پر رکھنے کے بعد قبر میں واپس کرنے کا ذکر نہیں مگر یہ صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے، مجموعی طور پر خواب سے متعلق ہر روایت کو اس تفصیل پر محمول کرنا ہوگا کہ امام صاحب نے قبر نبوی کھود کر لاشع نبوی اور استخوان نبوی نکال کر سینے پر رکھنے کے بعد قبر نبوی میں واپس کر دیا تھا۔

تعبیر الروایاء سے متعلق مشہور کتاب ”منتخب الکلام فی تفسیر الأحلام للشیخ أبي سعد الواعظ“ میں یہ صراحت ہے:

وأما من نبش القبور فإن النباش يطلب مطلباً خفياً مندرسا قديماً، لأن العرب تسميه

① مقدمہ انوار (۱/ ۵۳ تا ۵۵) ② اللمحات (۱/ ۱۱۷-۱۲۰) ③ مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۱۲۲)

مختلفیاء، إما فی خیر أو شر، فإن نبش قبر عالم فقیہ نبش علی مذہبہ، وإحیاء ما اندرس من علمہ، وكذلك القبر النبوی إلا أن یفضی بہ نبشہ إلى رمة بالیة، وخرق متمزق أو تکسر عظامہ فإنه یخرج من علمہ إلى بدعة وحادثہ... الخ^①

465

یعنی جو شخص خواب میں مدفون مردوں کی قبر کھودے وہ کسی قدیم موشوہ مخفی چیز کی تلاش میں لگا ہے، کیونکہ نباش کو عرب مخفی یعنی پوشیدہ رہ کر کار خیر یا کار شر انجام دینے والا کہتے ہیں، جو شخص کسی عالم فقیہ کی قبر خواب میں دیکھے، وہ اس عالم فقیہ کے مذہب و علم کو زندہ و ظاہر کرنے والا ہے، یہی حال قبر نبوی کھودنے والے کا ہے مگر جو شخص خواب میں قبر نبوی کھود کر رسول اللہ ﷺ کی ہڈیوں تک پہنچ جائے یا آپ کی ہڈیوں کو توڑ پھاڑ دے وہ علم نبوی سے بدعات و محدثات کا استخراج کرے گا۔

مذکورہ بالا بات مشہور مخفی عالم علامہ عبدالغنی نابلسی نے بھی تعطیر الأنام (۲/۲۰۷) لفظ نبش اور (۲/۱۰۲) لفظ قبر میں لکھی ہے۔ نیز موصوف نے یہ بھی لکھا ہے:

”رؤية العظام تدل علی سوء المعتقد.“^② وإن رأى عضواً من أعضائه عند صاحب الرويا قد أحرزه فإنه علی بدعة. “ الخ^③

”یعنی خواب میں ہڈیوں کا دیکھنے والا اعضاء نبویہ میں سے کسی عضو کو اپنے پاس نکال کر رکھنے والا کسی برے عقیدہ اور بدعت پر قائم ہے۔“

یہ معلوم ہے کہ امام صاحب کے خواب مذکور کے سلسلے میں مروی روایات کے مجموعہ سے مستخرج ہوتا ہے کہ امام صاحب نے خواب میں صرف قبر نبوی کھودنے پر اکتفا نہیں کیا تھا، بلکہ موصوف قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی تک پہنچ گئے، پھر استخوان نبوی نکال کر موصوف نے اپنے سینے پر رکھنے کے بعد قبر میں واپس کر دیا، جس کا مطلب مذکورہ بالا کتب تعبیر کی عبارتوں کے مطابق یہ ہوا کہ امام صاحب نے علم نبوی سے بدعات و محدثات کا استخراج کر کے مبتدعانہ مذہب و عقیدہ کے پیرو بنے، پھر موصوف نے اس سے رجوع بھی کر لیا۔ خواب مذکور سے متعلق وارد شدہ روایات کا مختصراً تذکرہ خالی از فائدہ نہیں۔

۱۔ امام ابن سیرین (متوفی ۱۱۰ھ) کی طرف منسوب کتاب تعبیر الروایا میں منقول ہے:

”اپنے بچپن میں تعلیم پانے کے زمانے میں امام صاحب نے خواب میں اپنے آپ کو قبر نبوی کھودتے دیکھا، بیدار ہونے پر خواب مذکور کا ذکر امام صاحب نے استاذ کتب سے کیا تو اس نے بتلایا کہ یہ خواب اگر فی الواقع آپ نے دیکھا ہے تو آپ سنت نبویہ کی پیروی کریں گے اور شریعت اسلامیہ کو اجاگر کریں گے۔“^④

466

امام ابن سیرین کی طرف منسوب اس کتاب کے خاتمہ پر مصنف انوار کے انداز میں کہا گیا ہے:

”هذا آخر ما یسر اللہ من جمع المنقول من الروایات الصحیحة عن سیدی الإمام محمد بن سیرین وغیرہ۔“^⑤

① منتخب الکلام فی تفسیر الأنام جلد ۲: کلمة الجبایة (ص: ۷۷، ۷۸)

② تعطیر الأنام (۱/۶۱) ③ تعطیر الأنام (۲/۱۵۳)

④ کتاب تعبیر الروایا المنسوب الی ابن سیرین (ص: ۳۳) ⑤ تعبیر الروایا لابن سیرین (ص: ۶۲)

یعنی اس کتاب میں ابن سیرین اور دوسروں سے مروی روایات صحیحہ جمع کر دی گئی ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس کتاب کے جامع کے دعویٰ کے باوجود اس کے مندرجات بے سند ہونے کے سبب مجموعہ کا ذیہب کے حکم میں ہیں۔ اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ خواب مذکور امام صاحب نے بچپن میں دیکھا تھا اور یہ معلوم ہے کہ اپنی ولادت سے لے کر جوان ہونے تک امام صاحب خراسانی شہر نساء میں رہے، اس لیے اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ بشرط صحت خواب مذکور امام صاحب نے اپنی خراسانی زندگی میں دیکھا، جہاں خاندان امام صاحب کی تعلیم و تربیت جہم بن صفوان کی زوجہ کے ذریعہ ہوا کرتی تھی، خواب مذکور کی جو تعبیر کتب تعبیر الرؤیاء کے حوالے سے ہم نقل کر آئے ہیں کیا اسے امام صاحب کے خواب مذکور پر منطبق کیا جاسکتا ہے؟ امام صاحب کے استاذ کی بتلائی ہوئی تعبیر امام صاحب کی سمجھ میں آئی ہوئی تعبیر سے مختلف ہے، دریں صورت مصنف انوار کے نزدیک ترجیح کس تعبیر کو حاصل ہے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ مصنف انوار کا فرمان ہے:

”جس شخص کو یہ وہم بھی ہو جائے کہ کسی معاملہ میں امام صاحب سے کوئی غلطی سرزد ہوئی ہے تو وہ چوہا یہ جانور سے بھی زیادہ گمراہ ہے۔“^①

”امام صاحب حماد، ابراہیم نخعی، علقمہ، اسود سے زیادہ بڑے فقیہ تھے۔“^②

۲۔ حسین بن بصیر خرقشی سے مروی ہے:

”امام صاحب نو عمر لڑکے (غلام) تھے تو خزازین (ریشمی کاروبار کرنے والوں) کے یہاں آتے جاتے تھے، اسی زمانے میں خزازی کے کام میں امام صاحب کے استاذ نے خواب دیکھا کہ امام صاحب ناش (کفن چور اور پرانی قبروں کو اکھیرنے والے) ہیں حتیٰ کہ موصوف امام صاحب نے قبر نبوی کھود کر لاشہ نبوی کو نکال باہر کیا، شخص مذکور خوف زدہ ہو کر اس خواب کی تعبیر پوچھنے کے لیے ابن سیرین کے پاس بصرہ گیا، اس نے ابن سیرین سے کہا کہ ایک لڑکے کو میں نے اپنی معیشت و خزاز کا امین بنا رکھا ہے، مگر میں نے اسے خواب میں اس طرح کی حرکت کرتے دیکھا ہے، ابن سیرین نے کہا کہ یہ لڑکا زندہ رہا تو ایسا علم ظاہر کرے گا جسے کسی نے ظاہر نہیں کیا اور سنت نبویہ کی تجدید بھی کرے گا۔“^③

روایت مذکورہ مجہول رواۃ سے مروی ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے، ظاہر ہے کہ تعبیر ابن سیرین تعبیر امام صاحب کے معارض ہے، دریں صورت مصنف انوار کے نزدیک ترجیح کس تعبیر کو حاصل ہے۔

عبدالحمید حمانی سے تیسری سند کے ساتھ یہی روایت اس طرح مروی ہے کہ امام صاحب کے متعلق خواب مذکور ابو خزیمہ یوسف بن میمون بن قدامہ (خزیمہ) کوئی خرقشی خراسانی نے دیکھا تھا۔^④ جو خراسان کے شہر بلخ کا اصل باشندہ تھا۔^⑤ موصوف یوسف اوساط تابعین میں سے فی نفسہ صدوق مگر کثیر الوہم ہونے کے سبب ساقط الاعتبار راوی ہیں۔^⑥

① مقدمہ انوار (۱/۱۶۸) ② مقدمہ انوار (۱/۷۲ و ۱۰۶)

③ موفق (ص: ۱۲۵، ۱۲۶) و کردری (۱/۱۳۱) ④ موفق (۲/۱۲۲)

⑤ مشائخ بلخ (۱/۶۴) ⑥ تہذیب التہذیب (۱/۴۲۶) و المعجرو حین لابن حبان (۳/۹۹ تا ۱۰۱)

کتب مناقب میں یوسف کو امام صاحب کا شاگرد کہا گیا ہے۔^۱

مگر دوسری اور تیسری روایات کے مجموعہ سے متخرج ہوتا ہے کہ یوسف مذکور امام صاحب کا خزازی کے پیشہ میں استاذ تھا، دوسری اور تیسری روایات کے مجموعہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ خواب مذکور خود امام صاحب نے نہیں دیکھا، بلکہ ان کے بارے میں کسی دوسرے نے دیکھا کہ موصوف امام صاحب قبر نبوی کھود کر لاشئہ نبوی اور استخوان نبوی نکال کر اپنے سینے پر رکھ رہے ہیں۔ روایت مذکورہ میں صراحت ہے کہ جس زمانہ میں امام صاحب کی بابت خواب مذکور دیکھا گیا، اس زمانہ میں امام صاحب لڑکے تھے، یعنی اس زمانہ میں امام صاحب خراسانی شہر نساء میں رہا کرتے تھے، اس روایت کا مفاد یہ بھی ہے کہ امام صاحب نساء میں اگرچہ اپنے والدین کے ساتھ رہتے تھے، مگر خزازی کا کاروبار کسی دوسرے شخص سے سیکھتے تھے۔ کیا ناظرین کرام خواب مذکور کا کوئی ربط امام صاحب کی خراسانی زندگی سے بھی محسوس کرتے ہیں، جب کہ انھیں کے بقول ان کے خاندان کی عورتوں کو زوجہ جہم تربیت دیا کرتی تھی؟

468

۳۔ حارثی کذاب نے کہا:

”امام شعبہ نے فرمایا کہ ایک بصری شیخ نے بیان کیا کہ ابن سیرین کے پاس ایک آدمی نے کہا کہ میں نے خواب میں ایک شخص (مراد امام صاحب) کو قبر نبوی کھودتے دیکھا ہے، ابن سیرین نے کہا کہ شخص مذکورہ بہت سے علم کا تئیش (اظہار و استخراج) کرے گا۔“^۲

روایت مذکورہ حارثی کذاب سے مروی ہے، اس لیے غیر معتبر ہے، مگر پہلی روایات کے ساتھ مل کر اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ غالباً امام صاحب کے استاذ خزازی ہی کو بصری شیخ نے ابن سیرین سے خواب مذکور کی تعبیر پوچھتے ہوئے دیکھا تھا۔

۵۔ حارثی کذاب نے کہا:

”أخبرنا علي بن الحسن أنبا شعيب بن أيوب سمعت عبد الحميد الحماني يقول سمعت أبا حنيفة يقول: رأيت فيما يرى النائم كأنني أنبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فأضم عظامه إلى صدري، فهالني ذلك جداً، فسألت من سأل ابن سيرين عن ذلك، فقال: إن هذا رجل يحيي سنة نبي الله صلى الله عليه وسلم.“^۳

یعنی امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی اپنے سینے پر رکھتا ہوں، اس سے میں بہت زیادہ خوف زدہ ہوا۔ پھر میں نے ایک آدمی سے درخواست کی کہ ابن سیرین سے اس کی تعبیر پوچھ کر آئے، ابن سیرین نے یہ تعبیر بتلائی کہ خواب دیکھنے والا سنت نبویہ کی تجدید کرے گا۔“

روایت مذکورہ کا واضح حارثی کذاب ہے، اس لیے روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے، خواب مذکور کو بھی امام صاحب کی خراسانی زندگی کا واقعہ کہا جا سکتا ہے، جس کی تعبیر امام صاحب نے خراسان سے ابن سیرین کے پاس جانے والے کسی آدمی کے ذریعہ دریافت کرائی تھی، تعبیر ابن سیرین تعبیر امام صاحب کے معارض ہے، مصنف انوار کے نزدیک کون سی تعبیر زیادہ صحیح ہے؟

② موفق (۲/۱۲۴)

① عقود الجمان (ص: ۱۵۷) و کردری (۲/۲۲۱)

③ موفق (۲/۱۲۲) و کردری.

۶۔ حارثی کذاب نے اپنی بناوٹی سند کے ساتھ ابو یوسف کا یہ بیان نقل کیا:

”رأى أبو حنيفة كأنه ينبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ عظامه، فجعل يجمعها ويؤلفها، فهالته تلك الرويا، قال: فخرج صديق لأبي حنيفة إلى البصرة، فقال له أبو حنيفة: إني رأيت الرويا، فأحب أن قدمت البصرة أن تلقى محمد بن سيرين فتسأله، فقدم البصرة، وسأل ابن سيرين عن الرويا، فقال له محمد بن سيرين: يا هذا صاحب الرويا بيلدنا؟ قال: ولا أدري ما ذكر، فقال: هذا رجل يجمع سنن النبي صلى الله عليه وسلم ويحييها.¹“

یعنی امام صاحب نے خواب دیکھا کہ گویا وہ قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی جمع کر رہے ہیں، جس سے موصوف خوف زدہ ہو گئے، امام صاحب کے ایک دوست بصرہ جا رہے تھے، ان سے امام صاحب نے کہا کہ میرے اس خواب کی تعبیر ابن سیرین سے پوچھتے آئیے گا، امام صاحب کے دوست نے ابن سیرین سے اس خواب کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا کہ کیا اس خواب کا دیکھنے والا ہمارے شہر یا ملک کا رہنے والا ہے؟ راوی ابو یوسف نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ ابن سیرین کے اس سوال کا کیا جواب امام صاحب کے دوست نے دیا، مگر اتنا معلوم ہے کہ ابن سیرین نے فرمایا کہ اس خواب کا دیکھنے والا سنن نبویہ کا جامع اور زندہ کرنے والا ہے۔²

مندرجہ بالا روایت میں مذکور خواب کا واقعہ بھی امام صاحب کی خراسانی زندگی کا واقعہ کہا جا سکتا ہے، اس کی سند میں ایک تو حارثی کذاب ہے، دوسرا محمد بن شجاع بلخی کذاب ہے، اس لیے باعتبار سند یہ روایت بھی غیر معتبر ہے۔

۷۔ علی بن عاصم کی اس روایت کا ذکر اچکا ہے کہ خواب مذکور دیکھ کر امام صاحب اس قدر خوف زدہ ہوئے کہ اپنے مرتد ہونے کا خطرہ بھی محسوس کرنے لگے، اپنے ایک دوست کے ذریعہ ابن سیرین سے تعبیر معلوم کرائی تو پتہ چلا کہ صاحب 470 خواب وارث علم نبوی ہوگا۔³

۸۔ اسماعیل بن ابان سے مروی ہے:

”سمعت أبا حنيفة يقول: رأيت كأنني أنبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك في العشر الأواخر من رمضان، فسئل ابن سيرين عنها، فقال: هذا رجل ينبش علم رسول الله عليه وسلم، فلوددت أني كنت صاحب هذه الرويا.⁴“

یعنی امام صاحب نے دیکھا خواب مذکور کی تعبیر ابن سیرین سے پوچھی گئی تو ابن سیرین نے کہا کہ صاحب خواب ”عیش علم نبوی“ کرے گا۔ کاش میں ہی اس خواب کا دیکھنے والا ہوتا؟⁵ جس اسماعیل بن ابان سے روایت مذکورہ منقول ہے وہ کذاب ہے۔

1 موفق (۲/۱۲۴) و کردری. 2 نیز ملاحظہ ہو: مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۱۲۲)

3 مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۲۲) 4 موفق (۲/۱۲۳) و کردری. 5 لسان الميزان.

اسماعیل سے اس کا نقل محمد بن مہاجر (متوفی ۲۶۳ھ) بھی کذاب ہے۔^۱
لیکن اس کا واضح دراصل حارثی ہے، خواب مذکور کو بھی امام صاحب کی خراسانی زندگی کا واقعہ کہا جاسکتا ہے، جس کی تعبیر کسی دوسرے آدمی کے ذریعہ ابن سیرین سے دریافت کرائی گئی تھی۔

۹۔ واصل بن عبدالاعلیٰ الاسدی سے مروی ہے کہ:

”رأى أبو حنيفة في المنام كأنه ينش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، ويجمعه إلى نفسه، فسئل ابن سيرين، فقال: هذا رجل يعطيه الله من الفهم والبصر ما يفوق به أهل زمانه، ويفسر لهم من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم ما قد جهلوه.“^۲

یعنی امام صاحب نے خواب میں دیکھا کہ قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی سمیٹ رہے ہیں، اس کی تعبیر ابن سیرین سے پوچھی گئی، ابن سیرین نے کہا کہ صاحب خواب کو اللہ اتنی فہم و بصیرت دے گا، جس کی بدولت وہ اپنے زمانہ والوں پر فائق ہوگا اور اقوال نبویہ کے جن معانی سے لوگ نا آشنا ہیں، وہ معانی شخص مذکور بتلائے گا۔

471

روایت مذکورہ کا واضح بھی حارثی کذاب ہے، اس لیے یہ روایت ساقط الاعتبار ہے۔ خواب مذکور بھی امام صاحب کی خراسانی زندگی کا واقعہ کہا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ حارثی نے کہا:

”عمرو بن مَجْع سے مروی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ گویا میں قبر نبوی کے پاس ہوں اور کوئی کہنے والا مجھ سے کہہ رہا ہے کہ قبر نبوی کھودو، میں نے اسے سخت ناپسند کیا، دوبارہ یہ بات کہی گئی تو میں نے اس کی تعمیل کی اور استخوان نبوی نکال کر سینے پر رکھی، پھر استخوان نبوی قبر میں واپس رکھ دی۔ ایک شخص کے ذریعہ ابن سیرین سے تعبیر پوچھی گئی تو ابن سیرین نے کہا کہ خواب مذکورہ کا دیکھنے والا سنن نبویہ زندہ کرے گا اور اس کی شہرت مشرق و مغرب میں ہوگی۔“^۳

روایت مذکورہ کا واضح بھی حارثی ہے، اس لیے روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے۔ اس خواب کو بھی امام صاحب کی خراسانی زندگی کا واقعہ کہا جاسکتا ہے۔

روایت مذکورہ جس عمرو بن مَجْع سے مروی ہے، وہ ساقط الاعتبار ہے۔^۴

www.KitaboSunnat.com

نیز اس کی سند میں محمد بن شجاع بھی ساقط ہے۔

۱۱۔ حافظ خطیب نے کہا:

”أخبرنا القاضي أبو بكر محمد بن عمر الداودي أخبرنا عبيد الله بن أحمد بن يعقوب المقرئ حدثنا محمد بن محمد بن سليمان الباغندي حدثني شعيب بن أيوب حدثنا أبو

① لسان الميزان (۳۹۷/۵) موفق (۱۲۳/۲) و کردری.

② موفق (۱۲۳/۲) و کردری. ③ لسان الميزان (۳۷۵/۴)

یحییٰ الحماني قال: سمعت أبا حنيفة يقول: رأيت رؤيا أفرعتني حتى رأيت كأنني أنبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فأتيت البصرة، فأمرت رجلا يسأل محمد بن سيرين فسأله فقال: هذا رجل ينبش أخبار النبي صلى الله عليه وسلم.^①

472 یعنی امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے کئی خواب ایسے دیکھے جن سے خوف زدہ ہو گیا، حتیٰ کہ میں نے دیکھا کہ قبر نبوی بھی کھود رہا ہوں، لہذا میں بصرہ گیا اور ایک آدمی سے کہا کہ جا کر امام ابن سیرین سے تعبیر معلوم کرو، اس نے امام ابن سیرین سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ خواب دیکھنے والا اخبار نبوی یعنی احادیث نبویہ کا استخراج کرے گا۔^②

اولاً یہ ایک حقیقت ہے کہ خواب مذکور سے متعلق جملہ روایات میں سے مندرجہ بالا روایت باعتبار سند سب سے زیادہ قوی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ روایت فی نفسہ معتبر ہے، بلکہ اس سلسلے کی تمام مکذوبہ روایات کے بالمقابل قدرے قوی ہے، حافظ خطیب نے اسے قاضی ابوبکر محمد بن عمر بن محمد بن اسماعیل داودی المعروف بابن الاخير (مولود ۳۵۳ھ و متوفی ۳۲۹ھ) سے نقل کیا ہے۔ موصوف ابن الاخير کو حافظ خطیب نے ثقہ قرار دیا ہے۔^③

قاضی ابن الاخير نے یہ روایت ابو الحسن عبداللہ بن احمد بن یعقوب المقرئ المعروف بابن البواب (متوفی ۳۷۶ھ) سے نقل کی ہے، یہ بھی ثقہ و مامون ہیں۔^④

ابن البواب نے یہ روایت محمد بن محمد بن سلیمان بن حارث ابوعبداللہ باغندی برادر حافظ باغندی سے نقل کی ہے، ان کا ذکر حافظ خطیب نے کیا ہے مگر ان کی توثیق و تخریج میں کوئی قول نقل نہیں کیا اور نہ خود ہی ان کی توثیق و تخریج میں کوئی بات کہی ہے۔^⑤ اسی طرح حافظ ابن حجر عسقلانی نے تاریخ خطیب کے حوالے سے ان کا ذکر کر دیا، مگر ان کی توثیق و تخریج میں کچھ نقل کرنے یا کہنے سے موصوف بھی خاموش رہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کے الفاظ یہ ہیں:

”وله أخ أمه باسمه صغير، يكنى أبا عبد الله، روى عن شعيب الصريفي، وحدث عنه ابن المظفر وحده، ولقيه بالموصل.“^⑥

یعنی حافظ باغندی کے ایک چھوٹے بھائی بھی انھیں کے ہم نام ہیں، البتہ کنیت میں فرق ہے، چھوٹے بھائی کی کنیت ابوعبداللہ ہے، ان سے محمد بن مظفر تھا روایت کرتے ہیں، جن سے ان کی ملاقات موصل میں ہوئی۔ اسی طرح موصوف کا ذکر حافظ ذہبی نے بھی توثیق و تخریج کے بغیر کیا ہے۔^⑦

473 اس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف مجہول الصنفہ ہیں، لہذا ان کی روایت ساقط الاعتبار ہوگی۔

موصوف کے بھائی حافظ باغندی بقول راجح ثقہ ہیں، اگرچہ کوثری نے موصوف کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔^⑧

① خطیب (۱۳/۳۲۴، ۳۲۵) و عام کتب مناقب أبي حنيفة. ② نیز ملاحظہ ہو: مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۲۲)

③ خطیب (۳/۳۸) ④ خطیب (۱۰/۳۶۲، ۳۶۳) ⑤ خطیب (۳/۲۱۳، ۲۱۴)

⑥ لسان الميزان (۵/۳۶۰) ⑦ ميزان الاعتدال (۲/۴۴۲)

⑧ التنكيل ترجمة محمد بن محمد الباغندي.

ہمارے نزدیک حافظ باغندی ثقہ ضرور ہیں مگر متابع و شاہد کے بغیر ان کی روایت مقبول نہیں ہو سکتی۔ مجہول باغندی نے روایت مذکورہ شعیب بن ایوب صریفی (متوفی ۲۶۱ھ) سے نقل کی ہے۔ ان کی بابت امام ابو داؤد نے کہا:

”إني لأخاف الله في الرواية عن شعيب بن أيوب.“^①

یعنی اس شخص سے روایت کرنے میں مجھے خوف خدا لاحق ہوتا ہے۔

حافظ ذہبی نے کہا کہ شعیب مذکورہ کی صرف ایک منکر حدیث سنن ابی داؤد میں ہے اور موصوف کی ایک منکر حدیث تاریخ خطیب میں ہے۔^②

ابن حبان نے کہا:

”يخطئ ويُدلس، كلما حدث جاء في حديثه من المناكير مدلسة.“^③

یعنی موصوف دلس و خطئی ہیں، ان کی بیان کردہ روایت میں نکارت پائی جاتی ہے۔

امام دارقطنی و حاکم نے موصوف کی توثیق کی ہے۔^④

اس توثیق کے بالمقابل امام ابو داؤد کی تخریج نیز ان پر خطئی ہونے کی تخریج کے پیش نظر ہمارا فیصلہ یہ ہے کہ موصوف فی نفسہ صدوق ہیں، مگر بلا متابع ان کی روایت ساقط الاعتبار ہے۔

شعیب نے روایت مذکورہ ابو یحییٰ عبدالحمید بن عبدالرحمن حمانی شمیم مرجی (متوفی ۲۰۲ھ) سے نقل کی جن کی بابت یہ بیان ہوا کہ موصوف سی الحفظ اور ”یخطئ“ کی صفت سے متصف تھے، اس لیے بلا متابع موصوف کی روایت مقبول نہیں۔

الحیصل باعتبار سند یہ روایت بھی ساقط الاعتبار ہے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ روایت مذکورہ میں منقول ہے کہ قبر نبوی والے خواب کے علاوہ بھی امام صاحب نے 174 متعدد خوفناک خواب دیکھے تھے، اگر ان خوفناک خوابوں کی تعبیر امام ابن سیرین سے پوچھی جاتی تو معلوم نہیں کہ موصوف کا جواب کیا ہوتا؟

۱۲۔ خوارزمی نے کہا:

”أخرجه الحافظ طلحة بن محمد في مسنده مختصراً عن أبي العباس عن إبراهيم بن إسحاق عن إسماعيل بن بهرام عن أسباط بن محمد بن عبد الله عن أبي حنيفة قال: رأيت في المنام كأنني أنبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال ابن سيرين: الرائي لهذا يفحص عن علم رسول الله صلى الله عليه وسلم.“^⑤

یعنی مذکورہ بالا طویل روایت کو حافظ طلحہ نے مختصراً نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ گویا میں قبر نبوی کو کھود رہا ہوں، تو امام ابن سیرین نے فرمایا کہ اس خواب کا دیکھنے والا ایک عالم ہے، جو علم نبوی کی تحقیق و تمحیص اور چھان بین میں مصروف رہا کرتا ہے۔“

① میزان الاعتدال (۴۰۲/۱) و تہذیب التہذیب. ② میزان.

③ تہذیب التہذیب بحوالہ ثقات ابن حبان. ④ تہذیب. ⑤ مسند خوارزمی (۱۹۰۱۸/۱)

روایت مذکورہ کی تخریج کرنے والا طلحہ بن محمد ساقط الاعتبار ہے اور اس کی سند میں ابو العباس (احمد بن محمد بن سعید بن عقده) ساقط الاعتبار ہے۔

۱۳۔ خوارزمی نے کہا:

”قال أبو حنيفة: رأيت في النوم كأنني أنبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فأرسلت إلى ابن سيرين أسئلته، فقال: هذا رجل ينش علم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أخرجه القاضي عمر بن الحسن الأشناني عن داود بن يحيى عن إسماعيل بن بهرام عن أسباط بن محمد عن أبي حنيفة.“^①

475

یعنی امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے خواب دیکھا کہ گویا قبر نبوی کھود رہا ہوں، میں نے تعبیر پوچھنے کے لیے ایک آدمی کو بھیجا تو ابن سیرین نے فرمایا کہ خواب دیکھنے والا علم نبوی کا استخراج و اظہار کرے گا۔“
روایت مذکورہ کی سند میں واقع شدہ راوی داود بن یحییٰ ابوسلیمان افریقی (متوفی ۳۵۱ھ) کذاب ہے۔
ظاہر ہے کہ کذاب کی بات معتبر نہیں۔

۱۴۔ موفق ناقل ہیں:

”عن يحيى بن نصر قال: سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أجلس في التعليم، وأصبر لأصحابي طرفي النهار على المداومة، فرأيت ليلة فيما يرى النائم، كأنني أنبش قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وأستخرج عظامه، فأجمع بعضها على بعض، فأعظمني ذلك وأفزعني، فتركت المجلس، فأرسلت رجلاً أميناً ثقة إلى ابن سيرين، يسأله عن هذه الرؤيا، فذهب الرجل فسأله، فعبره تعبيراً، رجوت الخير، فخف عني ما كنت أجده من تلك الرؤيا، وعدت إلى العلم والتعليم، قال يحيى بن نصر: فقلت له: ما الذي عبر؟ قال: السماع من غيري أحسن، قلت: على كل حال حتى أعلم، قال: صاحب هذه الرؤيا يحيى علماً قد أميت... الخ“^②

476

”یعنی یحییٰ بن نصر نے کہا کہ میں نے امام صاحب کو فرماتے ہوئے سنا کہ مجھے تعلیم دینے کے لیے بیٹھا دیا گیا تھا، میں پوری پابندی اور مداومت کے ساتھ صبح و شام اپنے تلامذہ کو پڑھانے کے کام پر صبر کرتا تھا کہ ایک رات میں نے خواب دیکھا کہ قبر نبوی کو کھود کر اسٹخوان نبوی کو یکجا اور اکٹھا کر رہا ہوں، یہ خواب مجھے بہت بڑی چیز محسوس ہوا اور میں خوف زدہ ہو گیا، لہذا میں نے مجلس درس ترک کر دی اور ایک معتبر آدمی کو امام محمد بن سیرین کے پاس تعبیر معلوم کرنے لیے بھیجا، امام ابن سیرین کی بتلائی ہوئی تعبیر سے مجھے امید خیر نظر آئی اور اس خواب سے جو خوف و خطر میں محسوس کرنے لگا تھا وہ جاتا رہا اور میں درس و تدریس کی طرف دوبارہ متوجہ ہو گیا۔ یحییٰ بن نصر نے کہا کہ میں نے امام صاحب سے پوچھا کہ ابن سیرین نے آپ کے اس خواب کی کیا تعبیر بتلائی؟ امام

① مسند خوارزمی (۱/۲۲۹) ② میزان الاعتدال (۲/۴۲۶) ③ موفق (۱/۷۶) و عام کتب مناقب.

صاحب نے جواب دیا کہ کسی دوسرے آدمی سے اس تعبیر کا سننا زیادہ بہتر ہے۔ میں نے عرض کیا کہ بہر حال میں اسے آپ کی زبانی سننا چاہتا ہوں، امام صاحب نے فرمایا کہ اس خواب کا دیکھنے والا ایسا علم زندہ کرے گا جو مٹایا اور مردہ کیا جا چکا ہے۔“

روایت مذکورہ کا مفاد ہے کہ تعلیم و تدریس کے زمانے میں امام صاحب نے خواب مذکور دیکھا تھا اور تعبیر کے لیے ابن سیرین کے پاس کسی آدمی کو بھیجا تھا، یہ معلوم ہے کہ ابن سیرین ۱۱۰ھ میں فوت ہوئے تھے، اور کتب مناقب کے مطابق ۱۱۰ھ سے بہت پہلے امام صاحب علم کلام کی تعلیم دینے کے لیے درسگاہ قائم کر چکے تھے اور علم کلام و مناظرہ میں بہت زیادہ شہرت حاصل کر چکے تھے، ظاہر ہے کہ روایت مذکورہ میں جس خواب کا ذکر ہے اسے امام صاحب نے وفات ابن سیرین کے زمانہ پہلے اس وقت دیکھا ہوگا جس وقت موصوف علم کلام اور مذہب کلام کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ دریں صورت روایت مذکورہ اگرچہ باعتبار سند غیر معتبر ہے، مگر حیات ابن سیرین میں خواب مذکور کو امام صاحب کا دیکھنا عقلاً مستبعد نہیں قرار دیا جاسکتا، البتہ چونکہ روایت مذکورہ کا مفاد ہے کہ خواب مذکور امام صاحب نے بڑی عمر میں دیکھا تھا، جب کہ علم کلام کا درس دینے لگے تھے، اس لیے اس روایت سے پہلے مذکور آٹھوں روایات سے جو یہ مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب نے خواب مذکور بچپن میں دیکھا تھا، اس کو بچپن کا واقعہ قرار دیا جائے گا، یعنی امام صاحب نے خواب مذکور ایک بار بچپن میں دیکھا، دوسری بار بڑی عمر میں درسگاہ علم کلام میں تعلیم دینے کے زمانہ میں دیکھا۔ روایت مذکورہ کا مفاد یہ بھی ہے کہ خواب مذکور سے خوف زدہ ہو کر امام صاحب نے سلسلہ تعلیم بند کر دیا، پھر تعبیر ابن سیرین معلوم ہونے کے بعد درس کو جاری کیا، تعلیم بند کرنے کی مدت کا علم نہیں ہو سکا۔

77

۱۵۔ مندرجہ ذیل روایت کی بابت بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے، موفق نے کہا:

”قاضی عبدالعزیز بن خالد ترمذی صنعانی نے کہا کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں پہلے اس علم سے اس قدر اشتغال نہیں رکھتا تھا، مگر میں نے اپنے آپ کو خواب میں قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی جمع کرتے دیکھا، میں اس خواب سے خوف زدہ اور پریشان رہنے لگا کہ شریعت میں ان قبروں کو کھودنے کی بڑی مذمت آئی ہے جن میں مردے گڑے ہوں، پھر قبر نبوی کو کھودنا اور ہڈیوں کو نکالنا تو اور بھی زیادہ مذموم ہے، لہذا میں نے درس و تدریس کا کام چھوڑ دیا اور بیمار نظر آنے لگا، حتیٰ کہ میری عیادت ہونے لگی، بعض نے کہا کہ بظاہر آپ کو کوئی بیماری معلوم نہیں ہوتی، پھر کیا معاملہ ہے؟ میں نے خواب مذکور سنایا، لوگوں نے کہا اس کی تعبیر ان شاء اللہ اچھی ہوگی، پھر ابن سیرین کے ایک شاگرد سے تعبیر پوچھی گئی، جس نے کہا کہ صاحب خواب سنت نبویہ قائم کرتے ہیں، وہ ایسا کارنامہ انجام دے گا جو کسی نے انجام نہیں دیا۔ اس کے بعد میں اس علم سے اس قدر اشتغال رکھنے لگا۔“^۱

روایت مذکورہ کی سند میں حارثی کذاب ہے لہذا سابقہ الاعتبار ہے، جیسا کہ ہم نے عرض کیا روایت مذکورہ کے مضمون کو اس زمانہ کے ساتھ مربوط کیا جاسکتا ہے جبکہ امام صاحب کتب مناقب کے مطابق حیات ابن سیرین میں علم کلام کا درس دیا کرتے تھے۔ پتہ نہیں کہ خواب مذکور دیکھنے کے بعد کتنے دنوں تک امام صاحب نے سلسلہ درس موقوف رکھا تھا، پھر دوبارہ اس میں مصروف ہوئے؟

① موفق و خیرات الحسان (ص: ۲۶) و عام کتب مناقب.

امام صاحب کے خواب سے متعلق مذکورہ بالا روایات میں سے کوئی روایت مصنف انوار نے نہ جانے کیوں نقل نہیں کی؟ البتہ مصنف حدائق الحنفیہ کی تقلید کرتے ہوئے مصنف انوار نے کہا:

”علامہ ابن سیرین مشہور و معروف عابد و زاہد اور علم تعبیر خواب کے بڑے عالم تھے، تاریخ ابن خلکان میں خطیب سے نقل کیا کہ جب امام ابو حنیفہ نے قبر نبوی کھودنے کا خواب دیکھ کر ایک شخص کو ابن سیرین کے پاس تعبیر پوچھنے بھیجا تو انھوں نے فرمایا کہ خواب دیکھنے والا اس حد تک علم نبوت کو روشن کرے گا کہ اس سے پہلے کسی نے سبقت نہیں کی ہوگی۔“¹

نہ جانے کس مصلحت سے مصنف انوار نے روایت مذکورہ کو براہ راست تاریخ ابن خلکان اور خطیب سے نقل کرنے کے 478 بجائے حدائق الحنفیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے؟ جس کے مصنف مصنف انوار ہی کی طرح متاخر غالی حنفی ہیں۔ ناظرین کرام پہلے تاریخ ابن خلکان کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”ذكر الخطيب في تاريخه أن أبا حنيفة رأى في المنام كأنه ينش قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبعث من سأل ابن سيرين، فقال: صاحب هذه الرؤيا يثور علماء لم يسبقه إليه أحد قبله.“²

یعنی خطیب اپنی تاریخ میں ناقل ہیں کہ امام صاحب نے اپنے آپ کو خواب میں قبر نبوی کھودتے دیکھا تو امام صاحب نے کسی کو ابن سیرین کے پاس بھیجا، جس کی تعبیر ابن سیرین نے یہ بتلائی کہ صاحب خواب ایسے علوم کی ”نتویر“ کرے گا، جس کی ”نتویر“ اس کے پہلے کسی نے نہیں کی تھی۔

تاریخ خطیب کی طرف مراجعت سے معلوم ہوا کہ امام ابن خلکان نے روایت مذکورہ کو بہت زیادہ مختصر کر کے بیان کیا ہے۔ چنانچہ حافظ خطیب ناقل ہیں:

”أخبرني الصيمري قال: قرأنا على الحسين بن هارون عن أبي العباس بن سعيد قال أخبرنا محمد بن عبد الله بن سالم قال: سمعت أبي يقول: سمعت هشام بن مهران يقول: رأى أبو حنيفة في النوم، كأنه ينش قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبعث من سأل له محمد بن سيرين، فقال محمد بن سيرين: من صاحب هذه الرؤيا؟ فلم يجبه عنه، ثم سأله الثانية، فقال مثل ذلك، ثم سأله الثالثة، فقال: صاحب هذه الرؤيا يثير علماء لم يسبقه إليه أحد قبله، قال هشام: فنظر أبو حنيفة، وتكلم حينئذ.“³

یعنی سند مذکور سے مروی ہے کہ ہشام بن مهران نے کہا کہ امام صاحب نے خواب دیکھا کہ گویا قبر نبوی کھود رہے ہیں، تو امام صاحب نے کسی آدمی کو تعبیر پوچھنے کے لیے ابن سیرین کے پاس بھیجا، ابن سیرین نے اس شخص کی

1 مقدمہ انوار (۱۰۸/۱) بحوالہ حدائق الحنفیہ (ص: ۷۶) 2 تاریخ ابن خلکان (۴۰۹/۵)

3 تاریخ خطیب (۳۳۵/۱۳)

479

زبان سے خواب مذکور سن کر فرمایا کہ اس خواب کا دیکھنے والا کون ہے؟ ابن سیرین کو اس وقت خواب دیکھنے والے کا پتہ نہیں معلوم ہوا، اس لیے انھوں نے تعبیر نہیں بتلائی پھر شخص مذکور نے دوسری مرتبہ موصوف ابن سیرین سے تعبیر پوچھی تو بھی ابن سیرین نے پہلے ہی جیسی بات کہی، پھر شخص مذکور نے تیسری بار تعبیر پوچھی تو ابن سیرین نے فرمایا کہ صاحب خواب ایسے علم کا ”اثارہ“ کرتا ہے، جس کا اثارہ اس کے پہلے کسی نے نہیں کیا۔“
 عقود الجمان میں ”ینور“ اور ”ینیر“ کی جگہ ”ینشتر“ کا لفظ مذکور ہے۔^①

اس کا مطلب یہ ہوا کہ لفظ مذکور تین طرح سے وارد ہوا ہے، سب کا حاصل معنی استخراج، استنباط، اظہار اور اشاعت ہے۔ یعنی خواب مذکور کی تعبیر یہ ہے کہ امام صاحب ایسے علم کا استخراج و اظہار کرنے والے ہیں جس کو ان کے پہلے کسی نے ظاہر و مستنبط نہیں کیا تھا، جس علم کو امام صاحب سے پہلے کسی نے ظاہر نہیں کیا بھلا وہ کون سا علم ہو سکتا ہے؟
 روایت مذکورہ کا معنی بہت واضح ہے مگر مصنف انوار نے مصنف حدائق الحنفیہ کی تقلید میں اس کا مطلب یہ بتلایا کہ امام صاحب علوم نبوت کو اس حد تک روشن کریں گے کہ ان سے پہلے کسی نے روشن نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ معنی بیان کرنا روایت مذکورہ میں کھلی ہوئی تحریف ہے۔ مجموعہ روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین نے یا کسی بھی شخص نے خواب مذکور کی تعبیر یہ بتلائی تھی کہ صاحب خواب ایسے علم کا اظہار و استخراج کرنے والا ہے جس کا اظہار و استخراج اس کے پہلے کسی نے نہیں کیا تھا، مگر تعبیر مذکور کا مطلب لوگوں نے کچھ کا کچھ سمجھ کر بزعم خویش روایت بالمعنی کے ارادہ سے یہ بنا لیا کہ امام صاحب علوم سنت کا احیاء کریں گے، یا اسی جیسی کوئی بھاری خدمت انجام دیں گے، حالانکہ کسی ایسے علم کا استخراج و اظہار جس کا اظہار و استخراج پہلے کسی نے نہ کیا ہو، علم مذکور کا استخراج و اظہار کرنے والے کے حق میں دنیاوی اور دینی دونوں اعتبار سے بہت زیادہ خوفناک اور خطرناک ہو سکتا ہے اور ہوا بھی یہی کہ عقیدہ خلق قرآن کا اظہار امام صاحب کے لیے بہت پریشان کن مسئلہ بن گیا تھا اور متعدد روایات میں کہا گیا ہے کہ عقیدہ مذکور کے سب سے پہلے ظاہر کنندہ امام صاحب ہی ہیں۔ (کما مر) اس اعتبار سے امام صاحب کی سمجھ میں آئی ہوئی تعبیر اور ابن سیرین کی بتلائی ہوئی تعبیر میں کوئی معنوی فرق نہیں رہتا۔

480 مصنف انوار نے حسب عادت روایت مذکورہ کو صحیح و معتبر قرار دے کر نقل کیا ہے اور ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ حافظ خطیب نے روایت مذکورہ کو بواسطہ صبری حسین بن ہارون ابو عبد اللہ الضعی (مولود ۳۲۰ھ و متوفی ۳۹۶ھ) نقل کیا ہے اور حافظ خطیب نے موصوف ضعی کی توثیق نقل کرنے کے ساتھ یہ صراحت کی ہے:

”وكان قد ذهب كتبه، ولم يبق من سماعاته القديمة سوى جزأين، أحدهما عن أحمد ابن محمد بن إسماعيل الأدمي، والآخر كتاب الولاية عن ابن عقدة، وكل ما يرويه سوى ذلك فهو لإجازة.“^② ”سألت البرقاني عن الحسن بن هارون الضبي فقال: حجة في الحديث، وأي شيء كان عنده من السماع جزأين، والباقي لإجازة، وكان يبين الإجازة“^③

① عقود الجمان (ص: ۳۶۶، ۳۶۷) و مناقب أبي حنيفة للذهبي (ص: ۲۲)

② خطیب (۱۴۶/۸) ③ خطیب (۱۴۷/۸)

یعنی موصوف ضعی کی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں، صرف دو کتابیں باقی رہ گئی تھیں، ایک احمد بن محمد آدمی کی، دوسری ابن عقدہ کی کتاب الولایۃ، اس کے علاوہ موصوف کی دوسری مرویات اجازۃ منقول ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مذکورہ کتابوں کے علاوہ باقی لوگوں سے موصوف کی روایات اجازۃ ہیں اور اس صورت روایت کو کوثری نے تانیب میں علت قاعدہ قرار دیا ہے۔^①

روایت مذکورہ ضعی نے ابو العباس احمد بن محمد بن سعید المعروف بابن عقدہ سے نقل کی ہے، جس کی کتاب الولایۃ ضعی کے یہاں سے ضائع ہونے سے محفوظ تھی، مگر کتاب مذکور زیر بحث روایت کے مظان سے نہیں، اس لیے ظن غالب ہے کہ ضائع ہونے والی کتابوں میں یہ روایت ہوگی، جو کوثری کے اصول سے ساقط الاعتبار ہے۔

اس سے قطع نظر ضعی نے یہ روایت جس ابن عقدہ سے نقل کی ہے، اس کا کذاب اور وضاع ہونا واضح کیا جا چکا ہے، اسی کذاب نے ائمہ ثقافت کی تصریحات کے خلاف یہ خود ساختہ جھوٹی افواہ اڑائی کہ ذواد بن علیہ نے کہا کہ امام صاحب ۶۱ھ میں پیدا ہوئے تھے، اپنی پھیلائی ہوئی اس جھوٹی افواہ سے اس کذاب نے جو مقصد حاصل کرنا چاہا تھا وہ اسے حاصل ہو گیا، یعنی اسی جیسے کذابین نے اس کے وضع کردہ اس جھوٹ کے سہارے ان صحابہ سے امام صاحب کا سماع ممکن قرار دینے کی سعی مذموم کی جو امام صاحب کی ولادت ۸۰ھ سے بہت پہلے فوت ہو گئے تھے۔ ابن عقدہ کذاب نے جس جعلی سند سے یہ روایت وضع کی 481 اس کے رواۃ مجہول ہیں، یعنی باعتبار سند روایت مذکورہ مکذوبہ ہے۔

۱۔ موفق ناقل ہیں:

”اس قصہ خواب کو ابو مقابل حفص بن سلم سمرقندی نے بھی حارثی کی ذکر کردہ سند سے بیان کیا ہے کہ پہلے پہل امام صاحب نے نماز کے موضوع پر کتاب العروس کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی، پھر وہ درس و تدریس کا کام ترک کر کے اپنے گھر رہنے لگے، ان کے تلامذہ آ کر کہنے لگے کہ آپ نے ہم کو پڑھنے کی ترغیب دلائی، پھر آپ کو یہ کیا ہو گیا کہ پڑھنا چھوڑ کر گھر بیٹھ گئے؟ امام صاحب نے فرمایا کہ ایک خواب نے مجھ کو اس قدر خوف زدہ اور پریشان کر دیا ہے کہ میں گھر بیٹھ رہا۔ لوگوں نے کہا کہ یہاں ابن سیرین کے ایک شاگرد رہا کرتے ہیں ان سے تعبیر پوچھی جائے۔ چنانچہ لوگوں نے ان سے خواب مذکور کا ذکر کیا، انھوں نے تعبیر بتلاتے ہوئے کہا کہ صاحب خواب سنت نبویہ کے مردہ ہو جانے اور مٹ جانے کے بعد اسے دوبارہ زندہ کر رہے ہیں۔ امام صاحب کو اس تعبیر سے باخبر کیا گیا، تو انھوں نے فرمایا کہ جب تک میں تعبیر بتلانے والے کی زبان سے خود یہ تعبیر اپنے کانوں سے نہ سن لوں، تب تک اطمینان نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ابن سیرین کے شاگرد مذکور کو خدمت امام صاحب میں لایا گیا، ان کے سامنے امام صاحب نے اس خواب کا ذکر کیا تو انھوں نے اس کی وہی تعبیر بتلائی جو ان کے تلامذہ کو بتلائی تھی، اس سے امام صاحب کو خوشی اور مسرت ہوئی اور طبیعت میں تازگی پیدا ہوئی، گھر سے نکل کر امام صاحب درس و تدریس کا کام کرنے لگے۔“^②

مذکورہ بالا روایت کا راوی حفص بن سلم سمرقندی ساقط الاعتبار ہے۔^③

③ لسان المیزان.

② موفق (ص: ۱۱۵)

① تانیب (ص: ۱۷)

اس روایت کا واضح مفاد ہے کہ فقہ کے موضوع پر کتاب لکھنے کے بعد امام صاحب جس زمانہ میں درس و تدریس کا کام کر رہے تھے اس زمانہ میں موصوف نے یہ خواب دیکھا، چونکہ اس روایت میں مذکور ہے کہ خواب کی تعبیر کے لیے ابن سیرین کے کسی شاگرد کی طرف رجوع کیا گیا تھا، اس لیے خواب کا یہ واقعہ وفات ابن سیرین کے بعد بھی مانا جاسکتا ہے، جب وفات حماد کے بعد امام صاحب درس فقہ دیتے تھے۔

482 مذکورہ بالا سترہ روایات میں سے موخر الذکر چار روایات یعنی روایت ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷ کا مفاد یہ ہے کہ خواب مذکور سے خوف زدہ ہو کر امام صاحب نے درس و تدریس سے اپنا اشتغال ختم کر دیا تھا، پھر ابن سیرین یا شاگرد ابن سیرین سے خوش آئندہ تعبیر معلوم ہونے پر موصوف درس و تدریس کا کام کرنے لگے۔ ان چاروں روایات میں سے روایت ۱۳ و ۱۶ کا مفاد ہے کہ حیات ابن سیرین میں خواب دیکھ کر امام صاحب نے سلسلہ درس بند کیا اور روایت نمبر ۱۵ و ۱۷ کا مفاد ہے کہ وفات ابن سیرین کے بعد خواب مذکور سے خوف زدہ ہو کر امام صاحب نے سلسلہ درس بند کیا تھا۔ دونوں قسم کی روایات میں تطبیق کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ دونوں مختلف زمانوں میں خواب مذکور سے خوف زدہ ہو کر موصوف نے عارضی طور پر درس بند کیا تھا۔ روایت نمبر ۱۷ سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں مذکورہ واقعہ خواب وفات ابن سیرین کے زمانہ بعد کا واقعہ کہا جاسکتا ہے، کیونکہ اس میں صراحت ہے کہ نماز کے سلسلے میں کتاب العروس لکھنے کے بعد ہی امام صاحب نے خواب مذکور دیکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ کتاب مذکور فقہ کے موضوع پر لکھی گئی تھی، جس کا مقتضی ہے کہ امام صاحب نے فقیہ ہو جانے کے بعد کتاب مذکور لکھی، اس کے بعد فقہ کا درس دینے لگے، تو انھوں نے خواب مذکور دیکھا اور یہ معلوم ہے کہ امام صاحب کتب مناقب کے مطابق وفات حماد یعنی ۱۲۰ھ کے بعد فقیہ قرار پا کر درس فقہ دینے لگے تھے، وفات حماد تک درس گاہ حماد میں فقہ پڑھتے رہے تھے اور یہ معلوم ہے کہ وفات حماد کے زمانہ پہلے ۱۱۰ھ میں ابن سیرین فوت ہو گئے تھے، اس لیے ان روایات کو تعدد واقعات پر محمول کیے بغیر چارہ نہیں۔ اس تفصیل سے مستفاد ہوتا ہے کہ خواب مذکور کو امام صاحب نے اپنی زندگی میں کم از کم تین مرتبہ دیکھا ایک بچپن میں، دوسری بار علم کلام سے اشتغال رکھنے کے زمانہ میں جبکہ ابن سیرین زندہ تھے، تیسری بار علم کلام سے اشتغال ختم کر کے فقہ سے اشتغال کے زمانہ میں وفات ابن سیرین بلکہ وفات حماد کے بعد اگرچہ ہماری پیش کردہ اس تفصیل پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ ایک بار خواب مذکور کی تعبیر ابن سیرین سے معلوم ہونے پر جب خواب مذکور سے امام صاحب کو لاحق شدہ خوف و خطر رفع ہو گیا تو دوبارہ سہ بارہ اسی طرح کا خواب دیکھ کر موصوف اس قدر خوف زدہ و پریشان کیوں ہوئے؟ مگر یہ مستبعد نہیں کہ دوسری تیسری بار خواب مذکور دیکھ کر امام صاحب پر خوف و وہشت کی ایسی غیر معمولی ہوش ربا کیفیت طاری ہوئی ہو کہ موصوف امام صاحب کو ابن سیرین کی بتلائی ہوئی تعبیر کے غلط ہونے کا احساس ہوا کرتا ہو، کیونکہ موصوف امام صاحب بعض روایات کے مطابق اس قدر خوفزدہ ہو گئے تھے کہ بیمار پڑ گئے اور کیوں نہ ہو، موصوف کو مرثہ ہو جانے تک کا خطرہ محسوس ہونے لگا تھا۔

483 خواب مذکور کی پڑھول اور حواس باختہ بنا دینے والی کیفیت کا جتنا احساس امام صاحب کو ہو سکتا تھا، دوسروں کو نہیں ہو سکتا تھا۔ حیات حماد میں عقیدہ خلق قرآن کے سبب عدالت ابن ابی لیلیٰ میں امام صاحب کے خلاف ہونے والی شکایت سے امام صاحب کو جو صورت حال پیش آئی تھی، اس سے خواب مذکور کی پڑھولی اور وحشت ناک کیفیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، مگر

چونکہ امام صاحب کو یہ باور کرا دیا گیا تھا کہ خواب مذکور کی تعبیر خطرناک ہونے کے بجائے خوش آئند ہے، اس لیے انھیں اور ان کے اصحاب کو اس کا احساس نہیں ہوسکا کہ عقیدہ مذکورہ کے سبب پیش آمدہ معاملہ ہی دراصل اس خواب کی تعبیر ہے۔ پھر دوبارہ وفات حماد کے بعد بھی امام صاحب نے جب خواب مذکور دیکھا تو خلیفہ ابو جعفر منصور کے دور خلافت میں عقیدہ مذکورہ کے سبب امام صاحب جس خطرناک صورت حال سے دوچار ہوئے اس کی کسی قدر تفصیل ناظرین کرام کے سامنے آچکی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کو خوفناک یا فرحت بخش قسم کے خواب بار بار نظر آتے ہیں اور ہر بار وہ تعبیر بتلانے والوں سے تعبیر پوچھتے رہتے ہیں، خواہ پہلی بار انھیں کتنی ہی صحیح یا غلط تعبیر کیوں نہ بتلائی گئی ہو، یہی معاملہ امام صاحب کے خواب مذکور کا ہوسکتا ہے۔

۱۸۔ ایک مجہول الاسم شخص سے منقول ہے:

”میں نے رمضان میں بحالت خواب دیکھا کہ امام صاحب قبر نبوی کھود رہے ہیں، ان کے گرد و پیش بہت سارے لوگ یہ منظر دیکھ رہے ہیں، مگر وہ اس پر کسی قسم کی تکلیف نہیں کرتے، پھر امام صاحب نے قبر نبوی سے مٹی لے کر پھونک مار کر مٹی چاروں طرف اڑادی، خواب دیکھنے والے نے ابن سیرین سے تعبیر پوچھی تو ابن سیرین نے دریافت کیا کہ جس کی بابت یہ خواب دیکھا گیا ہے، وہ فقیہ ہے یا عالم؟ جواب دیا گیا کہ وہ عالم نہیں بلکہ فقیہ ہے، ابن سیرین نے کہا کہ شخص مذکور اس طرح کا علم نبوی ظاہر کرے گا جو دوسروں نے ظاہر نہیں کیا اور اس کی شہرت مشرق و مغرب میں وہاں تک ہوگی جہاں تک مٹی اڑ کر گئی۔“^۱

روایت مذکورہ کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب کے فقیہ قرار دیے جانے کے بعد امام صاحب کی بابت خواب مذکور اس زمانہ 484 میں دیکھا گیا جبکہ ابن سیرین زندہ تھے، جن کی طرف تعبیر کے لیے مراجعت کی گئی، مگر یہ معلوم ہے کہ ابن سیرین ۱۱۰ھ میں فوت ہوئے، جس کے زمانہ بعد تک یعنی ۱۲۰ھ میں وفات حماد تک کتب مناقب کے مطابق امام صاحب درسگاہ حماد میں زیر تعلیم رہے اور اگر امام حماد اس کے بعد پچاس سال بھی زندہ رہتے تو امام صاحب زیر تعلیم ہی رہتے، کیونکہ انھوں نے عہد کر رکھا تھا کہ تاحیات حماد درسگاہ حماد میں پڑھیں گے۔ (کما تقدم)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحب ۱۲۰ھ کے بعد فقیہ قرار پائے، جب کہ ابن سیرین کو وفات پائے دس سال سے زیادہ گزر چکے تھے، دریں صورت عام لوگوں کی نظر میں اگرچہ مستبعد ہے کہ ۱۲۰ھ کے بعد دیکھے گئے کسی خواب کی تعبیر کے لیے ابن سیرین کی طرف رجوع کیا جاسکا ہو، مگر مصنف انوار اور ان کے ہم مزاجوں کے اصول سے یہ کچھ بھی مستبعد نہیں، کیونکہ ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ ولادت امام صاحب سے زمانہ پہلے فوت ہونے والے صحابہ سے بھی امام صاحب نے سماع حدیث کیا ہے۔ (کما تقدم)

روایت مذکورہ سند و متن دونوں اعتبار سے اگرچہ ساقط الاعتبار ہے، مگر سخن سازی کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب حیات ابن سیرین میں فقیہ قرار پائے تھے، اگرچہ وہ وفات حماد تک درسگاہ حماد میں فقہ پڑھتے رہے، کیونکہ فقہ کے

① عقود الجمان، وقال مصنف عقود الجمان: لهذه الرؤيا طرق كثيرة، وفيما ذكر كفاية لمن أنصف (ص: ۳۶۶، ۳۶۷)

طالب علم کو بھی مجازاً فقیہ کہہ دیا جاتا ہے، خصوصاً جبکہ یہ طالب علم بڑی عمر کو پہنچ چکا ہو اور لوگوں میں اپنی بعض خصوصیات کے سبب شہرت حاصل کر چکا ہو، دریں صورت روایت مذکورہ میں امام صاحب کی بابت دیکھے جانے والے خواب کا زمانہ اس خواب سے مختلف قرار پاتا ہے جس کو موصوف نے گزشتہ تفصیل کے مطابق یا تو خود بچپن میں دیکھا تھا، یا دوسروں نے ان کی بابت دیکھا تھا، گویا کہ خواب مذکور کا واقعہ تین بار واقع ہوا، ایک امام صاحب کے بچپن میں، دوسرا بڑی عمر کو پہنچنے کے بعد مگر وفات ابن سیرین سے پہلے، تیسرا وفات ابن سیرین کے بعد کسی زمانے میں۔

خواب مذکور سے خوف زدہ ہو کر ابن سیرین یا شاگرد ابن سیرین سے تعبیر معلوم ہونے کے پہلے عارضی طور پر امام صاحب نے جو سلسلہ درس بند کیا تھا اس کی مدت معلوم نہیں، البتہ ابو غانم یونس بن نافع خراسانی قاضی سے مروی ہے:

485

”امام صاحب فتویٰ (درس و تدریس) کے لیے بٹھائے گئے تھے کہ ان سے ایک بات ایسی پوچھی گئی جس کا انھیں علم نہیں تھا، بنا بریں امام صاحب نے دس سال تک سلسلہ درس و افتاء موقوف رکھا، پھر جب انھیں محسوس ہوا کہ وہ صاحب علم ہو گئے ہیں اور لوگوں کو ان کے درس و افتاء کی ضرورت ہے تو دوبارہ درس و فتویٰ دینے لگے۔“^①

اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کی عارضی درس بندی کی مدت دس سال تھی، جس کا سبب مذکورہ بالا روایت میں اس سے مختلف بتلایا گیا ہے جو خواب کے سلسلے میں وارد شدہ روایات میں مذکور ہے، مگر تطبیق کے لیے کہا جا سکتا ہے کہ دونوں اسباب کے جمع ہو جانے کی وجہ سے امام صاحب نے عارضی طور پر درس بندی کی تھی۔ یہ عرض کیا گیا کہ مختلف روایات کا مفاد ہے کہ دو مختلف زمانوں میں امام صاحب نے عارضی درس بندی کی تھی، ایک وفات ابن سیرین کے پہلے، دوسرے وفات ابن سیرین کے بعد۔ دس سالہ درس بندی کی مدت کو وفات ابن سیرین کے بعد والے زمانہ سے مربوط ماننا زیادہ قرین صحت ہے اور وہ بھی وفات حماد کے زمانہ بعد دس سال کے لیے امام صاحب نے درس بند کیا تھا۔

کتب مناقب کے مطابق وفات حماد کے بعد ان کے لڑکے اسماعیل بن حماد درسا گاہ حماد کے جانشین بنائے گئے، ان کے کچھ دنوں بعد مسند حماد پر موسیٰ بن ابی کثیر بٹھائے گئے، موسیٰ کے کچھ دنوں بعد امام صاحب مسند حماد پر لائے گئے۔^②

اگر امام صاحب سے پہلے مسند حماد پر یکے بعد دیگرے بٹھائے جانے والے دونوں حضرات کے صرف دو تین سال بعد امام صاحب مسند حماد پر لائے گئے ہوں تو لازم آتا ہے کہ ۱۲۳ھ یا ۱۲۴ھ میں امام صاحب مسند حماد پر لائے گئے، جس پر کچھ دنوں تک درس و تدریس کا کام امام صاحب کر چکے تھے کہ انھوں نے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق تیسری بار خواب مذکور دیکھا ہوگا۔ فرض کیجیے کہ امام صاحب نے خواب مذکور ۱۲۵ھ یا ۱۲۶ھ میں دیکھا جس سے خوف زدہ ہو کر دس سال کے لیے سلسلہ درس بند کر دیا تو درس بندی کا یہ سلسلہ ۱۲۵ھ یا ۱۲۶ھ سے لے کر ۱۳۵ھ یا ۱۳۶ھ تک متعین ہوتا ہے، یہ بیان ہو چکا ہے کہ بعض روایات کے مطابق کوفہ پر خالد قسری کی گورنری کے آخری دور اور یوسف بن عمر ثقفی کی گورنری کے ابتدائی دور میں عقیدہ غلط قرآن کے سبب پیش آمدہ واقعہ رجوع کے بعد یعنی ۱۲۰ھ یا ۱۲۱ھ کے بعد کسی زمانے میں امام صاحب نے علم کلام سے اشتغال ختم کر کے فقہ کے ساتھ اشتغال شروع کیا۔ اب خواب مذکور کے سلسلے کی بعض دوسری روایات بھی ملاحظہ ہوں۔

① موفق (۲۰۱/۱) و کردری (۲۲۴/۱) ② عام کتب مناقب موفق و کردری و عقود الجمان وغیرہ.

۱۹۔ حارثی کذاب نے کہا:

”بکیر بن معروف نے بیان کیا کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں ابتدائی زمانے میں علم کلام اور معتزلہ وغیرہ اہل بدعت کے ساتھ مناظرہ سے اشتغال رکھتا تھا، پھر میں نے محسوس کیا کہ اس مشغلہ والے خوف خدا اور تقویٰ سے عاری ہوتے ہیں، اپنی رائے کے مطابق قرآن کے معنی بنا لیتے ہیں اور سنت نبویہ کو ترک کر دیتے ہیں، لہذا یہ مشغلہ ترک کر کے میں روزی روٹی کے کام میں لگ گیا۔ اسی زمانے میں میں نے خواب مذکور دیکھا۔ ایک آدمی کے ذریعہ ابن سیرین سے تعبیر دریافت کی، ابن سیرین نے کہا کہ صاحب خواب جامع العلوم ہوگا، اس لیے میں تحصیل علم میں لگ گیا۔“

روایت مذکورہ حارثی سے مروی ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ علم کلام سے اشتغال ختم کر دینے کے بعد امام صاحب نے یہ خواب دیکھا تھا، حاصل معنی سابقہ روایات کی طرح ہے۔

۲۰۔ حارثی کذاب نے کہا:

”فترات نے اپنے باپ محبوب سے نقل کیا کہ امام صاحب مسائل کا جواب دینے سے خاموش اور منقبض رہنے لگے تھے، حتیٰ کہ موصوف نے خواب میں قبر نبوی کھود کر استخوان نبوی سینے پر رکھتے دیکھا، جس کی تعبیر ابن سیرین نے یہ بتلائی کہ صاحب خواب سنت نبویہ کی ایسی تاویلات و معانی کا دروازہ کھولے گا جن کا دروازہ کسی نے نہیں کھولا تھا۔ تعبیر مذکور سن کر امام صاحب خوش ہو گئے اور مسائل کا جواب دینے لگے۔“

روایت مذکورہ بھی سنداً ساقط الاعتبار ہے۔ اس کا ظاہر مفاد روایات سابقہ کے برعکس یہ ہے کہ خواب مذکور دیکھنے سے پہلے کسی وجہ سے امام صاحب درس و تدریس سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور خواب مذکور دیکھنے کے بعد اس کی خوش آئند تعبیر معلوم ہونے پر درس دینے لگے یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت مذکورہ کے مضمون میں کسی راوی نے قلب اور الٹ پلٹ کر دیا ہے، ورنہ خواب کا معاملہ دراصل وہی ہے جو روایات سابقہ میں مذکور ہے۔

۲۱۔ حارثی کذاب نے کہا:

”حدثنا داود بن أبي العوام أنبا إبراهيم بن أحمد الخزاعي أنبا يوسف بن راثن سمعت أبا حنيفة يقول: رأيت كأنني نبشت قبر النبي صلى الله عليه وسلم، وضممت عظامه إلى صدري، فانتبهت من النوم، فقلت: قد جاء في نبش القبور ما جاء، وهذه عظام النبي صلى الله عليه وسلم، فغدوت إلى ابن سيرين، فقصصت عليه، فقال: لا ينبغي لأحد أن يرى مثل هذه الرؤيا، فقلت: بلى أنا رأيتها، فقال: إن صدقت رؤياك فإنك ستحيي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم، وفي رواية صالح بن محمد السلمي عن يوسف بن راثن: فركبت إلى ابن سيرين إلى البصرة، والباقي سواء.“

① موفق (۲/۱۲۴، ۱۲۵) ② موفق (۱/۶۶، ۶۷) و کردری. ③ موفق (۲/۱۲۵) و کردری.

یعنی یوسف بن رائن نے کہا کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں نے خواب میں قبر نبوی کھود کر آپ کی ہڈیوں کو اپنے سینے پر لگایا اور نیند کھلنے پر میں نے سوچا کہ قبور کو کھودنے کی مذمت شریعت میں آئی ہوئی ہے، پھر قبر نبوی کو کھود کر آپ کی ہڈیوں کو نکال باہر کرنا تو اور بھی مذموم ہے، لہذا میں بصرہ ابن سیرین کے پاس گیا، ان سے خواب بیان کیا، ابن سیرین نے کہا کہ اس طرح کا خواب دیکھنا کسی کے لیے مقدر نہیں، میں نے کہا کہ بہر حال میں نے یہ خواب دیکھا ہے، اس پر ابن سیرین نے کہا کہ اگر یہ صحیح ہے تو تم سنت نبویہ کو زندہ کر دو گے۔“

روایت مذکورہ کا ناقل حارثی کذاب ہے، لہذا یہ ساقط الاعتبار ہے۔ اس کی جعلی سند میں حامد بن آدم مروزی کذاب ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ امام صاحب نے خواب مذکور کی تعبیر ابن سیرین کی خدمت میں حاضر ہو کر خود پوچھی، جس کا لازمی مطلب ہے کہ خواب مذکور ۱۱۰ھ سے پہلے دیکھا گیا، اس موقع پر پہلے تو ابن سیرین نے کہا کہ اس طرح کا خواب دیکھنا کسی کے مقدر میں نہیں، پھر جب امام صاحب نے کہا کہ میں بالضرور خواب مذکور دیکھا ہے تو موصوف نے اس کی تعبیر بتلائی۔

مذکورہ بالا روایت سے کسی قدر ملتی جلتی اس روایت کا ذکر آچکا ہے کہ خواب مذکور کی تعبیر کے لیے خدمت ابن سیرین

میں امام صاحب کے بھیجے ہوئے آدمی نے ابن سیرین سے کہا کہ میں نے ہی خواب مذکور دیکھا ہے، مگر ابن سیرین نے کہا:

”لست بصاحب هذه الرويا، صاحب هذه الرويا أبو حنيفة.“

یعنی تم اس خواب کے دیکھنے والے نہیں ہو سکتے، کیونکہ اس کا دیکھنے والا صرف ابوحنیفہ نامی آدمی ہے۔

لہذا امام صاحب خود خدمت ابن سیرین میں حاضر ہوئے اور ابن سیرین نے خواب مذکور دیکھنے والے ابوحنیفہ میں پائی جانے والی علامت (مہر نبوت جیسی علامت) دیکھ کر بتلایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اسی علامت والے ابوحنیفہ خواب مذکور دیکھیں گے، جن کے ہاتھوں اللہ تعالیٰ سنت نبویہ زندہ کرے گا۔^①

روایت مذکورہ کا مکذوبہ ہونا ظاہر ہے۔ مصنف انوار کے مدوح مصنف عقود الجمان، مصنف الخیرات الحسان، سیوطی وغیرہم اسے مکذوبہ قرار دے چکے ہیں۔ ملا علی قاری نے شرح عین العلم (ص: ۱۷) میں لکھا ہے کہ بقول سیوطی فضیلت ابی حنیفہ میں وارد شدہ تمام روایات مکذوبہ و باطل ہیں۔ روایت مذکورہ مسند خوارزمی میں منقول ہے اور مسند خوارزمی، تفریح شاہ ولی اللہ مجموعہ اکاذیب ہے۔^②

اور دیوبندی حضرات اپنے آپ کو مذہب شاہ ولی اللہ کا پیرو کہتے ہیں!

روایت مذکورہ کے مطابق خواب کی تعبیر کے لیے امام صاحب کی طرف سے خدمت ابن سیرین میں بھیجا ہوا آدمی جھوٹا تھا، جس نے خدمت ابن سیرین میں یہ کذب بیانی کی کہ خواب مذکور میں نے ہی دیکھا ہے، جس کی تردید کرتے ہوئے ابن سیرین نے کہا کہ خواب مذکور تم نہیں دیکھ سکتے، کیونکہ اس کا دیکھنا حدیث نبوی کے مطابق ابوحنیفہ کے لیے مخصوص و مقدر ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ تعبیر کے لیے خدمت ابن سیرین میں امام صاحب کا بھیجا ہوا آدمی جھوٹا تھا، جس نے یہ کذب بیانی کی کہ خواب مذکور میں نے دیکھا ہے۔ حدیث نبوی میں جھوٹے خواب بیان کرنے کی بڑی مذمت آئی ہے۔ خواب کے سلسلے میں

① اللّمحات (۱/۹۵، ۹۶) ② حجة الله البالغة (۱/۱۳۵)

روایت نمبر ۱۴ میں صراحت ہے کہ خدمت ابن سیرین میں تعبیر کے لیے امام صاحب نے جس آدمی کو بھیجا تھا، وہ امام صاحب کی نظر میں ”امین ثقہ“ تھا، اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے امین وثقہ قرار دیے ہوئے بعض آدمی کذاب بھی ہوتے تھے، پھر اپنے جن تلامذہ کی بابت امام صاحب کا ارشاد ہے کہ: ”کم تکذبون علیٰ یقول علیٰ مالم أقل“ یعنی تم لوگ مجھ پر بہت ساری مکذوبہ باتیں گھڑ کر تھوپ دیتے ہو۔ ان کا کیا حال ہوگا؟

مصنف انوار اور کوثری و ارکان تحریک کوثری کے لمبے چوڑے دعویٰ کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب جن اساتذہ سے روایت کرتے تھے، انھیں ثقہ سمجھتے تھے، لہذا ان کی مرویات معتبر ہیں، لیکن اس تفصیل سے بھی ان حضرات کے مذکورہ دعویٰ کی 489 تکذیب ہوتی ہے، کیونکہ امام صاحب کے ثقہ و امین قرار دیے ہوئے آدمی کا کذاب ہونا ان کتب مناقب سے ثابت ہے جو مصنف انوار اور ارکان تحریک کوثری کی نظر میں بمنزلہ کتب الہی ہیں۔

روایت مذکورہ کا مفاد ہے کہ ابن سیرین کو امام صاحب کے خواب مذکور دیکھنے سے پہلے یہ حدیث نبوی معلوم تھی کہ خواب مذکور کا دیکھنا ابو حنیفہ نام کے ایک آدمی کے لیے مخصوص و مقدر ہے، جس کے جسم میں مہر نبوت جیسی علامت ہوگی، مگر یہ حیرت انگیز بات ہے کہ اس حدیث نبوی کا انکشاف ابن سیرین نے اس وقت تک نہیں کیا جب تک امام صاحب نے خواب مذکور دیکھ نہیں لیا اور لطف کی بات یہ ہے کہ بعض روایات کا متقاضی یہ ہے کہ خواب مذکور امام صاحب نے وفات ابن سیرین کے بعد دیکھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنی وفات کے بعد ابن سیرین نے حدیث مذکور کا انکشاف کیا۔ یہ بھی عجوبہ ہے کہ اپنی زندگی میں تو ابن سیرین نے اس حدیث کا انکشاف نہیں کیا مگر وفات کے بعد امام صاحب نے یہ خواب دیکھا تو موصوف ابن سیرین عالم برزخ سے تعبیر بتلانے اور حدیث مذکور بیان کرنے آگئے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ وفات نبوی کے زمانہ بعد ۳۳ھ ۳۳ھ میں پیدا ہونے والے ابن سیرین نے یہ نہیں بتلایا کہ حدیث مذکور انھوں نے کس سے سنی؟ مگر مصنف انوار کے ممدوح کردری نے کہا کہ حدیث مذکور مرسل ہے جو ہم احناف اور پوری ایک جماعت کے یہاں حجت ہے۔^①

کردری نے یہ نہیں بتلایا کہ فرمان خداوندی ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكٰذِبَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾ (صرف محروم الایمان لوگ ہی افتراء پروازی کرتے ہیں) کن لوگوں کے بارے میں وارو ہے، جبکہ روایت مذکورہ کی سند میں حامد اور اس جیسے دوسرے کذابین موجود ہیں؟ نیز اس میں دوسری کئی علل قاعدہ بھی ہیں، مکذوب روایت کو ”حدیث مرسل“ کہنا کن لوگوں کا کام ہے؟!

کنیت امام صاحب کا ایک وصف خاص:

روایت مذکورہ کا مفاد ہے کہ حدیث نبوی میں یہ پیش گوئی کی گئی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے علاوہ کوئی بھی شخص خواب مذکور نہیں دیکھ سکتا اور مصنف انوار کے مصنف عقود الجمان نے کہا کہ تلاش بسیار کے باوجود امام صاحب سے پہلے ابو حنیفہ کنیت کا کوئی دوسرا مشہور آدمی نہیں ملا، صرف دو مجہول افراد ملے، جنہوں نے بعض صحابہ کا زمانہ پایا۔^②

ہم کہتے ہیں کہ مجہول کا کذاب ہونا بھی مستبعد نہیں، اس لیے بعض صحابہ کا زمانہ پانے کے دعویٰ میں یہ دونوں مجہول 190 جھوٹے ہو سکتے ہیں، لہذا لازم آیا کہ اس کنیت کا کوئی دوسرا آدمی امام صاحب سے پہلے نہیں گزرا۔ امام صاحب کے پڑپوتے

ابراہیم بن عمر بن حماد بن ابی حنیفہ سے مروی ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میرے بعد میری کنیت کسی مجنون آدمی ہی کی ہو سکتی ہے۔ امام صاحب کے پڑپوتے ابراہیم نے کہا کہ امام صاحب کے بعد ابو حنیفہ نام کے جتنے بھی آدمی ہوئے، سب کے سب ضعیف العقل تھے۔^①

مصنف عقود الجمان نے اگرچہ کہا ہے کہ امام صاحب سے روایت مذکورہ کی صحت میں نظر ہے کیونکہ امام صاحب کے بعد ہم نے تیس علماء کو اس کنیت کے ساتھ موسوم پایا، جن میں سے محقق قوام الدین اتقانی و ابو حنیفہ دہلوی مشہور ہیں، دینوری کو ابو یعلیٰ غلیل نے نقل کیا ہے۔^②

مگر امام صاحب کی طرف منسوب عام اکاذیب کو معتبر قرار دینے والے مصنف انوار اور ارکان تحریک کوثری اسے غیر معتبر نہیں کہہ سکتے پھر قوام الدین اتقانی پر روایت مذکورہ پوری طرح منطبق ہوتی ہے، کیونکہ موصوف کا دعویٰ تھا کہ بوقت رکوع رفع الیدین کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔^③

اس کا حاصل یہ ہے کہ جملہ اصناف کے ساتھ امام صاحب کو کنیت کے معاملہ میں بھی نبی ﷺ کا ہم پلہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی، کیونکہ منقول ہے کہ آپ سے پہلے احمد و محمد نام کا کوئی آدمی نہیں گزرا مگر بعد میں تو بہت سے لوگوں کے نام احمد و محمد رکھے گئے، کیونکہ انبیاء و مرسلین کے نام لوگ تیر کا رکھا کرتے ہیں، البتہ بعض لوگوں نے یہ کوشش ضرور کی کہ امام کی کنیت پر کسی کی کنیت نہ رکھی جائے، بعض احادیث نبویہ میں ہے کہ کسی شخص کے لیے اسم نبوی اور کنیت رکھنے کی مطلقاً ممانعت کی کوشش روایت مذکورہ کے ذریعہ کی گئی۔

جب امام صاحب سے پہلے کسی قابل ذکر آدمی کی کنیت ”ابو حنیفہ“ نہیں تھی، تو کون سی چیز کنیت مذکورہ اختیار کرنے میں امام صاحب کے لیے باعث کشش بنی؟ ”حنیفہ“ کا باپ۔ ”حنیفہ“ کسی لڑکی ہی کا نام ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ لفظ مونث ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ امام صاحب کی ایک لڑکی کا نام ”حنیفہ“ تھا، اسی لیے موصوف ابو حنیفہ (حنیفہ کے باپ) کہلائے، مگر بہت سے اصحاب المناقب مثلاً موفق وغیرہ نے کہا ہے کہ حماد کے علاوہ امام صاحب کا کوئی لڑکا تھا، نہ لڑکی۔ پھر ”حنیفہ“ نام کی اپنی کسی لڑکی کے باپ ہونے کے سبب موصوف ابو حنیفہ کیسے کہلائے؟^④

لیکن بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مناقب موفق کی ایک روایت میں ہے کہ امام صاحب پر جس زمانہ میں فتویٰ دینے کی پابندی تھی، ان سے ان کی ایک بیٹی نے کوئی فتویٰ پوچھا تو امام صاحب نے فرمایا کہ اپنے بھائی سے فتویٰ پوچھو، کیونکہ مجھ پر فتویٰ دینے کی پابندی ہے۔^⑤

اس کا مقصدی ہے کہ حماد کے علاوہ امام صاحب کی کم از کم ایک لڑکی اور تھی، غالباً اسی کا نام حنیفہ تھا جس کے باپ ہونے کے سبب امام صاحب ”ابو حنیفہ“ کہلائے، لیکن جس روایت سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام صاحب کی اولاد میں حماد کے علاوہ بھی کوئی لڑکی تھی، وہ غیر معتبر ہے۔

① مناقب موفق (۱/۱۸۰) و الخیرات الحسان (ص: ۲۰) و جواهر المصنبة (۱/۴۳) و خطیب (۱۳/۳۳۱)

② عقود الجمان (ص: ۴۱، ۴۲) ③ فوائد البہیة مع تعلیقات سنیہ (ص: ۵۰، ۵۱، ۲۱۶، ۲۱۷ و ۱۱۶)

④ عقود الجمان (ص: ۴۱) ⑤ حاشیہ عقود الجمان (ص: ۴۱)

ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام سے پہلے یا بعد میں لوگوں میں اگرچہ بعض لڑکوں کا نام ”حنیف“ رکھنے کا رواج تھا، مگر لڑکیوں کا نام ”حنیف“ رکھنے کا رواج نہیں تھا یہ صحیح ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا لقب ”حنیف“ ہے، جس کا موث ”حنیف“ ہے، اس کے باوجود نہ جانے کیوں حنیف نام رکھنے کا رواج نہیں پایا جاتا؟ دریں صورت امام صاحب نے اپنی کسی لڑکی کا نام اگر فی الواقع حنیف رکھا تھا تو ان کی نظر میں اس کی کوئی مناسبت ہوگی۔ بعض نے کہا کہ عراقی زبان میں دوات کو ”حنیف“ کہتے ہیں، چونکہ امام صاحب ہمیشہ دوات کو ساتھ رکھتے اور لکھتے تھے، اسی لیے انھیں ابوحنیفہ کہا جانے لگا۔ بعض نے کہا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے تابعین کا مذہب ”مذہب حنیف“ کہلاتا ہے، ان کی ملت کو ”ملت حدیثہ“ کہتے ہیں، اسی ملت حنیفہ کی مناسبت سے امام صاحب نے اپنی کنیت ابوحنیفہ اختیار کی۔¹

یہ وجہ تسمیہ ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ ”ملت حنیفہ“ کے ساتھ کس قسم کی مناسبت کی وجہ سے آخر کوئی آدمی اپنے آپ کو ملت حنیفہ کا باپ یا سرپرست کہتا پھرے گا؟ اس کنیت کی یہ توجیہات بہر حال امام صاحب کی وفات کے صدیوں بعد اختراع کی گئی ہیں۔ نہ جانے کسی منچلے نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ چونکہ حدیث نبوی میں امام صاحب کی بابت پہلے ہی پیش گوئی کر دی گئی تھی کہ ”ابوحنیفہ نعمان“ نامی آدمی ”سراج امتی“ ہوں گے اور خواب مذکور دیکھیں گے، اس لیے قدرتی طور پر آپ کا یہ نام اللہ کی تجویز کے مطابق رکھا گیا، جس طرح ابوحنیفہ کنیت کی مذکورہ بالا توجیہات وفات ابی حنیفہ کے صدیوں بعد کی ہیں، اسی طرح امام صاحب کا لقب ”امام اعظم“ بھی صدیوں بعد کی پیداوار ہے، کسی بھی معتبر روایت میں چوتھی پانچویں صدی سے پہلے امام صاحب کے لیے اس لقب کا استعمال نظر نہیں آتا۔ ہمیں یہ پتہ نہیں چل سکا کہ اپنی ولادت کے کتنے زمانہ بعد امام صاحب 492 نے اپنے لیے ”ابوحنیفہ“ کنیت اختیار کی تھی؟ خواب مذکور کی مختصر سی بحث میں ضمناً امام صاحب کی کنیت پر بھی بحث آگئی۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ خواب مذکور کی جو تعبیر امام صاحب کے ذہن میں آئی تھی وہ ابن سیرین کی بتلائی تعبیر سے معنوی طور پر مختلف نہیں تھی، متعدد روایات کے مطابق تعبیر ابن سیرین کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب ایسی علمی و تحقیقی بات ظاہر کریں گے جس کو ان سے پہلے کسی نے نہیں ظاہر کیا۔ بعض لوگوں نے تعبیر ابن سیرین کو بزرع خویش روایت بالمعنی کے طور پر کچھ کا کچھ بنا دیا، کوئی ایسی علمی بات اسلام میں ظاہر کرنا جو ظاہر کنندہ سے پہلے ظاہر نہیں کی گئی ہو، ظاہر کنندہ کے لیے دینی و دنیاوی اعتبار سے بہت خطرناک ہو سکتی ہے۔ اس چیز کا احساس کر کے امام صاحب بہت خوف زدہ تھے، حتیٰ کہ اپنے لیے خطرہ ارتداد محسوس کرتے تھے، اگر خواب مذکور کی کہانی صحیح ہے تو اسے امام صاحب کے معتقد مطلق قرآن ہو جانے کے واقعہ پر منطبق کیا جا سکتا ہے، کیونکہ متعدد روایات کے مطابق عقیدہ مذکورہ کو سب سے پہلے ظاہر کرنے والے امام صاحب تھے، ان سے پہلے کسی نے اسے ظاہر نہیں کیا تھا، جس کے سبب امام صاحب پر فتویٰ کفر و شرک بھی عائد ہوا، جو ارتداد کے مترادف ہے، اس کے سبب امام صاحب کو خطرہ جان بھی لاحق ہوا، امام صاحب کے ساتھ یہ معاملہ ایک سے زیادہ بار ہوا جو خواب کے اس جزو کی تعبیر معلوم ہوتی ہے کہ قبر نبوی سے استخوان نبوی سینے پر رکھ کر واپس کرنے کا عمل امام صاحب نے ایک سے زیادہ مرتبہ کیا تھا، بالآخر امام صاحب نے اپنے اس خیال سے رجوع کر لیا تھا۔

1 عقود الجمعان (ص: ۴۱) و امام اعظم (ص: ۲۷)

عقیدہ خلق قرآن سے امام صاحب کا رجوع:

محمد بن خلف و کعب قاضی ناقل ہیں:

أخبرنا أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد الحارثي قال: حدثني محمد بن عمران بن أبي ليلى قال: حدثني أبي قال: لما قدم أبو حنيفة، شهد عليه جماعة فأقر أن القرآن مخلوق، قال لي محمد بن عمران: وأخبرني محمد بن نافع مؤذن مسجد القاسم بن معن قال: كتب ابن أبي ليلى إلى أبي جعفر، وهو بالمدينة، بما قال أبو حنيفة، وبما شهد به عليه وإقراره، فكتب أبو جعفر إن هو رجع وإلا فاضرب عنقه، وحرقه بالنار، قال: فتاب أبو حنيفة، ورجع عن قوله في القرآن، قال لي محمد بن عمران فحدثني وكيع قال: لما كان من الغد، قال له ابن أبي ليلى: يا أبا حنيفة من خلقك؟ قال: الله، قال: من خلق لسانك؟ قال: الله، قال: من خلق منطقتك؟ قال: الله، قال: خصمت يا أبا حنيفة، قال: صدقت، قال: فأبي شيء تقول؟ قال: أتوب إلى الله وأرجع، فبعث معه ابن أبي ليلى أمينين من أمثاله، موثقاً بهما على حلقة حلقة من حلق المسجد يقولان: إن أبا حنيفة قال: إن القرآن مخلوق، فإنه تاب ورجع، فإن سمعتموه يقول بشيء من هذا، فارفعوا ذلك إلي، قال وأمر به عيسى بن موسى حرسياً، فقال: لا تدعه يفتي في المسجد، فكان أبو حنيفة إذا صلى، قال له الحرسي: قم إلى منزلك، فيقول: دعني أسبح، فيقول: لا ولا كلمة، فلا يدعه حتى يقيم، فلما قدم إلى الكوفة محمد بن سليمان، جمع أصحابه وكلمه، فأذن له فجلس في المسجد.¹

یعنی عمران بن ابی لیلی (قاضی ابن ابی لیلی کے لڑکے) نے کہا کہ امام صاحب عدالت ابن ابی لیلی میں پیش کیے گئے، تو پوری جماعت نے یہ شہادت دی کہ امام صاحب خلق قرآن کے معتقد ہیں، امام صاحب نے لوگوں کی اس شہادت کی تصدیق کرتے ہوئے اقرار کیا کہ میں فی الواقع معتقد خلق قرآن ہوں، مجھ سے (ابوسعید عبدالرحمن بن محمد حارثی سے) محمد بن عمران نے کہا کہ مجھے محمد بن نافع مؤذن مسجد ابن معن نے باخبر کیا ہے کہ ابن ابی لیلی نے اس واقعہ کو مدینہ میں مقیم ابو جعفر کو لکھ بھیجا، ابو جعفر نے ابن ابی لیلی کو یہ جواب لکھا کہ اگر امام صاحب اس عقیدہ سے رجوع کر لیں تو ٹھیک ہے، ورنہ انھیں قتل کر کے لاش کو نذر آتش کر دو۔ امام صاحب سے ابن ابی لیلی نے یہ بات جب کہی تو امام صاحب نے عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیا، مجھ سے یعنی عبدالرحمن حارثی سے محمد بن عمران نے کہا کہ مجھ سے و کعب بن الجراح نے بیان کیا کہ دوسرے روز امام صاحب سے ابن ابی لیلی نے کہا کہ آپ کو، آپ کی زبان کو، آپ کی قوت گویائی کو کس نے پیدا کیا ہے؟ امام صاحب نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے۔ ابن

1 أخبار القضاة لو كعب (ص: ۱۴۱، ۱۴۲) و مخطوطه شرح السنة للالكائي (۱/ ۶۳)

ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ آپ اپنی اس بات کے مطابق عقیدہ قرآن کے معاملہ میں اپنے موقف میں خود شکست کھا گئے، یعنی اگر انسان کی قوت گویائی مخلوق ہے، جس سے اس کا کلام صادر ہوتا ہے، تو کیا اللہ کی قوت گویائی کو بھی مخلوق کہا جا سکتا ہے، جس سے اس کا کلام صادر ہوا ہے؟ ابن ابی لیلیٰ کی اس بات سے امام صاحب کو اپنی غلطی کا احساس ہوا اور انھوں نے اقرار کیا کہ ابن ابی لیلیٰ کی بات ہی صحیح ہے۔ پھر ابن ابی لیلیٰ نے امام صاحب سے کہا کہ اپنے اس اقرار کے بعد آپ اب قرآن کی بابت کیا فرماتے ہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ میں عقیدہ خلق قرآن سے توبہ و رجوع کرتا ہوں، اس کے بعد ابن ابی لیلیٰ نے امام صاحب کے ساتھ سرکاری ذمہ داروں میں سے دو قابل اعتماد آدمیوں کو روانہ کیا اور انھیں حکم دیا کہ مسجد کے تمام حلقوں میں گشت لگا کر اس بات کا اعلان کر دو کہ امام صاحب جو عقیدہ خلق قرآن رکھتے تھے اس سے انھوں نے رجوع کر لیا ہے، اگر امام صاحب سے اس کے خلاف کوئی بات سنی جائے تو مجھے یعنی قاضی عدالت کو مطلع کیا جائے۔ اور گورنر کوفہ عیسیٰ بن موسیٰ نے ایک پولیس مین کو مقرر کر دیا کہ امام صاحب مسجد میں بیٹھ کر فتویٰ نہ دینے پائیں، چنانچہ امام صاحب نماز سے فارغ ہوتے تو پولیس والا کہتا کہ اپنے گھر جا کر تسبیح پڑھیے، یہاں نماز کے علاوہ آپ کو ایک حرف بولنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کے کچھ دنوں بعد امیر محمد بن سلیمان آیا تو اس سے امام صاحب اور ان کے اصحاب نے بات چیت کر کے مسجد میں بیٹھنے کی اجازت حاصل کر لی۔“

مذکورہ بالا عبارت میں مختلف لوگوں کے حوالے سے امام صاحب کے بارے میں معنوی طور پر صرف ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ امام صاحب اپنے عقیدہ خلق قرآن کے سبب عوام و خواص اور حکومت کے عتاب کا شکار ہوئے، پھر قاضی ابن ابی لیلیٰ کی باتوں سے انھیں احساس و اعتراف ہوا کہ عقیدہ مذکورہ باطل ہے، جس سے رجوع کرنا ضروری ہے۔ مذکورہ بالا عبارت میں 495 منقول پہلی روایت کا مضمون تو اتر معنوی کے طور پر ثابت ہے، ہم اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں، یہ روایت قاضی ابن ابی لیلیٰ کے لڑکے عمران بن محمد بن ابی لیلیٰ سے مروی ہے، جن کا ثقہ ہونا ذکر ہو چکا ہے اور عمران سے روایت مذکورہ کے ناقل عمران کے لڑکے محمد بن عمران کا ثقہ ہونا بھی ثابت کیا جا چکا ہے اور محمد بن عمران بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت مذکورہ کے ناقل اخبار القضاة کے مطابق ابوسعید عبدالرحمن بن محمد بن منصور حارثی (متوفی ۲۷۱ھ) ثقہ ہیں۔ امام ابن حبان نے انھیں ثقافت میں داخل کیا اور مسلمہ بن قاسم نے انھیں ”ثقہ مشہور“ کہا۔

موسیٰ بن ہارون نے انھیں پسندیدہ قرار دیا اور ان کی تحسین کی، ”سکان موسیٰ بن ہارون یرضاه وکان حسن الرأی فیہ“ مطلب یہ کہ موسیٰ نے بھی موصوف کی توثیق کی، دریں صورت ان پر اگر کسی کی جرح مبہم ہو تو ساقط ہے۔^۱

نیز اس روایت کے مذکورہ بالا تینوں رواۃ کی معنوی متابعت میں متعدد روایات موجود ہیں، خصوصاً محمد بن عمران سے اسے نقل کرنے میں عبدالرحمن بن محمد بن منصور حارثی کی متابعت حافظ محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے کر رکھی ہے۔^۲

حاصل یہ کہ محمد بن عمران سے روایت مذکورہ کی نقل میں دو ثقہ رواۃ عبدالرحمن حارثی اور محمد بن عثمان نے ایک دوسرے کی

متابعت کر رکھی ہے، اس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں، البتہ محمد بن عثمان والی روایت میں یہ صراحت ہے کہ عدالت ابن ابی لیلیٰ میں امام صاحب کے معتقد خلق قرآن ہونے کی شہادت دینے والوں کی جماعت میں امام صاحب کے استاذ حماد بھی شامل تھے اور عبدالرحمن حارثی والی روایت میں شہادت دینے والوں میں سے کسی کا نام مذکور نہیں، مگر یہ صراحت ہے کہ عدالت ابن ابی لیلیٰ میں اس موقع پر امام صاحب نے اپنے معتقد خلق قرآن ہونے کا اقرار کیا تھا۔

ہم عرض کر آئے ہیں کہ امام ابن خلکان کی تصریح کے مطابق حیاتِ حماد میں ابن ابی لیلیٰ وفاتِ حماد سے کئی سال پہلے قاضی بنائے جا چکے تھے، اس لیے یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ حیاتِ حماد میں عدالت ابن ابی لیلیٰ میں امام صاحب کے متعلق شہادت مذکورہ دی ہو، جس کی تائید ان روایات سے بھی ہوتی ہے جن میں مذکور ہے کہ وفاتِ حماد کے سال کوفہ کی گورنری سے معزول ہونے والے امیر خالد قسری نے امام صاحب کو عقیدہ مذکورہ سے رجوع کرایا تھا، ان روایات میں سے بعض کا ذکر گزشتہ صفحات میں آچکا ہے۔

بعض حضرات نے اگرچہ کہا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کو سب سے پہلے کوفہ کا قاضی بنانے والا گورنر کوفہ یوسف بن عمر ثقفی ہے، جو ۱۲۱ھ میں گورنر کوفہ بنا، جس کا متقاضی ہے کہ ابن ابی لیلیٰ ۱۲۱ھ کے بعد یعنی وفاتِ حماد کے بعد قاضی کوفہ بنے۔^۱

496

ظاہر ہے کہ ان حضرات کی یہ بات ان کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ ۱۲۰ھ سے پہلے ابن ابی لیلیٰ کا قاضی کوفہ بنایا جانا ثابت ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ۱۲۰ھ سے پہلے ابن ابی لیلیٰ صرف نائب یا معاون کی حیثیت سے عدالت میں کام کرتے ہوں۔ گزشتہ صفحات میں حافظ لاکائی کے حوالے سے اس مفہوم کی جو دو روایات ہم نقل کر آئے ہیں، ان میں واقع شدہ لفظ ”فحدثنی خالد بن نافع“ الخ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پہلے والی روایت میں جو یہ مذکور ہے کہ حماد اور اصحابِ حماد نے امام صاحب کے معتقد خلق قرآن ہونے کی شہادت دی، اس شہادت کے بعد فوراً ہی ابن ابی لیلیٰ نے اس سلسلے میں ”ابوجعفر“ کو مدینہ منورہ خط لکھا تھا، اسی ظاہر کے مطابق ہم نے دونوں روایات کا مجموعی معنی و مطلب بتلایا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلے میں وارد شدہ دوسری روایت کے پیش نظر ”فحدثنی خالد بن نافع“ الخ والی روایت کا مفہوم یہ متعین ہوتا ہے کہ حیاتِ حماد میں امام صاحب کے معتقد خلق قرآن ہونے کی جو شہادت حماد اور ان کے اصحاب نے دی تھی، اس موقع پر امام صاحب کے ساتھ ہونے والی عدالتی کارروائی کے بیان سے ”فحدثنی خالد“ سے پہلے والی روایت خاموش ہے اور ”فحدثنی خالد بن نافع“ والی روایت کا مفاد دوسری روایت کے پیش نظر یہ ہے کہ وفاتِ حماد کے زمانہ بعد ۱۳۶ھ کے اواخر میں خلیفہ بننے والے ابوجعفر منصور عباسی کے زمانہ میں امام صاحب دوبارہ اظہار عقیدہ خلق قرآن کرنے لگے، جس کی شکایت قاضی ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں دوبارہ کی گئی تو ابن ابی لیلیٰ نے ابوجعفر منصور کو اس سلسلے میں خط لکھا، جو اس وقت مدینہ منورہ میں مقیم تھا، اس خط میں ابن ابی لیلیٰ نے بتلایا کہ امام صاحب کے معتقد خلق قرآن ہونے کی شہادتیں موصول ہوئی ہیں اور موصوف کے بارے میں اس سے پہلے بھی حیاتِ حماد میں حماد اور اصحابِ حماد اس طرح کی شکایت کر چکے تھے، ابن ابی لیلیٰ کے خط کا جو جواب ابوجعفر نے دیا وہ ناظرین کرام کے سامنے ہے، گویا ان دونوں روایتوں

● اخبار القضاة لوكيع (۳/۱۲۹، ۱۳۰) و تهذيب التهذيب (۹/۳۰۲)

یعنی ”فحدثنی خالد“ والی روایت اور اس سے پہلے والی روایت میں دو مختلف زمانوں کے متفرق واقعات کا ذکر ہے۔ اس تفصیل کا حاصل یہ بھی ہے کہ امام صاحب کے متعلق ابو جعفر کو ابن ابی لیلیٰ کے خط لکھنے کا ذکر جس روایت میں ہے، اسے بیان کرنے میں خالد بن نافع اور عمران بن ابی لیلیٰ ایک دوسرے کے متابع ہیں، اس روایت میں صراحت ہے کہ ”فتاب ورجع عن قوله في القرآن“ یعنی امام صاحب نے اپنے عقیدہ خلق قرآن سے رجوع کر لیا۔

497 عمران بن ابی لیلیٰ بذات خود ثقہ ہیں اور خالد بن نافع بھی ثقہ ہیں، خالد کا ذکر حافظ ابن حبان نے ثقات کرتے ہوئے کہا: ”خالد بن نافع الأشعري من أهل الكوفة، يروي عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري، روى عنه أهل العراق.“

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حافظ ابن حبان نے موصوف خالد کو ثقہ قرار دیا ہے، موصوف خالد سے امام احمد بن حنبل اور مسدد بھی روایت حدیث کرتے ہیں، ورنہ یہ دونوں غیر معتبر راوی سے روایت نہیں کرتے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے موصوف کو متروک کہا تو حافظ ذہبی نے اس پر تکبیر کرتے ہوئے کہا کہ جس سے امام احمد و مسدد نے روایت کر رکھی ہو اسے متروک کہنا حد سے تجاوز ہے۔

چونکہ خالد کی متابعت موجود ہے، اس لیے روایت مذکورہ معتبر ہے، خالد بن نافع اور عمران بن ابی لیلیٰ کے بیان مذکور کی معنوی متابعت مذکورہ بالا تفصیل میں منقول روایت و کتب سے ہوتی ہے، جس میں یہ صراحت ہے کہ امام صاحب کے ساتھ ابن ابی لیلیٰ کا عقیدہ خلق قرآن کے سلسلے میں مکالمہ ہوا تو امام صاحب نے اس عقیدہ سے رجوع کر لیا۔

اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ نہایت مختصر الفاظ میں اپنی جامع و مانع بات قاضی ابن ابی لیلیٰ نے امام صاحب کے سامنے اس طرح رکھی کہ امام صاحب کی سمجھ میں یہ بات اچھی طرح آگئی کہ قرآن مجید مخلوق نہیں ہو سکتا، روایت مذکورہ کی سند نہایت پختہ اور صحیح ہے، اس کے راوی امام و کتب بن جراح بدعویٰ مصنف انوار امام صاحب کی چہل رکنی مجلس تدوین کے رکن ہیں اور عام محدثین موصوف و کتب کی ثقاہت و امانت پر متفق ہیں، و کتب سے روایت مذکورہ کے ناقل محمد بن عمران بن ابی لیلیٰ بھی ثقہ ہیں۔ (کما تقدم) اور محمد بن عمران سے روایت مذکورہ کے دو ثقہ ناقلین یعنی محمد بن عثمان اور عبدالرحمن بن محمد حارثی ایک دوسرے کی متابعت کر رہے ہیں۔

اس روایت صحیحہ سے صاف ظاہر ہے کہ عقیدہ مذکورہ سے امام صاحب کے رجوع کا اعلان سرکاری طور پر عام مساجد کے علمی حلقوں میں کرایا گیا اور ساتھ ہی ساتھ تمام لوگوں سے یہ درخواست کی گئی کہ اگر امام صاحب اس کے خلاف کوئی بات کہیں تو اس کی اطلاع عدالت کو دی جائے۔

498 اس روایت صحیحہ سے یہ بھی ظاہر ہے کہ امام صاحب نے خلافت منصور کے زمانہ میں یعنی ۱۳۶ھ کے بعد عقیدہ مذکورہ سے رجوع کیا تھا، نیز اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ خلافت منصور ہی کے زمانہ میں عقیدہ مذکورہ کا اظہار کرنے کے بعد امام صاحب کو فتویٰ دینے سے روک دیا گیا تھا، اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام صاحب کے درس و تدریس پر بھی پابندی عائد کر

دی گئی تھی، پھر شہزادہ محمد بن سلیمان بن علی بن عبداللہ بن عباس ہاشمی (مولود ۱۲۱ھ و متوفی ۱۷۳ھ) سے امام صاحب اور اصحاب امام صاحب ملے اور اس موضوع پر بات چیت ہوئی کہ یہ پابندی ختم کر دی جائے تو یہ پابندی ختم ہوئی، یہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ پابندی کتنے دنوں تک لگی ہوئی تھی؟ مگر محمد بن سلیمان سے یہ کہا گیا ہوگا کہ چونکہ امام صاحب نے اپنے عقیدہ مذکورہ سے رجوع کر لیا ہے، اس لیے پابندی ختم کر دی جائے، چنانچہ یہ پابندی ختم کر دی گئی۔

گزشتہ صفحات میں حماد بن زید سے مروی جس روایت میں کہا گیا ہے کہ پہلے امام صاحب کا اشتغال علم کلام سے تھا، پھر خطرہ جان لائق ہونے کے بعد موصوف علم فقہ سے اشتغال رکھنے لگے اس سے مراد بہت ممکن ہے یہ ہو کہ خلافت منصور میں امام صاحب کے ساتھ پیش آمدہ واقعہ مذکورہ کے بعد امام صاحب کا اشتغال فقہ سے ہوا، پھر یہ دعویٰ کیوں صحیح ہو سکتا ہے کہ امام صاحب ۱۲۰ھ سے لے کر ۱۵۰ھ تک تیس سال اپنے سینکڑوں تلامذہ کے ساتھ تدوین فقہ کرتے رہے؟ امام صاحب کو فتویٰ دینے کی ممانعت والی بات کسی نہ کسی انداز میں ”مناقب ابی حنیفہ“ کے واضعین نے بھی تسلیم کی ہے۔

نصر بن محمد سے مروی ہے:

”امام صاحب کو فتویٰ دینے سے روک دیا گیا تھا، امام صاحب کے صاحبزادے حماد اس زمانہ میں خفیہ طور پر امام صاحب سے فتویٰ پوچھا کرتے تھے، مگر امام صاحب فرماتے کہ حکومت نے مجھے فتویٰ سے روکا ہے، مجھے خطرہ ہے کہ حکومت باز پرس کرتے ہوئے اگر مجھ سے پوچھے کہ آپ سرکاری حکم کی پابندی کر رہے ہیں یا نہیں؟ تو میں جواب نہ دے سکوں گا۔ حماد نے کہا کہ یہاں صرف میں اور آپ دو آدمی ہیں تیسرا کوئی نہیں، حکومت کو خبر نہ ہو سکے گی، امام صاحب فرماتے کہ اللہ تو بہر حال دیکھ رہا ہے، اگر وہ بروز قیامت پوچھے گا تو کیا جواب دوں گا؟“

اس روایت کا مفاد یہ بھی ہے کہ امام صاحب کے صاحبزادے حماد خفیہ طور پر امام صاحب سے وہ کام کرانے پر اصرار کرتے تھے جس کو امام صاحب خلاف تقویٰ سمجھتے تھے۔ تاریخ خطیب (۱۳/ ۳۵۰، ۳۵۱) اور عام کتب مناقب میں منقول ایک طویل روایت کا حاصل یہ ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے امیر کوفہ سے مل کر امام صاحب کو فتویٰ دینے سے روک دیا تھا، پھر ولی عہد نے امام صاحب کو اجازت فتویٰ دلائی، اس معنی کی بعض دوسری روایات کا ذکر آگے آئے گا۔

499 امام صاحب کے فضائل سے متعلق دوسری روایات پر بحث آئے گی، البتہ یہ واضح رہے کہ باسانید صحیحہ ثابت ہے کہ امام صاحب کی تصریح کے مطابق امام صاحب کی طرف امام صاحب کے تلامذہ بڑی کثرت سے جھوٹی باتیں منسوب کر دیا کرتے تھے، جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ امام صاحب کی طرف امام صاحب کے مکذوبہ فضائل و مناقب امام صاحب کی تصریح کے مطابق منسوب کر دیے گئے ہیں۔

حافظ عبدالرحمن المعروف بابن ابی حاتم نے کہا:

”حدثنا ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني فيما كتب الي قال: سمعت الفضل بن دكين قال:
سمعت ابا حنيفة يقول لابي يوسف: لانكم تكتبون في كتابنا ما لا نقول.“

یعنی امام فضل بن دکین نے کہا کہ میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ تم لوگوں پر افسوس ہے کہ تم لوگ ہماری طرف منسوب کردہ کتابوں میں ایسی باتیں لکھتے ہو جو ہماری بیان کردہ نہیں ہوتی۔ امام صاحب سے مذکورہ بالا قول کے ناقل امام ابو نعیم فضل بن دکین کو مصنف انوار نے ثقہ و صدوق اور امام صاحب کا شاگرد قرار دیا اور فرمایا:

”امام ابو نعیم فضل بن دکین (مولود ۱۳۰ھ و متوفی ۲۱۹ھ) نے امام اعظم، مسعر، سفیان ثوری، شعبہ وغیرہ سے حدیث سنی، تمام ارباب صحاح ستہ نے آپ سے روایت کی، امام بخاری آپ سے تاریخ میں بھی احوال نقل کرتے ہیں، امام بخاری و مسلم کے کبار شیوخ میں ہیں اور امام اعظم کے خصوصی تلامذہ سے ہیں، مسانید میں بکثرت امام صاحب سے روایت کی ہے، عجل نے حدیث میں ثقہ ثبت کہا، سید الحفاظ ابن معین نے فرمایا کہ میں نے دو شخصوں سے زیادہ اہمیت نہیں دیکھا، ابو نعیم اور عفان، ابن سعد نے ثقہ و مامون، کثیر الحدیث و حجت کہا۔^۱ ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا فضائل کے حامل امام فضل کی بات کو مصنف انوار اور ارکان تحریک کوثری غیر معتبر نہیں کہہ سکتے، موصوف فضل سے روایت مذکورہ کے ناقل ابراہیم بن یعقوب جو زجانی بھی ثقہ ہیں۔^۲

نیز ابراہیم بن یعقوب کی معنوی متابعت عیسیٰ بن جنید نے بایں الفاظ کی ہے:

”قال البخاري: حدثنا عيسى بن الجنيد قال: سمعت أبا نعيم يقول: سمعت النعمان يقول: ألا تعجبون من يعقوب يقول علي ما لا أقول.“^۳

یعنی امام ابو نعیم فضل بن دکین نے کہا کہ میں نے امام صاحب کو یہ فرماتے سنا کہ کیا تم لوگوں کو تعجب نہیں ہوتا کہ ابو یوسف میری طرف ایسی کذبہ باتیں منسوب کیا کرتے ہیں، جو میری بیان کردہ نہیں ہوتی۔

یہ معلوم ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ صدوق راوی کی روایت نقل کیا کرتے ہیں، نیز اس سلسلے میں بحث آگے آئے گی۔ جلد دوم ختم ہوئی، جلد سوم ان شاء اللہ تعالیٰ جلد ہی شائع ہوگی۔

وآخر دعوانا عن الحمد لله رب العالمين.

www.KitaboSunnat.com

① مقدمہ انوار (۱/ ۲۳۰، ۲۳۱)

② تقریب التہذیب و عام کتب رجال.

③ تاریخ صغیر للبخاری (ص: ۲۰۶) و تاریخ جرجان للمہمی (ص: ۵۶۶) و خطیب ترجمہ ابی یوسف.

فہرست جلد اول

- 5..... انتساب ○
- 7..... عرض ناشر ○
- 9..... کلمہ تبرک از علامہ صوفی احمد صاحب کاشمیری رحمۃ اللہ علیہ ○
- 11..... مقدمہ از فضیلۃ الشیخ محمد عزیز شمس رحمۃ اللہ علیہ ○
- 37..... تقدیم از فضیلۃ الشیخ مولانا صلاح الدین مقبول رحمۃ اللہ علیہ ○
- 67..... سوانح رئیس العلماء مولانا رئیس ندوی رحمۃ اللہ علیہ از فضیلۃ الشیخ ڈاکٹر عبدالرحمن بن عبدالجبار فریوادی رحمۃ اللہ علیہ ○
- 93..... خطبہ و کلمات تمہید از مصنف ○
- 95..... مصنف انوار الباری کی ایک حقیقت بیانی کا تذکرہ ○
- 97..... انوار الباری پر ترجمان دیوبند ”القاسم“ کا تبصرہ ○
- 98..... تبصرہ القاسم کا خلاصہ: ○
- 98..... انوار الباری پر ماہنامہ ”تجلی“ دیوبند کا تبصرہ: ○
- 100..... محدثین کرام پر مصنف انوار الباری کی بعض الزام تراشیدوں کا تذکرہ ○
- 103..... مصنف انوار الباری کی اپنی مدح سرائی: ○
- 104..... مصنف انوار کے عملی تضاد کی ایک مثال: امام نعیم کی توثیق و تخریج میں موصوف کا متضاد رویہ: ○
- 107..... مصنف انوار کی قدرح امام بخاری: ○
- 108..... مصنف انوار کی مدح امام بخاری: ○
- 109..... کتاب و سنت سے قول و عمل میں تضاد کی مذمت: ○
- 110..... اہل تقلید کو عظمت بخاری کا احساس و اعتراف: ○
- 110..... امام بخاری کی عظمت اہل تقلید کے لیے باعث مصیبت ہے: ○
- 112..... انوار الباری کی تالیف کا سبب ”القاسم“ کی زبانی: ○
- 114..... خصوصیات انوار الباری مصنف انوار الباری کی زبانی ○
- 114..... محدثین کو مصنف انوار کی گالیوں کی چند مثالیں: ○
- 117..... انوار الباری کا ماخذ مصنف انوار کے حسب بیان: ○
- 117..... بقول انور شاہ امام صاحب نے کسی صحابی سے روایت نہیں کی: ○
- 118..... انور شاہ کی تصریحات سے مصنف انوار کی مخالفت: ○
- 119..... مصنف انوار کی زبانی انور شاہ معاند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ: ○
- 120..... علامہ قاسم بن قطلوبغا کا تذکرہ: ○
- 121..... ابن قطلوبغا حنفی کی مدح سرائی غیر حنفی محدثین کی زبانی: ○

- 121..... بقول انور شاہ فقہ اکبر ابو حنیفہ کی تعریف نہیں: ○
- 122..... مصنف انوار کی زبانی ابو مطیع کی مدح سرائی: ○
- 123..... ابو مطیع بلخی کا تذکرہ: ○
- 125..... امر بالمعروف اور ابو مطیع: ○
- 128..... چہل رکنی مجلس ندوین فقہ اور ابو مطیع بلخی: ○
- 129..... ابو مطیع اور مصنف مشائخ بلخ: ○
- 129..... امام بخاری کے استاذ نعیم بن حماد کی شان میں انور شاہ اور مصنف انوار کی گستاخیاں: ○
- 131..... ابو الفتح ازدی کا ترجمہ و تعارف: ○
- 132..... دولابی کا تذکرہ: ○
- 133..... مصنف انوار کی کھلی ہوئی تحریف: ○
- 133..... ابو عصمہ نوح بن ابی مریم کا تذکرہ: ○
- 134..... امام نعیم بن حماد رحمہ اللہ کا تذکرہ: ○
- 134..... امام جرح و تعدیل ابن معین نے امام نعیم رحمہ اللہ کو ثقہ و صدوق کہا ہے: ○
- 135..... مسانید ابی حنیفہ کا اجمالی تذکرہ: ○
- 135..... انور شاہ سے مصنف انوار کی صریح مخالفت: ○
- 136..... مصنف انوار کے اصول سے مسانید ابی حنیفہ تعریف ابی حنیفہ نہیں: ○
- 137..... ہر مذہب و ملت میں قبیح ہونے کے باوجود جھوٹ کا اثر و نفوذ: ○
- 138..... وضع حدیث اور معتزلہ و ردوائف: ○
- 138..... معتزلی حکومت کا قیام: ○
- 138..... معتزلی حکومت کا سرکاری مذہب: ○
- 139..... وضع حدیث پر معتزلی حکومت کا جبر: ○
- 140..... روایات کے صحیح ہونے کا ایک علمی معیار: ○
- 141..... جابر جہشی: ○
- 141..... اسحاق بن نجیح ملطی: ○
- 141..... ابو علی احمد بن عبداللہ بن خالد شیبانی جو بیاری: ○
- 142..... مامون بن احمد بن خالد سلمیٰ ہروی: ○
- 142..... محمد بن سعید بورتی (متوفی ۲۸۸ھ): ○
- 142..... ابو بکر محمد بن یزید سلمیٰ طرسوسی مستملی: ○
- 143..... حامد بن آدم مروزی (متوفی ۳۳۹ھ): ○
- 143..... ابو علی حسن بن علی بن محمد بن اسحاق بن زرارہ ایرانی الدمشقی: ○

- 143..... ○ احمد بن المغلس کا مفصل ترجمہ و تعارف:
- 144..... ○ ابن المغلس کے سال ولادت کی تعیین:
- 144..... ○ ابن المغلس پر امام ابن قانع کی جرح:
- 145..... ○ مصنف انوار کا ایک سفید جھوٹ:
- 145..... ○ ابن المغلس پر امام ابن حبان کی جرح:
- 145..... ○ ابن المغلس پر امام حاکم کی جرح:
- 145..... ○ ابن المغلس پر دوسرے ائمہ فتن کی جرح:
- 146..... ○ ابن المغلس کی حمایت میں کوثری اور مصنف کشف الظنون کے بیان کا جائزہ:
- 146..... ○ ابن المغلس کے بارے میں کوثری کی دیانت داری:
- 146..... ○ مناقب ابی حنیفہ کے مصنف صیری کا ذکر:
- 147..... ○ مناقب ابی حنیفہ کے مصنف ابن کاس نخعی کا ذکر:
- 147..... ○ ابن مغلس کی توثیق پر کوثری کی ایک عجیب دلیل کا جائزہ:
- 148..... ○ حارثی و اباء نجیری کا ذکر:
- 148..... ○ ابو العباس احمد بن محمد بن سعید بن عقده رافضی (مولود ۲۳۹ھ، متوفی ۳۳۲ھ):
- 149..... ○ قاضی ابوبکر محمد بن عمر المعروف بابن الجعابی (مولود ۲۸۳ھ، متوفی ۳۵۵ھ):
- 150..... ○ ابوالقاسم بن ابی العوام (متوفی ۳۳۵ھ):
- 150..... ○ حسین بن محمد بن خسرو (متوفی ۵۲۲ھ):
- 150..... ○ ابوالقاسم یونس بن طاہر بن محمد بن یونس بن الخویضی النضری:
- 151..... ○ موفق معتزلی کا جمع کردہ اخبار کا ذیبت:
- 152..... ○ مذکورہ بالا واضعین حدیث کی وضع کردہ بعض احادیث کا تذکرہ:
- 152..... ○ ایمان میں کمی بیشی نہ ہونے سے متعلق وضعی حدیث:
- 152..... ○ امام شافعی کی قدح و امام ابوحنیفہ کی مدح میں وضعی حدیث:
- 154..... ○ امام ابوحنیفہ کے سابق الامت ہونے سے متعلق وضعی حدیث:
- 156..... ○ امام ابوحنیفہ کے لیے مہربوت ثابت کرنے کی سعی مذموم:
- 156..... ○ تورات میں ذکر ابی حنیفہ سے متعلق وضعی حدیث:
- 156..... ○ مدح ابی حنیفہ میں کلبی کی طرف منسوب وضعی حدیث:
- 157..... ○ مدح ابی حنیفہ میں حضرت علی کی طرف منسوب وضعی حدیث:
- 157..... ○ امام صاحب کے بدر اور خراسانی ہونے سے متعلق وضعی حدیث:
- 157..... ○ مدح ابی حنیفہ میں ابراہیم نخعی کی طرف منسوب وضعی روایت:
- 158..... ○ مدح ابی حنیفہ میں ابن عباس کی طرف منسوب وضعی حدیث:

- مدح ابی حنیفہ میں جعفر صادق کی طرف منسوب وضعی روایت: 158.....
- صحابہ کرام سے امام صاحب کی روایات 159.....
- حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام ابوحنیفہ کی ملاقات سے متعلق ایک روایت: 160.....
- حضرت انس رضی اللہ عنہ کا سال وفات: 160.....
- حضرت جابر سے امام صاحب کی روایت پر بحث: 164.....
- حضرت عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ صحابی سے امام صاحب کی روایت: 167.....
- حضرت سہل صحابی سے امام صاحب کی روایت: 168.....
- حضرت ابوالطفیل عامر بن واثلہ سے امام صاحب کی روایت: 168.....
- عائشہ بنت عجر سے امام صاحب کی روایت: 168.....
- تلامذہ امام مالک سے امام ابوحنیفہ کا تلمذ: 171.....
- امام دارالہجرۃ کی حیثیت سے امام مالک کی مسند نشینی کا سن و سال: 172.....
- امام مالک کا امام ابوحنیفہ سے تلمذ کیوں نہیں؟ 174.....
- مصنف انوار کا عملی تضاد: 174.....
- دعویٰ مصنف انوار کہ اردو میں انوار الباری جیسی کوئی شرح بخاری نہیں: 175.....
- صحیح بخاری کی مدح سرائی مصنف انوار کی زبانی: 176.....
- بہت سے صحابہ کرام کی روایت کردہ احادیث حنفی مذہب میں حجت نہیں ہیں: 177.....
- محدثین پر علامہ انور شاہ کاشمیری کی کرم فرمائی: 177.....
- سبب تالیف انوار الباری مصنف انوار کی زبانی: 178.....
- اساتذہ دیوبند کی درسی خصوصیات: 179.....
- دیوبند کے طریقہ درس پر علامہ رشید رضا کی تنقید: 179.....
- بقول مصنف انوار شاہ انور کی کتابیں نقائص و اغلاط سے پر ہیں: 180.....
- حافظ ابن حجر پر انور شاہ کا طعن: 181.....
- آثار السنن نیوی کا تذکرہ: 182.....
- تمام محدثین پر مصنف انوار کا طعن: 182.....
- مصنف انوار الباری کے ایک دعویٰ کی تردید ان کے دوسرے دعویٰ سے: 182.....
- قول ابی حنیفہ سے مسانید ابی حنیفہ وغیرہ کے تصنیف ابی حنیفہ ہونے کی نفی: 183.....
- خود را فضیلت و دیگر را نصیحت: 183.....
- معتدل شاہراہ: 184.....
- صحیح تنقید اور حافظ ابن ابی شیبہ: 185.....
- امام ابن تیمیہ کا اجمالی ذکر: 186.....

- 187..... ○ امام ترمذی اور ابو داؤد کا اجمالی ذکر:
- 187..... ○ امام ترمذی کی نظر میں مذہب حنفی بدعت ہے:
- 188..... ○ حافظ ابن حجر کے خلاف مصنف انوار کی نیش زنی:
- 189..... ○ محدثین احناف کا طرز فکر مصنف انوار کی زبانی:
- 189..... ○ تلامذہ شاہ انور انھیں کے نقش قدم پر:
- 189..... ○ مصنف انوار کے شیخ زکریا اور گنگوہی کا اجمالی ذکر:
- 190..... ○ امام اوزاعی اور سفیان ثوری کے خلاف مصنف انوار کی شراغگیری:
- 192..... ○ امام بخاری کو مصنف انوار کے سب و شتم کی ایک گھناؤنی مثال:
- 192..... ○ مصنف انوار کی تکذیب مصنف انوار کے اصول سے:
- 193..... ○ امام ایوب سختیانی کی تنقید امام ابو حنیفہ پر:
- 195..... ○ سلام بن ابی مطیع کی توثیق:
- 195..... ○ سعید بن عامر کی توثیق:
- 196..... ○ امام ابو حنیفہ پر حماد بن زید کی تنقید:
- 199..... ○ ائمہ احناف اور مخالفین (تمام محدثین پر ایک بھاری اتہام):
- 199..... ○ امام ترمذی کا اجمالی تذکرہ:
- 199..... ○ امام ترمذی نے اپنی کتاب میں امام صاحب اور ان کے مذہب کا ذکر کیوں نہیں کیا؟
- 200..... ○ مسانید امام اعظم کی عظمت:
- 202..... ○ امام شعرانی اور مسانید ابی حنیفہ:
- 205..... ○ امام صاحب کے کذاب اساتذہ کی ایک فہرست:
- 206..... ○ روایت حدیث میں امام صاحب کی شدت احتیاط کے دعویٰ کا ابطال:
- 206..... ○ امام صاحب نے بقول ہلال الرائی احادیث متواترہ کی بھی مخالفت کی ہے:
- 207..... ○ حاسدین ابی حنیفہ کا تذکرہ مصنف انوار کی زبانی:
- 208..... ○ اہل الرائے کا پروپیگنڈہ:
- 211..... ○ محدث خوارزمی کا جواب:
- 211..... ○ امام اعظم اور تدوین قانون اسلامی کا بے نظیر کارنامہ:
- 211..... ○ امام بخاری کا شکوہ و جواب شکوہ:
- 212..... ○ تذکرہ محدثین کا مقصد:
- 212..... ○ مصنف انوار کا احساس عظمت حدیث:
- 213..... ○ نشر و اشاعت حدیث:
- 217..... ○ اشاعت حدیث کے لیے حکم صدیقی و فاروقی:

- 219..... ○ کثیر روایت افضل ہے یا تقلیل؟
- 220..... ○ صحابہ کرام اور اہل الرائے کی تقلیل روایت کے اسباب مختلف ہیں:
- 221..... ○ حضرت ابوبکر کی قلت روایت کا سبب:
- 223..... ○ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کثیر الروایۃ ہونے پر بحث:
- 226..... ○ کیا روایت حدیث سے کبار صحابہ احتراز کرتے تھے؟
- 226..... ○ قلت روایت عثمان:
- 230..... ○ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے قلیل الحدیث ہونے پر بحث:
- 232..... ○ کیا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ قلیل الحدیث تھے؟
- 233..... ○ روایت حدیث سے جی چرانے والے اہل الرائے پر حضرت عمر کی تکبیر:
- 236..... ○ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قلیل الحدیث ہونے پر بحث:
- 237..... ○ صدیق اکبر کی تقلیل روایت پر اجمالی نظر:
- 237..... ○ کبار صحابہ کا ذوق تحدیث:
- 238..... ○ تمام صحابہ متفقہ طور پر اخبار آحاد کو مطلقاً حجت مانتے تھے:
- 240..... ○ فرمان نبوی کی تقبیل میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا جذبہ اشاعت حدیث:
- 240..... ○ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ترویج حدیث کے لیے حکم فاروقی:
- 241..... ○ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ صحابی کا حکم ترویج حدیث:
- 241..... ○ اشاعت حدیث کے لیے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا حکم:
- 241..... ○ کثرت روایت پر اعتراض:
- 243..... ○ صحابہ میں فقہاء و محدثین:
- 244..... ○ فقہاء کی افضلیت:
- 244..... ○ فقہاء علامہ ابن قیم رضی اللہ عنہ کی نظر میں:
- 245..... ○ زبان نبوی سے ابن عباس نے کم حدیثیں کیوں سئیں؟
- 245..... ○ مکلفین صحابہ پر فقہائے صحابہ کی تنقید:
- 246..... ○ مکلفین صحابہ پر تنقید میں مصنف انوار کا ایک عملی تضاد:
- 247..... ○ مصنف انوار کا نشانہ تنقید بننے والے صحابہ کرام:
- 248..... ○ کثیر الحدیث صحابہ پر طعن مصنف انوار کا جواب:
- 254..... ○ مطبوع چیز سے وضو نونے کے مسئلہ پر بحث:
- 261..... ○ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے اعتراض کا جواب:
- 262..... ○ کچی ہوئی چیز کو ناقص وضو نہ ماننے پر بعض صحابہ کا اعتراض:
- 262..... ○ کچی ہوئی چیز کو ناقص وضو ماننے پر بعض صحابہ کا اعتراض:

- حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ پر خلیفہ راشد کا عمل: 266.....
- پکی ہوئی چیز سے وضو ٹوٹنے کے معاملہ میں علامہ انور شاہ کا موقف: 267.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہنے پر علامہ انور کی تکمیر: 267.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہنے پر مصنف الجواہر المفصیہ قرشی حنفی و دیگر احناف کی تکمیر: 268.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے استاد تھے: 268.....
- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ پر وارد ہونے والے بعض اعتراضات کا ذکر: 269.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اجمالی موازنہ: 269.....
- کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اپنے سے زیادہ عالم بتلایا ہے؟ 271.....
- حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو روایت حدیث سے روک دیے جانے کے مسئلہ پر بحث: 271.....
- حاصل گفتگو: 272.....
- اشاعت حدیث کے لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو حکم فاروقی: 273.....
- حضرت ابو ہریرہ سے خلفاء راشدین کا تلمذ: 273.....
- دور نبوی و صدیقی میں ابو ہریرہ کے معاون و گورنر بنانے کا تذکرہ: 273.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مکمل و مختصر تعارف: 274.....
- اصل و نسل: 274.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قبول اسلام: 277.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا سفر ہجرت: 277.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و شفقت: 278.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا علم و فضل: 279.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی خدمت نبوی: 280.....
- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ذوق جہاد: 281.....
- جہاد کے لیے ہندوستان آنے کا شوق: 282.....
- کیا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ بہت سے صحابہ کو امام ابوحنیفہ نے غیر فقیہ کہا ہے؟ 285.....
- صحابہ پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے استدراکات: 286.....
- خلاف حدیث عمل کرنے کے سبب امیر معاویہ پر صحابی کا اعتراض: 289.....
- دوسری مثال: 290.....
- خلاف حدیث عمل کے سبب مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ و خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز پر اعتراض: 290.....
- بقول عمر بن عبدالعزیز خلاف حدیث کسی کا قول و فعل حجت نہیں: 292.....
- تدوین حدیث کے متعلق عمر بن عبدالعزیز کی حدیث پر مکمل بحث: 293.....
- موطاً محمد، داری اور تمہیدی کی روایت: 294.....

- 295..... ○ امام بخاری پر مصنف انوار کی زبان درازی (ایک اہم مغالطہ):
- 296..... ○ ایک ہی روایت کے سلسلے میں مصنف انوار کی متعدد غلط بیانیوں:
- 299..... ○ حدیث بخاری میں سیوطی کی تصحیف:
- 299..... ○ کیا دور صحابہ میں احادیث لکھنے کا رواج نہیں تھا؟
- 300..... ○ عبداللہ بن دینار اور یحییٰ بن سعید کا تذکرہ:
- 300..... ○ یحییٰ بن سعید انصاری کے مدلس ہونے کی بحث:
- 302..... ○ صحیح بخاری اور دیگر کتابوں میں نسخوں کے اختلاف کا سبب:
- 304..... ○ خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز پر مصنف انوار کا طعن و تشنیع:
- 305..... ○ ضرورت تدوین حدیث:
- 306..... ○ آثار صحابہ قرن ثانی میں:
- 307..... ○ نصوص قرآنی کے مطابق آثار و اقوال صحابہ حجت نہیں:
- 308..... ○ صحیح حدیث کے سند پر موقوف ہونے کی بحث:
- 310..... ○ قرون مشہود بالخیر سے جداگانہ طریقہ:
- 311..... ○ تین بڑے فقہاء:
- 312..... ○ ایک خاص توجہ طلب بات... مصنف انوار معمولی حساب دانی سے محروم:
- 312..... ○ پہلی صدی میں تدوین حدیث:
- 313..... ○ تدوین حدیث کرنے والوں کے زمانے کی ترتیب... مصنف انوار کی زبانی:
- 313..... ○ ترتیب تدوین میں علامہ انور شاہ سے مصنف انوار کا اختلاف:
- 314..... ○ تصانیف ابی حنیفہ کا ذکر مکرر:
- 315..... ○ حدیث مرسل پر مفصل بحث:
- 315..... ○ حدیث مرسل اور امام ابن جریر طبری کا نظریہ:
- 316..... ○ حدیث مرسل کے متعلق طبری کے بیان پر بحث:
- 316..... ○ کیا مرسل حدیث کو رد کرنے کا نظریہ امام شافعی کی ایجاد ہے؟
- 318..... ○ امام شافعی کی کتاب "الرسالۃ" کا زمانہ تصنیف:
- 318..... ○ مرسل حدیث کے رد پر علمائے مشہدین کا اجماع:
- 319..... ○ امام ابن عبدالبر بطریقہ کے نزدیک مرسل کی تعریف:
- 320..... ○ امام مالک بھی رد مرسل کے قائل ہیں:
- 321..... ○ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول مرسل کی شرط:
- 322..... ○ قبول مرسل کے لیے امام شافعی کی شرائط:
- 322..... ○ حدیث مرسل اور امام ابوداؤد:

- 323..... قبول مرسل کے متعلق امام بخاری پر مصنف انوار کا اتہام:
- 324..... مرسل نخعی پر بحث:
- 326..... مصنف انوار کے امام محمد بن حسن مراہیل کو حجت نہیں مانتے:
- 327..... حدیث حسن اور امام نخعی:
- 328..... مدت رضاعت کے مسئلہ میں نص قرآنی کے خلاف احناف کا عمل:
- 329..... غیر واقع شدہ امور سے متعلق فرضی مسائل کے معاملہ میں تمام صحابہ سے احناف کی مخالفت:
- 329..... وقف کے مسئلہ میں احادیث متواترہ، اجماع صحابہ و تابعین سے امام ابوحنیفہ کی مخالفت:
- 330..... قرن ثالث میں حدیث شاذ پر عمل:
- 334..... بانی دارالعلوم دیوبند کی نظر میں مصنف انوار طبیعت سلیمہ سے محروم ہیں:
- 335..... عمل متواتر کی حجیت:
- 337..... سلف میں باہمی اختلاف رحمت تھا:
- 338..... امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور فرقہ مرجیہ کا تذکرہ:
- 339..... عہد نبوی میں تعلیمی انتظامات:
- 340..... کوفہ کی مدح سرائی میں مصنف انوار کی مبالغہ آرائی:
- 340..... مرکز علم مدینہ منورہ کا تذکرہ:
- 340..... تعمیر کوفہ ۱۷ھ، ۱۸ھ:
- 344..... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے عراق و کوفہ کی مذمت:
- 345..... مصنف انوار کی تنقیص ملک شام:
- 346..... امام ابوحنیفہ کی اپنے حجازی اساتذہ کی تکریم و تعظیم:
- 347..... مرکز علم کوفہ کے دارالعلوم سے فارغ شدہ علماء:
- 347..... شیوخ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ:
- 348..... غیر واقع شدہ امور سے متعلق فرضی مسائل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی نظر میں:
- 350..... فضیلت کوفہ پر ایک کذبہ روایت سے مصنف انوار کا استدلال:
- 351..... حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے معلم کوفہ ہونے کی حقیقت:
- 352..... ابن مسعود کے شاگرد خاص علقمہ بن قیس فقیہ عراقی (متوفی ۶۱ھ، ۶۲ھ) کا ذکر خیر:
- 353..... مدح علقمہ کی آڑ میں مصنف انوار نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی تنقیص کی:
- 354..... سب سے افضل تابعی کی بحث:
- 355..... طریق علقمہ پر امام ابوحنیفہ عامل نہیں تھے:
- 356..... ابراہیم نخعی (مولود ۵۵ھ و متوفی ۹۶ھ):
- 356..... امام ابراہیم نخعی کا سال ولادت:

- 357..... کیا نخی چند صحابہ کی زیارت سے شرف ہوئے تھے؟
- 361..... امام صاحب کے شاگرد امام ابراہیم نخی ہونے پر بحث:
- 362..... اہل کوفہ میں تحصیل علم حدیث شروع کرنے کی عمر:
- 366..... امام عامر بن شراحیل (علامۃ التابیین):
- 368..... درس گاہ شعی سے امام صاحب کا اخراج:
- 368..... اہل الرائے سے امام شعی کی بیزاری:
- 373..... امام شعی رضی اللہ عنہ مذہب اہل الرائے کو مسلمانوں کے لیے تباہ کن سمجھتے تھے:
- 378..... کیا امام شعی سے مستفید نہ ہونے پر امام صاحب نادم تھے؟
- 379..... مسانید ابی حنیفہ میں امام شعی سے امام صاحب کی مرویات کی تعداد:
- 379..... مرجی مذہب سے امام شعی کی بیزاری:
- 381..... امام شعی رضی اللہ عنہ امام نخی کے استاذ تھے:
- 284..... حماد کا ذکر متخلل:
- 386..... امام سلمہ بن کہیل:
- 387..... امام عمش استاذ ابی حنیفہ کے فقیہ وغیر فقیہ ہونے کا متضاد دعوائے مصنف انوار:
- 391..... مصنف انوار کا موضوع حدیث سے استدلال:
- 392..... امام عمش رضی اللہ عنہ پر مصنف انوار کی افترا پروازی:
- 393..... مرجی مذہب سے امام عمش کی بیزاری:
- 394..... علوم ابن مسعود میں عمش کی مہارت:
- 395..... مصنف انوار کے پیش کردہ قول عمش سے امام صاحب پر ثبوت جرح:
- 397..... امام سعید بن جبیر کو امام نخی کے علم و فضل کا اعتراف:
- 397..... امام نخی فقہی مسائل میں قیاس و رائے کا استعمال نہیں کرتے تھے:
- 398..... امام ابراہیم نخی کے فقہی اقوال سے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی مثالیں:
- 402..... چوتھائی مسائل میں امام ابوحنیفہ کی امام نخی سے مخالفت:
- 403..... حضرت ابن مسعود اور علی بن ابی طالب سے امام ابوحنیفہ کی بکثرت مخالفت:
- 403..... روایت و درایت:
- 404..... غیر منصوص مسائل میں امام نخی اجتہاد کرتے تھے:
- 405..... اہل الرائے اور مرجیہ سے امام ابراہیم نخی کی نفرت:
- 407..... مذہب نخی سے جانشین نخی حماد بن ابی سلیمان کا اعراض و انحراف:
- 409..... مذہب نخی چھوڑ کر حماد کے مرجی بننے کا سبب:
- 411..... مصنف انوار کی متدل روایت سے امام صاحب کے مرجی ہونے کا ثبوت:

- 412.....اصحاب الکلام سے امام نخعی کی بیزارگی: ○
- 416.....امام صاحب اور امام صاحب کے علمی و فقہی مورثین کے درمیان مصنف انوار کا موازنہ: ○
- 422.....حماد امام نخعی کے معنوی جانشین نہیں تھے: ○
- 423.....حماد سے امام صاحب کا تلمذ: ○
- 428.....حماد سے امام صاحب کی روایت کردہ مرویات کی تعداد: ○
- 428.....حماد کا طریق درس: ○
- 429.....اختلاط حماد: ○
- 430.....مدح کوفہ میں حماد کی مبالغہ آرائی اور اس پر نظر: ○
- 433.....امام صاحب کی تعظیم امام مالک رضی اللہ عنہ: ○
- 433.....امام صاحب کی تعظیم امام ربیعہ رضی اللہ عنہ: ○
- 433.....امام صاحب رضی اللہ عنہ کی تعظیم امام عطاء بن ابی رباح رضی اللہ عنہ: ○
- 434.....امام صاحب کی مدح امام زید بن علی: ○
- 435.....امام صاحب کی مدح امام جعفر صادق: ○
- 439.....امام صاحب کے اہل الرائے ہونے کی نفی کرنے والی ایک روایت پر بحث: ○
- 441.....یاسین زیات کا تعارف: ○
- 442.....حدیث کے خلاف مرغ کو امام صاحب کی گالی: ○
- 443.....امام صاحب کی مدح ابراہیم طالبی: ○
- 444.....اہل کوفہ حجازی اماموں کی نظر میں: ○
- 446.....مصنف انوار کی مدوح کتابوں میں حماد کی مدح سرائی: ○
- 448.....امام صاحب کے جلیل القدر اساتذہ کی شان میں مصنف انوار کے اسلاف کی گستاخیاں: ○
- 449.....اہل مدینہ سے فاتحہ خلف الامام کی بابت امام صاحب کا فرضی مناظرہ: ○
- 449.....امام صاحب کے بالمقابل حماد کی عاجزی: ○
- 450.....حماد سے امام صاحب نے فقہ اہل الرائے پر بھی یا حدیث؟ ○
- 454.....روایت حدیث سے متعلق امام صاحب کا ایک اصول: ○
- 455.....امام صاحب کے نظریات و موقف کی تغیر پذیری: ○
- 458.....امام صاحب کے فتاویٰ و نظریات امام صاحب کی اپنی نظر میں: ○
- 459.....امام صاحب کی طرف مصنف انوار کے منسوب کردہ علمی اصول کی تحقیق: ○



www.KitaboSunnat.com

فہرست جلد دوم

- سخنہائے گفتنی 3
- تمہید 7
- عقیدہ خلق قرآن اور حماد بن ابی سلیمان 8
- عقیدہ خلق قرآن کے سبب امام صاحب پر حماد کی خطگی: 18
- عقیدہ خلق قرآن سے امام صاحب کا تیسری بار رجوع: 34
- خلق قرآن کی بابت امام صاحب کا مذہب: 45
- حماد سے امام صاحب کا طریق استفادہ: 46
- امام صاحب پر حماد کا ایک تبصرہ: 54
- کثرت محدثین و قلت فقہاء: 58
- واقعہ امام احمد رضی اللہ عنہ: 59
- دین و رائے: 60
- حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ سفر شام: 60
- ابو اسحاق سمیعی اور سماک بن حرب: 62
- ہشام بن عروہ: 62
- بصرہ، مکہ معظمہ، مدینہ الرسول: 63
- قدح قنادہ میں افسانوی روایات: 63
- حضرت انس رضی اللہ عنہ پر کوثری کا طعن: 64
- امام شعبہ کا تذکرہ: 66
- مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف منسوب پہلی روایت: 66
- مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف دوسری منسوب روایت: 67
- مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف منسوب تیسری روایت پر بحث: 67
- مدح ابی حنیفہ میں شعبہ کی طرف منسوب چوتھی روایت: 69

- 69 امام اوزاعی اور امام ابوحنیفہ:
- 70 امام صاحب اور اوزاعی کے مابین ایک افسانوی مناظرہ:
- 72 امام صاحب کے دیگر شیوخ:
- 73 امام صاحب کے چار ہزار اساتذہ سے متعلق روایت پر بحث:
- 76 پھر وہی کوفہ...!:
- 78 امام صاحب کے کشف و مشاہدہ کا تذکرہ:
- 82 امام صاحب کے آزاد و فارسی ہونے پر مفصل بحث
- 82 روایت اسماعیل:
- 85 سیوطی کی کہانی کوثری کی زبانی:
- 86 سیوطی پر سخاوی کی جرح:
- 87 مصنف انوار الباری کی کتاب میں سیوطی کا تذکرہ:
- 87 سیوطی پر امام العلام نواب سید صدیق حسن خان کی تنقید:
- 87 امام صاحب کے پوتے اسماعیل سے متعلق مصنف انوار سے ایک سوال:
- 88 روایت اسماعیل کے متعلق ایک اعتراض کے جواب سے مصنف انوار کا عجز:
- 88 روایت اسماعیل کے مضمون میں مصنف انوار اور کوثری کی تحریف:
- 92 کیا امام صاحب اسرائیلی یعنی یہودی الاصل تھے؟
- 93 کیا امام صاحب عربی النسل تھے؟
- 93 کیا امام صاحب افغانی الاصل تھے؟
- 95 امام صاحب کے باپلی الاصل ہونے پر بحث:
- 99 امام صاحب بطلی الاصل تھے:
- 103 بابل و عراق ایک ملک کے دو نام ہیں:
- 105 امام صاحب کا آبائی مذہب:
- 106 امام یوسف بن اسباط کا ترجمہ و تعارف:
- 109 امام محبوب کا ترجمہ و تعارف:
- 110 امام عثمان بن سعید داری کا تعارف و ترجمہ:
- 110 امام محمد بن عباس ہروی العصمی کا تعارف و ترجمہ:
- 110 کیا فارسی الاصل ہونا نصرانی ہونے کے منافی ہے؟

- 111 ○ انبار سے نساء تک:
- 112 ○ خاندان امام صاحب مسلمان کب ہوا؟
- 113 ○ خاندان امام صاحب کے آزاد ہونے پر بحث:
- 121 ○ خراسان کی طرف والد امام صاحب کے لیے وجہ کشش:
- 124 ○ مقاتل بن حیان نبطی:
- 124 ○ مقاتل بن حیان کا سال وفات:
- 125 ○ مقاتل بن حیان نبطی کی توثیق و تخریج:
- 127 ○ امام صاحب کے دادا اور پردادا:
- 130 ○ ایضاح:
- 132 ○ امام صاحب کو حافظ ابن حبان کے مملوک النسب کہنے پر کوثری گروپ کی برہمی:
- 134 ○ کیا والد امام صاحب سندھ میں پیدا ہوئے تھے؟
- 142 ○ بقول قاضی ابن شبرمہ پوری نبطی قوم مملوک ہے:
- 143 ○ مفتی عزیز الرحمن بجنوری کیا فرماتے ہیں؟
- 145 ○ خراسان میں والد امام صاحب کے کیا مشاغل تھے؟
- 156 ○ تشبیہ:
- 157 ○ حاصل کلام:
- 158 ○ امام صاحب کی پیدائش گاہ:
- 159 ○ امام صاحب کا سال ولادت:
- 164 ○ امام صاحب کا کوفہ میں توطن:
- 164 ○ خراسان میں امام صاحب کے مشاغل:
- 171 ○ تشبیہ:
- 172 ○ ملاحظہ:
- 175 ○ امام صاحب کے تابعی ہونے کی بحث
- 175 ○ تعریف تابعی:
- 180 ○ تعریف تابعی امام خطیب رحمۃ اللہ علیہ کی زبانی:
- 184 ○ تشبیہ:
- 185 ○ جمہور احناف کے نزدیک تعریف تابعی:

- خبر واحد سے متعلق حنفی مذہب کا ایک اصول: 188
- حنفی مذہب کے اصول سے امام صاحب کے تابعی ہونے پر بحث: 191
- امام صاحب کے تابعی ہونے کے پروپیگنڈہ کی ابتداء کس زمانے میں ہوئی؟ 197
- روایت سیف سے متعلق علمائے اہل حدیث کی ایک وضاحت: 200
- کیا امام ابن سعد امام صاحب کی روایت انس کے معترف تھے؟ 201
- کاتب واقدی امام محمد بن سعد پر امام ابن مہین کا کلام: 201
- اس بات کا اجمالی ذکر کہ باعتراف احناف اہل نقل و روایت اس پر متفق ہیں کہ امام صاحب نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا: 202
- ہر زمانے میں تابعیت امام صاحب کا انکار کرنے والے علماء کی اجمالی فہرست: 203
- ۱۔ امام ابوحنیفہ: 203
- ۲۔ امام ابن المبارک: 203
- ۳۔ خلف بن ایوب عامری: 204
- ۴۔ امام القراء والمحدثین امام ابو مزاحم موسیٰ بن عبید اللہ بن خاقان خاقانی: 205
- تصحیح روایت خاقانی: 207
- امام خاقانی سے حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ کی موافقت: 207
- ۵۔ امام دارقطنی: 208
- امام دارقطنی پر مصنف انوار کی افتراء پردازی اور تاریخ خطیب کے شاطر مصححین کا شکوہ: 209
- تاریخ خطیب کے ”شاطر مصححین“ کی نشان دہی: 209
- تمییز الصحیفہ کی عبارت میں مصنف انوار کی تحریف: 211
- عبارت تمییز الصحیفہ کی خامیاں: 214
- ۶۔ امام حاکم ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن حمدیہ مصنف مستدرک: 215
- ۷۔ حافظ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ قاسمی: 216
- ۸۔ امام حنزہ سہمی جرجانی: 216
- ۹۔ حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ: 217
- ۱۰۔ حافظ ابن حزم رحمہ اللہ: 217
- ۱۱۔ تابعیت امام صاحب خطیب کی نظر میں: 217
- ۱۲۔ امام شیردیہ بن شہر دار بن شیردیہ ابو شجاع دہلی: 218
- ۱۳۔ امام محمد الدین مبارک بن محمد بن محمد بن عبد الکریم ابن اشیر جزری: 218

- ۱۴۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے پر ساتویں صدی کے امام ابن خلکان کی صراحت: 220
- ۱۵۔ امام نووی بیجی بن شرف ابو زکریا محی الدین: 221
- ۱۶، ۱۷۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے کی ساتویں اور آٹھویں صدی کے امام طبری اور ولی الدین خطیب کی صراحت: 222
- ۱۸۔ امام صاحب کے تابعی نہ ہونے پر امام یافعی کی صراحت: 222
- آٹھویں صدی کے حنفی امام مصنف جواہر المصنیہ کا یہ اعتراف کہ تابعیت امام صاحب کے منکرین پائے جاتے ہیں: 223
- حافظ ابن الجوزی اور تابعیت امام صاحب: 224
- امام صاحب پر حافظ ابن الجوزی اور دارقطنی وغیرہ کی ترجیح کا اعتراف مصنف انوار: 225
- حافظ عبدالغنی مقدسی اور تابعیت امام صاحب: 228
- امام صاحب کی ترجیح پر مشتمل عبارت پڑھنے والوں کو احناف نے سزائے موت دی: 229
- حافظ مزنی ابو النجاشی یوسف بن عبدالرحمن دمشقی اور تابعیت امام صاحب: 230
- محدثین کے نزدیک ”لا نعلم بہ بأساً“ کا مطلب: 232
- ”لا بأس بہ“ اور ”لا نعلم بہ بأساً“ کا فرق: 233
- شاہد و متابع: 234
- مستدرک حاکم میں امام صاحب سے مروی دو روایات: 235
- قاسم بن حکم عمری پر جرح: 236
- مستدرک حاکم میں مروی امام صاحب کی دوسری حدیث پر نظر: 237
- بعض روایات کی تصحیح میں حافظ ذہبی کا حاکم جیسا تساہل: 237
- رولیت سیف کی تصحیح اور امام ذہبی: 237
- ساقط الاعتبار روایات کی تصحیح میں حافظ ذہبی کے تساہل کی چند مثالیں: 241
- تذکرہ ابوالعباس احمد بن محمد بن صاعد: 242
- کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر روایت حدیث کی پابندی لگائی تھی؟ 243
- روایت سیف کی بابت حافظ ابن حجر عسقلانی کیا فرماتے ہیں؟ 245
- حافظ عراقی اور حافظ عسقلانی کی طرف منسوب جعلی فتویٰ کی حقیقت: 247
- باعتراف ابن نجیم حنفی حافظ ابن حجر نے امام صاحب کے تابعی ہونے سے انکار کیا ہے: 249
- ”لا بأس بہ“ کا معنی و مطلب محدثین کی نظر میں: 250
- سخاوی اور تابعیت امام صاحب: 251
- حافظ قسطلانی اور تابعیت امام صاحب: 252

- تابعیت امام صاحب کے متعلق علامہ محمد طاہر فتنی کا ایک بیان: 253
- شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور تابعیت امام صاحب: 253
- خلاصہ کلام: 253
- حضرت انس رضی اللہ عنہ سے لقاء و سماع ابی حنیفہ کے سلسلے میں باقی ماندہ اکاذیب پر بحث: 254
- حضرت ابن جزء صحابی سے امام صاحب کے سماع پر بحث: 256
- حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی دوسری سند پر نظر: 259
- حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی نقل میں جعابی کی گل افشانی: 262
- حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی تیسری سند پر نظر: 263
- حضرت ابن جزء سے روایت ابی حنیفہ کی چوتھی سند پر نظر: 263
- معقل بن یسار مزنی صحابی رضی اللہ عنہ سے امام صاحب کا سماع: 264
- حضرت معقل بن یسار مزنی کا سال وفات: 365
- کردری کی ایک علمی ظرافت: 270
- معقل سے روایت ابی حنیفہ پر بعض علمی اشکالات کا تذکرہ: 272
- حضرت وائلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ سے امام صاحب کی روایت: 273
- حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ابی حنیفہ کا ذکر کمر: 274
- عبارت در مختار پر شارح در مختار کی بحث اور اس پر نظر: 276
- حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ابی حنیفہ پر شارح در مختار کی بحث اور اس پر نظر: 279
- طاش کبری احمد بن مصطفیٰ کے پیش کردہ دلائل تابعیت امام صاحب پر نظر: 279
- طاش کبری کے بیان کا ترجمہ: 281
- طاش کبری کے بیان مذکور کا جائزہ: 282
- حضرت جابر سے روایت ابی حنیفہ پر شارح در مختار کی بحث: 285
- تنبیہ بلیغ: 288
- تابعیت امام صاحب پر کردری کے دلائل پر نظر: 288
- امام صاحب کو تابعی قرار دینے پر کردری کی دلیل: 289
- کوفہ میں مقیم صحابہ کی تعداد: 293
- امام صاحب کی روایت صحابہ سے متعلق مصنف انوار کی متعارض باتیں: 295
- علامہ نواب صدیق صاحب کی ایک عبارت کی توجیہ اور وضاحت: 300

- 302 امام صاحب کے نزدیک جنگ احد پہلے ہوئی یا بدر؟
- 303 بیالیس سال کی عمر میں بھی مسائل حیض سے امام صاحب کی ناواقفیت:
- 304 کیا بیالیس سال کی عمر میں بھی طلاق سنی کے معنی و مطلب سے امام صاحب ناواقف تھے؟
- 304 کیا بیالیس سال کی عمر میں بھی ایلاء کا مطلب سمجھنے سے امام صاحب قاصر تھے؟
- 304 مسائل حج میں امام صاحب کی مہارت:
- 305 سہو و نسیان کی کارستانیاں:
- 307 باعتراف احناف حماد مرگی و دیوانگی کے شکار تھے:
- 308 ملا علی قاری کی بعض فاش غلطیوں کی نشاندہی:
- 309 مؤلاً علی قاری نے غیر تابعین کو تابعین اور تابعین کو غیر تابعین کہا:
- 311 مشہور صحابی حضرت جریر بن عبداللہ سے ملا علی قاری کی ناواقفیت:
- 312 امام صاحب کے استاذ عبدالکریم کے بارے میں ملا صاحب کی غلط فہمی:
- 312 ابوسلمہ بن عبدالرحمن کی بابت ملا صاحب کی غلط فہمی:
- 313 تابعیت امام صاحب کے اثبات میں مصنف انوار کے جمع کردہ دلائل:
- 314 اقوال ابن حجر مکی سے امام صاحب کے تابعی ہونے پر استدلال کرنے میں مصنف انوار کی دیانت داری:
- 317 مفتی عزیز الرحمن بجنوری اور تابعیت امام صاحب:
- 319 امام صاحب کے معاصر حماد بن زید کے قول سے امام صاحب کے تابعی ہونے کی نفی (کیا سعید بن جبیر مرہی تھے؟).....
- 321 مرہی مذہب کب ایجاد کیا گیا؟
- 322 مرہی مذہب کا بانی اول:
- 327 امام ابن المبارک کے قول سے تابعیت امام صاحب کی نفی پر استدلال:
- 328 امام صاحب کے بعض اقوال سے ان کے تابعی ہونے کی نفی پر استدلال:
- 334 امام صاحب کے فضائل و مناقب:
- 334 خواب میں امام صاحب کا قبر نبوی کھودنا:
- 352 کنیت امام صاحب کا ایک وصف خاص:
- 355 عقیدہ خلق قرآن سے امام صاحب کا رجوع:

