**OPEN ACCESS**
***RUSHD***
**(Bi-Annual Research Journal of Islamic Studies)**
**Published by:** *Lahore Insititute for Social Sciences, Lahore.*

**ISSN (Print): 2411-9482**
**ISSN (Online): 2414-3138**
***Jan-June-2023***
***Vol:* 4, *Issue:* 1**
journalrushd@gmail.com**Email:**
**OJS:** https://rushdjournal.com/index

Dr Hafiz Muhammad Zubair[1]

Sakhawat Noor[2]

# امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی علمی اور عقلی افکار و آراء کا تحقیقی جائزہ

# A creative review of the intellectual and rational thoughts and opinions of Imam Ibn Hazm

## Abstract

Imam Ibn Hazm was a hadith, jurist and historian as well as a great writer, poet, principle and theologian. He has not only presented a complete narrative of his own in each art, but also provided it with a complete system of reasoning. Before him, the jurists did not have the honor of having formulated any principal system of their own in philosophy, rhetoric, literature, aesthetics or history. It is Ibn Hazm who wrote "Tawq al-Hamamah" and explained his principled position in aesthetics and love. Imam Ibn Hazm's personality was very versatile and versatile. Those who disagree with him also write that if you sit down to read them, once they carry you away in their reasoning system.

**Key words:** historian, jurist, philosophy, literature.

آپ کا نام علی بن احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفیان بن یزید، کنیت ابو محمد، اور معروف نام ابن حزم ہے۔ آپ کی پیدائش قرطبہ میں 384ھ بمطابق 994ء ہوئی اور وفات

1 Associate Professor, RIPHAH International University, Lahore Campus, Lahore
2 M.Phil. scholar, Department of Islamic Studies, The Women University Multan

456ھ میں بمطابق 1064ء ہوئی۔ آپ کے والد احمد بن سعید بہت اچھے نثر نگار، شاعر، ادیب اور علم بلاغت کے ماہر تھے اور اموی خلیفہ الحاجب محمد بن ابی عامر المنصور باللہ کے ہاں وزیر تھے۔ ان کے آباء واجداد میں سے یزید فارسی الاصل تھے اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھائی یزید بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کے حلیف تھے۔ ان کے آباء واجداد کا یزید بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کا حلیف ہونا بھی ایک وجہ ہے کہ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ بنو امیہ کے حمایتی تھے اور کھل کر ان کی حمایت میں لکھتے تھے۔[1] امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ شروع میں مالکی اور پھر شافعی المسلک تھے، لیکن بعد میں اپنی فقہ مدون کی۔ امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے تعارف میں انہیں حافظ الحدیث، فقیہ، اصولی، ادیب، شاعر، محدث، مفسر، مورخ، متکلم لکھا ہے۔[2]

## علمی مقام ومرتبہ

بچپن ہی سے طلب علم کی طرف متوجہ ہوئے البتہ 23 سال کی عمر میں ایک حادثے کے سبب سیاست میں مشغول ہو گئے لیکن 35 سال کی عمر میں سیاست کو خیر آباد کہہ کر دوبارہ علم دین کی طرف متوجہ ہوئے اور تا وفات یعنی 72 سال کی عمر تک اپنے آپ کو علم دین کے لیے وقف کیے رکھا۔[3] مترجمین نے لکھا ہے کہ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے شاعر تھے بلکہ اصول تفسیر، اصول حدیث، اصول فقہ، تاریخ، فلسفہ وکلام اور جمالیات کی طرح شعر وشاعری میں بھی انہوں نے تحقیقی کام کرتے ہوئے اپنا ایک مکمل بیانیہ دیا تھا۔[4] ادب اور شاعری کا ذوق ان کے گھرانے میں تین نسلوں میں ملتا ہے کہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بیٹوں میں ابو رافع الفضل، ابو اسامہ

---

1. ابو زہرہ، محمد، شیخ، حیات ابن حزم، مترجم غلام احمد حریری، (لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت اول، 1989ء)، ص: 62
Abu zaheera, Muhammad, sheikh, hayyat ibn hazzam, mutrajam: Ghulam ahmad Hareri, (Lahore, sheikh Ghulam ali & sons, 1st edition, 1989), p. 62
2. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، (مؤسسة الرسالة، 1405 ھ)، 18/184-186
Al-zehbi, Muhammad bin Ahmad bin Usman, siyar aalaam al-nablaa, (mosas-tul-risalat, 1405H)
3. ابو زہرہ، حیات ابن حزم، ص: 145-146
Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 145-146
4. محمد عبد الله، أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظاهري، (دمشق: دار القلم،1995ء)، ص: 123-127
Muhammad Abdullah, Abu Sailaik, Al-Imam ibn Hazam Al-zahiri, (Damascus, dar-al-qalam, 1995 A.D.), p.123-127

یعقوب اور ابو سلیمان مصعب بھی ادباء اور فقہاء میں سے تھے۔

ان کے اساتذہ میں حمام بن احمد القاضی، عبد اللہ بن ربیع التمیمی اور ابو عمر الطلمن کی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ شامل ہیں۔[1] اور ان کے معروف شاگردوں میں معروف محدث ابو عبد اللہ الحمیدی، قاضی ابن العربی کے والد محترم، اور ان کے اپنے بیٹے ابو رافع الفضل رحمۃ اللہ علیہ شامل ہیں۔[2] امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ پہلے مالکی فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کے بعد شافعی ہو گئے اور کافی عرصہ شافعی مسلک کے ساتھ وابستہ رہے۔ پھر اس کے بعد داود ظاہری رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع پر مائل ہوئے یہاں تک کہ ظاہری مکتب فکر میں خود ایک مصدر اور امام بن گئے۔[3] اور داوٗد ظاہری رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ معروف ہو گئے۔ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اپنے علمی مقام اور مرتبے سے خود بھی واقف تھے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة      ولكن عيبي أن مطلعي الغرب[4]

”میں علوم وفنون کی فضاء میں چمکتا دمکتا سورج ہوں، میرا عیب بس یہ ہے کہ میں مغرب میں طلوع ہوا ہوں۔ “

ہر فن میں ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا علمی تحقیقی علم تھا اور وہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے خوب آگاہ تھے۔ طوق الحمامہ میں لکھتے ہیں کہ میں غیر کی سواری پر سوار نہیں ہونا چاہتا اور مستعار زیورات سے اپنے آپ کو آراستہ نہیں کرنا چاہتا۔[5] امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہی مسائل میں حجت چار قسم پر ہے؛ کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم،

---

1. أيضاً، ص: 19
Ibid, p.19

2. أيضاً، ص: 27
Ibid, p.27

3. محمد عبد الله، أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظاهري، ص: 35-36
Muhammad Abdullah, Abu Sailaik, Al-Imam ibn Hazam Al-zahiri, p.35-36

4. عيد السلام سعد، الدكتور، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، (جامعة الجزائر، 2009ء)، ص: 32
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, (Aljeria, jamiat-ul-jzair,2009 A.D), p.32

5. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 254-255
Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 254-255

اجماع صحابہ اور دلیل۔[1] دلیل سے ان کی مراد نص اور اجماع سے ماخوذ حکم ہے۔ پھر نص سے ماخوذ دلیل کی سات قسمیں ہیں جبکہ اجماع سے ماخوذ دلیل چار قسم پر ہے۔[2] قواعد عامہ میں سے قیاس، استحسان، سد الذرائع، قول صحابی، شرائع من قبلنا اور عمل اہل مدینہ کو امام ابن حزم ؒ حجت نہیں سمجھتے اور تقلید کو حرام قرار دیتے ہیں کہ ان کے بقول کسی کے لیے بھی کسی کے قول کو بلا دلیل ماننا حرام ہے۔[3] وہ صرف استصحاب حال کو مانتے ہیں لیکن اسے بھی اجماع صحابہ کی دلیل کے تابع لاتے ہیں۔[4]

مترجمین نے لکھا ہے کہ امام ابن حزم ؒ کے لب و لہجے میں سختی تھی کہ جس نے بہت سے علماء کو ان کا دشمن بنا دیا تھا۔ اس دشمنی کی وجہ یہ بھی تھی کہ وہ ائمہ کی تقلید کے خلاف بہت بولتے تھے لہٰذا علماء خاص طور مالکی علماء کو یہ بہت گراں گزرتا تھا کیونکہ جہاں وہ تھے یعنی اسلامی دنیا کے بلاد مغرب میں، وہاں مالکی فقہ اور امام مالک ؒ کی تقلید عام تھی۔ ابن حزم ؒ کا کہنا یہ تھا کہ دو مذاہب قوت اور اقتدار کے بل بوتے پر پھیلے؛ مذہب حنفی مشرق میں اور مذہب مالکی مغرب میں۔[5] انہوں نے صوفیاء کو بھی کڑی تنقید کا نشانہ بنایا تھا کہ ان کی ایک جماعت اولیاء اللہ کو نبیوں اور رسولوں سے افضل سمجھتی ہے اور ان میں سے وہ بھی ہیں جو ایک خاص مرتبے پر پہنچنے کے بعد احکام شریعت کو اپنے لیے ساقط سمجھتے ہیں، خدا کو دیکھنے اور اس سے ہم کلام ہونے کا دعوی کرتے ہیں، اور جو ان کے جی میں آتا ہے، اسے الہام سمجھ کر حق قرار دیتے ہیں۔[6]

یہی وجہ ہے کہ مالکیہ میں قاضی ابن العربی اور ابو الولید الباجی ؒ نے ابن حزم ؒ کو شدید تنقد کا

---

1. محمد عبد الله، أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظاهري، ص: 71
Muhammad Abdullah, Abu Sailaik, Al-Imam ibn Hazam Al-zahiri, p.71
2. أيضاً، ص: 72
Ibid, p.72
3. أيضاً, ص: 84-87
Ibid, p.84-87
4. أيضاً ، ص: 71-72
Ibid, p.71-72
5. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 77
Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 77
6. أيضاً، ص: 314
Ibid, p. 314

نشانہ بنایا ہے جیسا کہ ابن العربی ؒ نے کہا کہ ابن حزم ؒ پہلے شافعی المسلک تھے، پھر داود ظاہری ؒ کے متبع ہو گئے اور اب خود امت کے امام بن بیٹھے ہیں اور اللہ کے دین کی طرف ایسی چیزیں منسوب کر رہے ہیں جو اُس دین میں نہیں ہیں۔[1] البتہ ایسا بھی نہیں ہے کہ سب علماء کے ساتھ ان کے تعلقات خراب رہے ہوں بلکہ بہت سے جلیل القدر علماء کے ساتھ ان کے بہت اچھے مراسم بھی تھے جیسا کہ ابن عبد البر المالکی ؒ کہ وہ ان کی بہت تعریف کرتے تھے۔[2]

اس میں شک نہیں کہ ابن حزم ؒ کے لب ولہجے میں بہت سختی تھی کہ جس نے بہت سے علماء کو ان کا دشمن بنادیا۔ دوسرا انہوں نے اشبیلیہ کے حکمران معتضد پر بھی تنقید کی تھی کہ وہ اقتدار وسلطنت کی خاطر خلیفہ ہشام المؤید کی وفات کے بعد ان کی نیابت کا دعوی کر رہا ہے جو کسی عجوبے سے کم نہیں ہے اور اس نے لوگوں کو بے وقوف بنایا ہوا ہے کہ لوگ اسے خلیفہ کا نائب سمجھ کر اس کی حکمرانی کو قبول کر لیں۔ تو جو علماء ابن حزم ؒ کے خلاف تھے، انہوں نے معتضد سے رابطہ کیا اور معتضد کو بھی بہانہ چاہیے تھا لہذا ابن حزم ؒ کا کتب خانہ جلا دیا گیا۔[3] البتہ شیخ ابو زہرہ ؒ نے ان کے کتب خانے کے جلائے جانے کی وجہ بھی ان کے رد عمل اور مزاج کے چڑ چڑے پن کو ہی قرار دیا ہے۔[4] ابن حزم ؒ 416ھ میں سیاسی انتقام میں جیل بھی گئے۔[5] بہر حال اپنے کتب خانے کے جلائے جانے پر امام ابن حزم ؒ نے یہ اشعار کہے تھے جو بہت عام ہوئے۔

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري

---

1. نسيلة ناجي، ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، (الجيريا: جامعة البويرة، 2015ء)، ص: 51

Nseela naji, ibn Hazam araho wa-manhijuhu wa-mazhabuhu-al-fiqhi, (aljeria, jamiat-ul-bawirah, 2015 A.D), P.15

2. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 147-148

Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 147-148

3. أيضاً، ص: 96-97

Ibid, p. 96-97

4. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 128

Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 128

5. محمد عبد الله، أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظاهري، ص: 19

Muhammad Abdullah, Abu Sailaik, Al-Imam ibn Hazam Al-zahiri, p.19

يسير معي حيث استقلت ركائبي     وينزل إن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رق وكاغذ     وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري[1]

”اگر انہوں نے اُوراق کو جلا بھی دیا تو [کیا غم ہے] لیکن جو اُوراق کے اندر ہے، وہ اسے جلانے سے قاصر ہیں کہ وہ تو میرے سینے میں ہے۔ میں جہاں جاتا ہوں، وہ علم میرے ساتھ سفر کرتا ہے۔ میں پڑاؤ ڈالتا ہوں تو وہ بھی پڑاؤ ڈال دیتا ہے۔ اور اسی طرح وہ علم میری قبر میں بھی میرے ساتھ ہو گا۔ کاغذ اور اوراق کو جلانا چھوڑ دو اور علم کی بنیاد پر کچھ کہہ سکتے ہو تو کہو تا کہ لوگوں کو معلوم ہو کہ صاحب علم کون ہے۔“

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اپنے مزاج کی تیزی اور گرمی سے واقف تھے اور اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان کے بیمار پڑنے سے ان کی تلی بڑھ گئی تو ان کے مزاج میں چڑچڑا پن پیدا ہو گیا اور انہیں اپنے اخلاق میں تبدیلی محسوس ہوئی تو انہوں نے یہ جانا کہ انسانی وجود میں تلی ایک ایسا عضو ہے کہ جس سے فرحت اور انبساط پیدا ہوتا ہے اور اگر اس میں فساد پیدا ہو جائے تو انسان کی طبیعت اور مزاج میں بگاڑ آ جاتا ہے اور وہ مغلوب الغضب اور چڑچڑا ہو جاتا ہے۔[2]

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی معروف کتب میں فقہ میں المحلی، اصول فقہ میں الإحكام في أصول الأحكام اور إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد، تقابل ادیان میں الفصل في الملل والأهواء والنحل، علم الانساب میں جمهرة أنساب العرب ہیں۔ اور معروف رسائل میں طوق الحمامة في الألفة والألاف، الأخلاق والسير، أخلاق النفس، أسواق العرب، الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، جوامع السيرة، علم الكلام على مذهب أهل السنة والإجماع، فتاوى عبد الله بن عباس اور مراتب الإجماع ہیں۔[3] امام عزبن عبد السلام رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ میں نے کتب

1. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 99

Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 99

2. أيضاً ، ص: 128

Ibid, p. 128

3. نسيلة ناجي، ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، ص: 39-47

Nseela naji, ibn Hazam araho wa-manhijuhu wa-mazhabuhu-al-fiqhi, p.39-47

فقہ میں ابن حزم ؒ کی المحلی اور ابن قدامہ ؒ کی المغني جیسی کوئی کتاب نہیں دیکھی۔[1] اس کتاب کی شروع کی جلدوں کا اردو ترجمہ پروفیسر غلام احمد حریری ؒ نے کیا ہے جو کتاب و سنت سائیٹ پر دستیاب ہے۔[2]

ناجی نسیلہ نے اپنے مقالے میں ابن حزم رحمہ اللہ کی 74 مطبوع اور مخطوطات کا ذکر کیا ہے اور 64 کے قریب مفقود کتب گنوائی ہیں۔ اس کے علاوہ تقابل ادیان پر پانچ کتب کا ذکر کیا ہے۔[3] امام ابن حزم کے بیٹے ابو رافع الفضل رحمہما اللہ کا کہنا ہے کہ میرے پاس اپنے والد کی چار سو کے قریب کتب جمع تھیں کہ جو اسی ہزار اوراق پر مشتمل تھیں۔[4]

## فلسفہ و منطق کی طرف رغبت

اہم سوال یہ ہے کہ ابن حزم ؒ فلسفے کی طرف مائل کیسے ہوئے جبکہ ان کی ظاہری طبیعت کا تقاضا یہ تھا کہ وہ اس طرف مائل نہ ہوتے۔ اور شاید بہت سے لوگوں کا خیال ہو کہ فقہ ظاہری مرتب کرنے والا شخص کیسے گہرا ہو سکتا ہے لیکن حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے کہ ابن حزم ؒ جب کلامی مسائل پر گفتگو ہیں تو ایک بڑے فلسفی سے کم نظر نہیں آتے۔ ابن حزم ؒ فلسفہ اور منطق کی طرف اپنے استاذ ابن الکتانی متوفی 420ھ ؒ کی وجہ سے متوجہ ہوئے کہ جو خود فلسفے اور منطق کا ذوق رکھتے تھے اور انہوں نے یہ ذوق وشوق اپنے شاگرد رشید میں بھی بیدار کیا۔[5] اندلس میں ابن حزم ؒ سے پہلے ابن مسرہ متوفی 391ھ نے فلسفیانہ آراء کا اظہار کیا تھا اور اس کی طرف منسوب فرقے کو فرقہ مسریہ کہا جاتا تھا۔ ابن حزم ؒ کے استاذ احمد الطلمنکی ؒ نے ان کے افکار کا رد کیا تھا کہ اس فرقے کے پیروکار نفس انسانی کو الوہیت کا مصدر جانتے تھے اور افلاطونیت سے متاثر

---

1. ایضا، ص: 49

Ibid, p.49

2. https://kitabosunnat.com/kutub-library/al-muhallah,-hareeri,-jahri,-ibn-e-hazam, Accessed on 8 July 2020.

3. نسيلة ناجي، ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، ص: 40-47

Nseela naji, ibn Hazam araho wa-manhijuhu wa-mazhabuhu-al-fiqhi, p.40-47

4. محمد عبد الله، أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظاهري، ص: 29

Muhammad Abdullah, Abu Sailaik, Al-Imam ibn Hazam Al-zahiri, p.29

5. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 60

Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.60

تھے۔ اس کے بعد ابن حزم، ابن باجہ اور ابن طفیل رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ آئے۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فلسفے کا مقصد اشیاء کی کما حقہ حقیقت کو جاننا اور اصلاح نفس ہے لہٰذا وہ فلسفے کو ایک مفید علم جانتے ہیں۔ البتہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ نبوت کے بغیر محض فلسفے سے اخلاق کی اصلاح ممکن نہیں کیونکہ ایک تو مخلوق کی اطاعت لازم نہیں اور دوسرا عقل انسانی میں تفاوت ہے۔ تو نبوت کا مقصد ہی ان مقاصد کی تکمیل تھا کہ جن سے فلسفہ عاجز آچکا تھا۔[2]

## فلسفہ و منطق اور عقل کے بارے بنیادی رائے

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک انسان اس دنیا میں آتا ہے تو جاہل ہوتا ہے اور اس کے بعد آہستہ آہستہ اسے معرفت حاصل ہوتی ہے۔[3] ان کے نزدیک معرفت اور علم ایک ہی شیء ہے۔[4] اور علم وہی ہوتا ہے جو یقینی ہو اور جو ظنی ہو تو علم نہیں ہے اور معرفت کی بنیاد علم ہے۔[5] اب سوال یہ ہے کہ اس علم تک پہنچنے کا ذریعہ کیا ہے؟ معرفت تک پہنچنے کے رستے دو ہیں؛ عقل و حواس اور وحی۔[6] معرفت کے حصول کا ایک ذریعہ تو حواس ہیں لیکن حواس چونکہ دھوکا کھا جاتے ہیں لہٰذا عقل جب تک ان کے مدرکات کو قبول نہ کر لے تو اس وقت تک ان سے حاصل شدہ علم یقینی نہیں ہوتا۔ اس کے بعد ہر انسان میں ایک چھٹی حس بھی موجود ہے کہ جسے قوت تمیز کہہ سکتے ہیں جو بدیہیات اور عقل کے مبادیات پر مشتمل ہوتی ہے۔[7]

---

1. عید السلام سعد، ابن حزم بین الفلاسفة والمتكلمین، ص: 58
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.58
2. ایضا، ص: 67
Ibid, p.67
3. ایضا ، ص: 206
ibid, p.206
4. ایضا، ص: 203
ibid, p.203
5. ایضا، ص: 204
ibid, p.204
6. ایضا، ص: 202
ibid, p.202
7. عید السلام سعد، ابن حزم بین الفلاسفة والمتكلمین، ص: 204-205
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.204-205

دراصل امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کلامی مسائل میں دلیل پانچ قسم پر ہے؛ نقل یعنی کتاب و سنت کی نص، حواس خمسہ اور بدیہیات عقل، برہان، لغت اور خبر متواتر یا تجربہ۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ بدیہیات کو علم النفس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کے بقول بچہ بچہ بدیہیات سے نہ صرف آگاہ ہوتا ہے بلکہ انہیں جاننے کے علاوہ مانتا بھی ہے اور ان کے خلاف علم کو ٹھکرا دیتا ہے۔ وہ اس کی مثال یوں بیان کرتے ہیں کہ بچے کو ایک کھجور دیں تو وہ دوسری طلب کرتا ہے اور جب تیسری دیں تو اور خوش ہوتا ہے۔ تو بچے کو بھی علم ہے کہ کل جزو سے بڑا ہوتا ہے۔ اسی طرح بچے کو یہ معلوم ہے کہ دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً بچے کو بیک وقت کھڑے اور بیٹھے رہنے کا حکم کریں تو وہ رونے لگے گا کہ اسے معلوم ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے۔ بچے کو یہ بھی معلوم ہے کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی جگہ ہو سکتا ہے لہذا اگر وہ کسی جگہ جانا چاہتا ہے اور آپ اسے روک لیں تو وہ رونا شروع کر دے گا۔ اسی طرح اگر کوئی چیز دیوار پر پڑی ہو تو بچے کو پکڑانے کو کہیں تو وہ یہی جواب دے گا کہ میرا ہاتھ نہیں جاتا گویا کہ اسے معلوم ہے کہ طویل چیز قصیر سے زائد ہوتی ہے۔ بچے کو معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فعل کسی فاعل کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتا لہذا کوئی چیز دیکھتا ہے تو فوراً پوچھتا ہے کہ اسے کس نے بنایا ہے؟ بچے کو معلوم ہوتا ہے کہ خبر بعض اوقات سچی ہوتی ہے اور بعض اوقات جھوٹی ہوتی ہے لہذا وہ بعض خبروں کو مان لیتا ہے اور بعض کا انکار کر دیتا ہے۔ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول جو استدلال ان بدیہیات سے جتنا دور ہو گا، اتنا ناقص ہو گا اور جو جتنا قریب ہو گا، اتنا مکمل ہو گا۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس طرح بیمار شخص ہی شہد کو کڑوا سمجھتا ہے، اسی طرح ان بدیہیات کا انکار وہی شخص کرتا ہے کہ جو عقل و تمیز سے بے بہرہ ہو۔ ان کے بقول حواس سے حاصل کردہ علم میں غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ آنکھ خراب ہو تو اسے دو دو نظر آتے ہیں اور قوت ذائقہ بگڑ جائے تو شہد بھی کڑوا لگتا ہے۔ تو یہ حواس میں غلطی ہے نہ کہ محسوسات میں۔ اور حواس کی اس غلطی کو بدیہیات کے علم سے سیدھا کیا جا سکتا ہے۔ تو ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ حقائق الاشیاء کے منکر نہیں ہیں جیسا کہ سوفسطائیوں کا نظریہ ہے۔[2]

منطق کو ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ مفید علم سمجھتے ہیں کہ ان کے بقول اس سے حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے اور

---

1. ایضا ، ص: 356

ibid, p.356

2. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 223-231

Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 231-232

برہان پیدا کی جا سکتی ہے۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فقہی قیاس کے منکر ہیں لیکن منطقی قیاس کو مانتے ہیں۔[2] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ شریعت کے احکام کو کسی علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہے، وہ خود ہی اپنی علت اور سبب ہیں۔ شرعی احکام کی علتیں تلاش کرنے والے ایسے ہی ہیں کہ جن کے بارے اللہ عزوجل نے کہا کہ تم زیادہ جانتے ہو یا اللہ عزوجل۔ اور قیاس ایک ظنی حکم ہے جبکہ ظن کو حدیث مبارکہ میں جھوٹی ترین بات کہا گیا ہے اور قرآن مجید نے کہا ہے کہ ظن، حق کے مقابلے میں کچھ حیثیت نہیں رکھتا ہے۔[3] اس کے مقابلے میں وہ منطقی قیاس کو قطعی دلیل سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ شریعت کی بناء قطعیات پر رکھنی چاہیے۔[4] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے منطق کے لفظ کو بیان اور لسان کے مترادف قرار دیا ہے۔[5]

جتنے بھی دینی مسائل ہیں، وہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں توقیفی ہیں، چاہے عقائد سے متعلق ہوں یا اس کے علاوہ ہوں۔ تو ایسے مسائل کا اثبات یا تو کتاب وسنت کی نص سے ہو گا یا پھر اجماع سے۔[6] پس ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ عقائد میں عقل کے استعمال کے خلاف نہیں ہیں لیکن اس کو حاکم نہیں مانتے۔[7] عقل ونقل میں اگر تعارض ہو جائے تو ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نظریے میں نقل کو عقل پر مقدم کیا جائے گا کہ پہلے نقل پر ایمان لایا جائے اور پھر عقل سے اس نقل پر استدلال کیا جائے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اشاعرہ پر نقد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے عقائد

---

1. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 136، 139
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.136,139
2. ایضا ، ص: 147
ibid, p.147
3. ایضا ، ص: 150-151
ibid, p.150-151
4. ایضا، ص: 157
ibid, p.157
5. ایضا، ص: 161
ibid, p.161
6. ایضا، ص: 344
ibid, p.344
7. ایضا، ص؛ 345
ibid, p.345

کے باب میں تقلید کو مطلقاً حرام قرار دے دیا جو غلط ہے۔ صحیح موقف یہ ہے کہ تقلید یعنی بغیر دلیل بات مان لینا مذموم بھی ہوتی ہے اور محمود بھی۔ اور محمود تقلید وہ ہے جو رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ہو اور اس کو وہ اتباع کا نام دیتے ہیں۔ اور استدلال ان کے نزدیک ضرور تاً جائز ہے نہ کہ واجب ہے۔[1]

## صانع اور اس کے وجود پر دلائل کے بارے نقطہ نظر

عام طور علماء وجود صانع پر "جوہر فرد" کو دلیل بناتے رہے ہیں لیکن ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس دلیل کا سختی سے رد کیا ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے اس کائنات کو کچھ ذرات سے پیدا کیا کہ جنہیں کچھ صفات کا لباس پہنا دیا تھا۔ تو مادی اشیاء وقت کے ساتھ ساتھ فنا ہو کر انہی ذرات کی طرف واپس لوٹ جاتی ہے کہ جنہیں مزید تقسیم نہیں کیا جا سکتا اور انہی ذرات کو جوہر فرد کہا جاتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ عالم حوادث سے مرکب ہے اور حادث کے لیے کوئی محدث ہونا ضروری ہے اور وہ اللہ عزوجل ہے۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے ارسطو وغیرہ کے نظریہ جوہر پر بھی نقد کی ہے کہ ان کے بقول جوہر نہ تو عرض ہے اور نہ ہی جسم، نہ اس کی کوئی بُعد ہے یعنی گہرائی، لمبائی اور چوڑائی، اور نہ ہی وہ کسی مکان میں ہے، اور اس کو مزید تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ یہاں خالق ہے یا مخلوق۔ پس جوہر مخلوق ہے لہذا اس کا جسم بھی ہے، عرض بھی اور وہ مکان میں بھی ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ قول یعنی "جوہر فرد" کا مجوسیوں اور صابیوں کا ہے جو اللہ عزوجل کو جوہر مانتے ہیں جبکہ اللہ کی ذات جوہر سے پاک ہے۔[3]

اس کے برعکس وجود صانع پر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ جو دلائل پیش کرتے ہیں، ان میں سے ایک دلیل تناہی ہے یعنی ہر مخلوق کی کوئی نہ کوئی انتہاء ہے۔ اور ہر مخلوق بہتری کو قبول کرتی ہے لہذا اس میں نقص ہے کیونکہ نقص نہ ہو تو بہتری کی طرف کیوں جائے۔ اور نقص و زیادتی کا وجود اس کا متقاضی ہے کہ کوئی مبدا و معاد ہو تو عالم کا ایک

---

1. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 293
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.293
2. ایضا، ص: 295
ibid, p.295
3. ایضا، ص: 314-315
ibid, p.314-315

مبدا او معاد ہے۔ اور جس کا مبدا او معاد ہو تو وہ محدث بھی ہوتا ہے۔[1] اسی طرح ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف ہے کہ ہر شیء کی کوئی نہ کوئی علت ہے، چاہے مفعول ہو یا فاعل، اور جس کی علت نہیں ہے تو اس کا وجود ہی نہیں اور علت اولیٰ مشیت باری تعالی ہے۔[2] لیکن ابن حزم امور طبعی میں علت و معلول کے قائل ہیں جبکہ شرعی امور میں نہیں، وہاں انہوں نے تعلیل کا انکار کیا ہے کیونکہ ان کی رائے میں تحلیل و تحریم کی معرفت عقل انسانی کا مبدا نہیں ہے۔[3]

## علت اولیٰ اور علت و معلول کے بارے نقطہ نظر

یعقوب الکندی متوفی 256ھ نے اللہ عزوجل کے لیے علت یعنی علت اولی کا لفظ استعمال کیا تھا تو ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا رد کیا ہے۔ تو ابن اسحاق الکندی کے نزدیک اللہ عزوجل کائنات کی تخلیق پر مجبور ہے جیسا کہ علت، اپنے معلول پر مجبور ہوتی ہے۔ پس تخلیق کائنات میں خالق کے ارادے کا عمل دخل نہ رہا بلکہ وہ ایک خودکار نتیجہ ہے۔ تو ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ علت و معلول کا رشتہ طبعی امور میں ہے نہ شرعی امور میں۔ شرعی امور میں علت و معلول نہیں بلکہ امر و مامور ہوتے ہیں۔ تو اللہ عزوجل علت العلل نہیں بلکہ علل کا خالق ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے الکندی کے رد میں ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے۔[4]

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اشاعرہ کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے طبعی امور میں بھی تعلیل کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ آگ میں حدت نہیں اور برف میں ٹھنڈک نہیں۔ انسان کے نطفے سے اونٹ پیدا ہو سکتا ہے اور گدھے کے نقطے سے انسان حالانکہ یہ حواس کے مشاہدے اور عقل کی بدیہیات کے خلاف ہے۔ ابن حزم

---

1. ایضا، ص: 297

ibid, p.297

2. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 306

Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.360

3. ایضا، ص: 308

Ibad, p.308

4. ایضا، ص: 273-274

Ibid, p.273-274

رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اگر آگ میں حدت نہ ہوتی تو اللہ عزوجل نارِ ابراہیم علیہ السلام کو ٹھنڈا ہونے کا حکم کیوں دیتے؟[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول یہ تو اشیاء کے خواص کا انکار کرنے والی بات ہے۔

## جسم اور زمان و مکان کے بارے نقطہ نظر

مجسمہ اور کرامیہ کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل کا جسم ہے اور اس کی ایک حد اور انتہا ہے اور وہ ایک مکان میں ہے۔ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے جو اللہ عزوجل کے لیے جسم کا اقرار کرتا ہے تو وہ ملحد ہے، بھلے یہ کہتا ہو کہ اللہ کے جسم جیسا کسی کا جسم نہیں ہے کیونکہ کتاب و سنت میں یہ لفظ اللہ عزوجل کے لیے استعمال نہیں ہوا ہے۔ تو اللہ عزوجل نہ متحرک ہے اور نہ ہی ساکن، نہ زمان میں ہے اور نہ ہی مکان میں، نہ جسم ہے اور نہ ہی عرض بلکہ وہ وجود مطلق ہے۔ اسی لیے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ عزوجل کی ذات سے نزول اور استواء کی نفی کر دی کہ جن کا اثبات نصوص میں ہے تو سلفیہ کی ایک جماعت نے انہیں ہدف تنقید بنایا کہ وہ صفات میں تعطیل اور تاویل کے قائل ہیں۔[2]

سلفیہ جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر تو جسم سے مراد لغوی معنی لیا جائے یعنی بدن جو کہ مادے اور صورت سے مرکب ہے تو اس معنی میں اللہ عزوجل سے جسم کی نفی کی جائے گی کہ وہ اس سے پاک ہے لیکن اگر جسم سے مراد مشار الیہ ہو یعنی جس کی طرح اشارہ کیا جا سکے یا جس کی رویت ممکن ہو یا جو ایسی ذات ہو جو صفات کمال سے متصف ہو تو اس معنی میں جسم کی نفی کرنا درست نہیں ہے[3] کیونکہ یہاں جسم، ذات کے معنی میں مراد لیا جا رہا ہے اور اللہ عزوجل کی ذات کی نفی سے اس کی وجود ہی کی نفی ہو جائے گی۔

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ عزوجل سے صورت کی بھی نفی کی ہے اور اس کی دلیل کے طور قرآن مجید

---

1. ایضا، ص: 310

Ibid, p.310

2. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 277-279

Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.277-279

3. أحمد بن ناصر الحمد، الدكتور، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، (مكه المكرمه: جامعة أم القرى، س-ن)، ص: 177

Ahmad bin nasir Al-hamd, Al-daktoor, ibn Hazam wa maoqifuhu min-al-ilahiyat, (Makkah-tul-mukarma, Jamia Umm-ul-Qurra), p.177

کی یہ آیت نقل کی ہے کہ اس کی مثل کچھ بھی نہیں ہے۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول اللہ عزوجل کے لیے قدیم کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ یہ زمانے کو شامل ہے اور اللہ عزوجل زمانے سے بالاتر ہے۔[2] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے فلاسفہ کے اس نظریے کا رد کیا ہے کہ مطلق زمان کہ جسے فلاسفہ مدت اور مطلق مکان کہ جسے فلاسفہ خلاء کا نام دیتے ہیں، کا بھی وجود ہے جو ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول زمان و مکان کی ابتداء وانتہاء ہے اور یہ محدث ہیں۔[3]

## اسماء وصفات باری تعالی کے بارے نقطہ نظر

اسمائے باری تعالی کے بارے امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ یہ محض نام ہیں جو صفات سے عاری ہیں اور یہی معتزلہ کا موقف ہے۔[4] اسماء کے بارے ان کا موقف ہے کہ وہ نص سے ثابت ہوتے ہیں، اس کے بغیر نہیں۔ ان کے نزدیک اسماء محض اعلام ہیں یعنی علیم سے مراد اللہ ہے بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے علم، قدرت اور قوت سے مراد بھی اللہ ہی ہے۔ تو علیم سے مراد قوی ہے اور قوی سے مراد علیم ہے اور ان دونوں سے مراد اللہ کی ذات ہے لہذا ان اسماء میں معانی کا کوئی فرق نہیں ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اشاعرہ کا رد کرتے ہیں کہ جن کا موقف ہے کہ اللہ اپنے علم کے ساتھ علیم ہے اور قدرت کے ساتھ قدیر ہے۔[5] صفات کے بارے یہی موقف ہمیں بعینہ فتوحات مکیہ میں مل جاتا ہے اور فتوحات مکیہ میں بہت سی ایسی عبارتیں ہیں کہ جن سے صراحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے وحدت الوجود کے موقف کی بنیاد ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے اسی تصور صفات پر رکھی ہے۔ واضح رہے

---

1. أيضاً، ص: 178
Ibid, p.178
2. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 322
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.332
3. ، ص 323
, p.323
4. نسيلة ناجي، ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، ص: 95
Nseela naji, ibn Hazam araho wa-manhijuhu wa-mazhabuhu-al-fiqhi, p.95
5. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 258-259
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.258-259

کہ صاحب فتوحات، ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد تھے۔[1]

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ، اللہ عزوجل کے لیے لفظ صفات کے استعمال کو بدعت قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس بدعت کو معتزلہ نے ایجاد کیا اور پھر اشاعرہ نے ان کی پیروی کی۔[2] البتہ وہ معتزلہ اور اشاعرہ کے طریقے پر صفات کا اثبات نہیں کرتے لیکن اپنے ظاہری طریقے پر صفات کا اثبات ضرور کرتے ہیں۔[3] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول ہم اللہ عزوجل کو "حی" کہتے ہیں لیکن حیات کی وجہ سے نہیں کیونکہ جو یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالی "حی" ہے، صفت حیات کے ساتھ تو یہ ترکیب ہے جو اللہ کی ذات کے لیے جائز نہیں ہے کہ یہ محدث کے لیے ہے۔[4] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے صفات کے باب میں جہمیہ، معتزلہ اور اشاعرہ پر نقد کی ہے لہذا یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ صفات کے باب میں ابن حزم کا موقف ان سے لیا گیا ہے۔[5]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل کا علم ثابت ہے اور وہ غیر مخلوق ہے۔ البتہ وہ علم نہ ہی اللہ ہے اور نہ ہی اللہ کا غیر ہے، نہ ہی وہ قدرت ہے اور نہ ہی قدرت کا غیر ہے۔[6] اسی طرح ان کا کہنا یہ بھی ہے اللہ کا علم اور قدرت حق ہیں لیکن قدرت، علم کا غیر نہیں ہے اور علم، قدرت کا غیر نہیں ہے۔ اور یہ دونوں نہ ہی اللہ ہیں اور نہ ہی اللہ کا غیر ہیں۔[7] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ صفت ارادہ کے قائل ہیں لیکن وہ اس کو ازلی نہیں مانتے کہ ان کے بقول اس کو

---

1. ہر تصور کی ایک تاریخ ہوتی ہے، ایسا نہیں تھا کہ صاحب فتوحات نے رات کو بیٹھ کر سوچا اور صبح وحدت الوجود کی تھیوری پیش کر دی بلکہ انہوں نے پہلوں سے تصورات سے بہت کچھ استفادہ کر کے اپنے نقطہ نظر کی بنیاد ان پر رکھی ہے۔ اور ہر فن میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ پچھلوں کے تصورات سے نئے تصورات پیدا ہوتے ہیں اور فن ارتقاء کی منزلیں طے کرتا رہتا ہے۔
2. عيد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 264
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.264
3. أيضاً ، ص: 268
Ibid, p.268
4. أيضاً ، ص: 269
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.269
5. عيد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 270
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.270
6. أيضاً ,ص: 226
Ibid, p.226
7. أحمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص: 235

ازلی ماننے سے مراد بھی ازلی ہو جائے گی اور تعدد قدماء لازم آئے گا۔ لیکن سلفیہ اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ارادہ، مراد سے ہمیشہ مقدم ہوتا ہے۔[1] اس کا دوسرا جواب امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی دیا ہے کہ ارادہ اپنی نوع کے اعتبار سے قدیم ہے جبکہ آحاد کے اعتبار سے حادث ہے۔[2] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ قرآن مجید کو وہ حقیقی معنوں میں اللہ کا کلام مانتے ہیں جو صوت مسموع، اس کا مفہوم، مکمل مصحف، سینوں میں محفوظ اور اللہ کا علم ہے۔[3] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ، اللہ عزوجل کو سمیع وبصیر مانتے ہیں لیکن سمع وبصر کی صفات کے ساتھ نہیں بلکہ وہ ان دونوں کو اللہ کا علم قرار دیتے ہیں۔[4]

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ عزوجل کے لیے "وجہ" کا اثبات کیا ہے لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ وجہ سے مراد اللہ کی ذات ہی ہے جیسا کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں نقل کیا ہے؛(***إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ***)[5]۔ اسی طرح اللہ عزوجل کے لیے "عین" اور "اعین" کا اثبات کرتے ہوئے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد بھی اللہ عزوجل کی ذات ہی ہے۔[6] علاوہ ازیں اللہ عزوجل کے لیے لفظ "ید" اور "یدین" کا اثبات کرتے ہوئے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد بھی اللہ کی ذات ہی ہے۔[7] اللہ عزوجل کے لیے احادیث میں "اصابع" کا اثبات کرتے ہوئے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ "اصبعین" سے مراد دو تدبیریں یا دو نعمتیں ہیں کہ

---

1. أيضاً، ص: 250
Ibid, p.235
Ibid, p.250

2. أيضاً، ص: 244
Ibid, p.244

3. أيضاً، ص: 255
Ibid, p.255

4. أيضاً، ص: 271-272
Ibid, p.271-272

5. أحمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص: 288
Ahmad bin nasir Al-hamd, Al-daktoor, ibn Hazam wa maoqifuhu min-al-ilahiyat, p.288

6. أيضاً، ص: 296
Ibid, p.296

7. أيضاً، ص: 300
Ibid, p.300

بندوں کے دل اللہ عزوجل کی دو تدبیروں یا دو نعمتوں کے مابین ہیں۔[1] اسی طرح "ساق" سے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے مراد شدت امر لی ہے۔[2] اور "قدم" سے مراد وہ امت لی ہے جس سے جہنم کو بھرا جائے گا۔[3]

استواء علی العرش کے بارے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا موقف یہ ہے کہ یہ اللہ عزوجل کا وہ فعل ہے جو عرش سے متعلق ہے نہ کہ اس کی ذات سے یعنی عرش کو اللہ عزوجل نے انتہائی مخلوق بنا دیا اور اس کے اوپر کچھ مخلوق نہیں ہے۔[4] نزول کے بارے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی ذات نزول نہیں کرتی بلکہ یہ اللہ عزوجل کا فعل ہے کہ اللہ عزوجل آسمان دنیا کو آخری تہائی رات میں دعا کی قبولیت کے لیے کھول دیتے ہیں۔[5]

## قدرت محال کے بارے نقطہ نظر

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جس کا خیال ہے کہ اللہ عزوجل محال پر قدرت نہیں رکھتا اور نہ ہی ظلم پر تو وہ الحاد اور کفر میں جا پڑا ہے کیونکہ اس نے اللہ عزوجل کو عاجز بنا دیا جو قرآن مجید کے بیان کے خلاف ہے کہ اللہ عزوجل ہر چیز پر قادر ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ محال چار قسم پر ہے؛ ایک وہ جو اضافت کے ساتھ ہے جیسا کہ تین سال کے بچے کی داڑھی کا نکل آنا، دوسرا وہ جو وجود میں ہے جیسا کہ پتھر کا کلام کرنا، تیسرا وہ جو عقلاً محال ہے جیسا کہ کسی شخص کا ایک ہی وقت میں بیٹھے اور کھڑے ہونا اور چوتھا وہ جو مطلقاً محال ہے جیسا کہ اللہ عزوجل کی ذات میں تغیر۔ تو محال کی پہلی تین قسموں پر اللہ قدرت رکھتا ہے جبکہ چوتھی کے بارے سوال ہی غلط ہے۔ اللہ عزوجل موجود ہے اور جو چیز اس کے وجود کے منافی ہو گی تو وہ محال ہے۔ پہلی تین قسمیں انسانوں کی نسبت سے محال ہیں جبکہ آخری قسم اللہ عزوجل کی نسبت سے بھی محال ہے کہ اللہ عزوجل اپنے ہونے میں ہی

---

1. أيضاً ، ص: 312

Ibid, p.312

2. أيضاً ، ص: 322

Ibid, p.322

3. أيضاً ، ص: 328

Ibid, p.328

4. أيضاً ، ص: 335

Ibid, p.335

5. أيضاً ، ص: 357

Ibid, p.357

توقف کرلے۔[1]

## جبر وقدر کے بارے نقطہ نظر

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے جبریہ کا یہ کہہ کر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان مجبور محض ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں جنت کو انسان کے اعمال کی جزا کہا ہے اور عمل کی نسبت انسان کی طرف کی ہے۔ اور عقل وحس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اللہ عزوجل نے انسانوں میں اختیار بھی پیدا کیا ہے اور ان کے فعل کو بھی۔ تو جس چیز کی اللہ عزوجل نے انسانوں سے نفی کی ہے، وہ ان کے فعل کے نہیں بلکہ اختراع اور ابداع کی نفی کی ہے یعنی انسان عدم سے کسی شیء کو وجود نہیں بخش سکتا۔[2] پس جس کا فعل اپنی مرضی اور ارادے سے ہو تو اسے مجبور نہیں کہہ سکتے، یہی لغت میں اس کا معنی ہے۔ اور جو جبر ہے وہ اصحاب اختیار کی صفت نہیں ہے بلکہ جمادات وغیرہ کی صفت ہے جیسا کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہی ہے۔[3]

اسی طرح ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کا بھی رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان مطلق آزاد ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے مشرکین کا یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ انہوں نے اللہ کے لیے ایسے شریک بنا لیے ہیں جو اللہ کی طرح پیدا بھی کرتے ہیں یعنی خالق بھی ہیں۔ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کے فعل کا خالق اللہ عزوجل کو مان لیا جائے تو اس طرح تو انسان اور جمادات کا حکم ایک ہی ہو جائے گا۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جمادات میں ارادہ نہیں ہے جبکہ انسان میں ارادہ ہے۔[4]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اشاعرہ پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انہوں نے انسان کے کسب کو مجازی قرار دیا کہ فعل کی عبد کی طرف نسبت عرفاً ہوتی ہے اور اپنے فعل کو وجود بخشنے میں عبد کی کسی قسم کی قدرت کا کوئی عمل دخل

---

1. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 318-319
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.318-319
2. أيضاً ، ص: 330
Ibid, p.330
3. أيضاً ، ص: 331
Ibid, p.331
4. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 331
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.331

نہیں ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ عبد کا کسب حقیقی ہے اور اگر آپ اسے مجازی کہتے ہیں تو آپ "کسب بلا کسب" کا اثبات کر رہے ہیں اور آپ بھی جبریہ ہی کی ایک قسم ہیں۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اللہ عز و جل نے کسب کی نسبت بندے کی طرف کی ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا اور اس پر اسی کا وبال ہے جو اس نے کیا۔ ہمارے افعال، اللہ کا کسب نہیں ہیں البتہ اللہ کی تخلیق ہیں۔[2] اللہ عز و جل کی طرف فعل کی نسبت اور اضافت اس لیے ہے کہ وہ اس کا خالق ہے کہ اس نے اسے عدم سے وجود بخشا ہے اور انسان کی طرف فعل کی نسبت اور اضافت اس لیے ہے کہ اس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔[3]

## نبوت، آخرت اور فرشتوں کے بارے تصورات

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ عورتوں کے لیے نبوت کے قائل ہیں۔[4] امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نبوت کے دلائل میں وحی، عقل کے ساتھ معجزے کو شامل کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی جادوگر کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ نبی جیسا معجزہ دکھا سکے۔[5] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے انبیاء، فرشتوں اور اولیاء کی فضیلت میں اقوال نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ فرشتے سب سے افضل ہیں اور انسان کی فضیلت ان کے بعد ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول فرشتے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی افضل ہیں۔[6] اسی طرح ان کا موقف ہے کہ جنت اور جہنم ہمیشہ رہے گی، کبھی فنا نہ ہو گی۔[7] ابن

---

1. أيضاً ، ص: 332
Ibid, p.332
2. أيضاً ، ص: 334-335
Ibid, p.334-335
3. أيضاً ، ص: 336
Ibid, p.336
4. أيضاً ، ص: 280
Ibid, p.280
5. أيضاً ، ص: 283-284
Ibid, p.283-284
6. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 287
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.287
7. نسيلة ناجي، ابن حزم آراؤه ومنهجه ومذهبه الفقهي، ص: 98
Nseela naji, ibn Hazam araho wa-manhijuhu wa-mazhabuhu-al-fiqhi, p.98

حزم رحمۃ اللہ علیہ آخرت میں رویت باری تعالی اور قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے کے قائل ہیں۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان قول، تصدیق اور عمل کا نام ہے اور عمل کو ایمان کی تعریف سے خارج کرنے کو وہ بدعتی قول شمار کرتے ہیں۔[2]

## روح اور نفس کے بارے نقطہ نظر

متقدمین میں اس بات میں اختلاف ہوا کہ روح، نفس اور زندگی ایک ہی شیءہیں یا جدا جدا ہیں اور روح اور جسم ایک ہی چیز ہیں یا علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ارسطو کے بقول نفس اور بدن دو چیزیں نہیں تھیں بلکہ ایک ہی شیء تھی جبکہ نو افلاطونیت میں نفس کو جسم سے علیحدہ شمار کیا گیا بلکہ ان کے نظریہ فیض کی بنیاد ہی نفس بنا۔ فلاسفہ اسلام میں کندی کا نقطہ نظر یہ تھا کہ نفس، جسم سے علیحدہ حیثیت رکھتا ہے اور یہ اللہ کے جوہر میں سے ہے لہذا جب جسم سے جدا ہوتا ہے تو اس پر سب کچھ منکشف ہو جاتا ہے۔ ابو الہذیل علاف، ابو الحسن الاشعری اور باقلانی رحمۃ اللہ علیہم کا موقف یہ تھا کہ روح سے مراد مخلوق روح ہے اور یہ مادی چیز ہے یعنی مادہ سے بنی ہے، یہ الوہی (divine) عنصر نہیں ہے۔ اکثر و بیشتر متکلمین نے یہی کہا کہ نفس، جسم انسانی میں ایسے ہی ہے جیسا کہ گلاب کے پھول میں پانی۔ ابن کیسان الاصم نے تو روح کا انکار ہی کر دیا اور کہا کہ نفس یا روح کا جسم کے علاوہ کوئی وجود نہیں ہے کہ ہم اس چیز کا اقرار نہیں کر سکتے جو حواس خمسہ سے مدرک نہ ہو سکے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نفس کے بارے ان تمام آراء سے واقف بھی ہیں اور ان پر تبصرہ بھی کرتے ہیں جیسا کہ وہ ابن کیسان الاصم کا رد یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہے کہ فرشتے موت کے وقت ظالموں سے کہیں گے کہ اپنی جانیں باہر نکالو۔ پس جان جس سے باہر نکل رہی ہے، لہذا نفس اور جسم دو علیحدہ چیزیں ہیں۔[3] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ نفس، روح اور نسمہ ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں اور جو ان کو علیحدہ علیحدہ شمار کرتا ہے تو وہ غلطی پر ہے اور نفس ان کے نزدیک ایک جسم ہے کیونکہ وہ ایک جگہ سے

---

1. أيضاً ، ص: 96-97

Ibid, p.96-97

2. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص 254

Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.254

3. أيضاً ، ص: 69-70

Ibid, p.69-70

دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے اور انتقال جسم کا خاصہ ہے۔[1]

## اشیاء کے حسن و قبح کے بارے نقطہ نظر

ابن حزم کے بقول عقل دراصل وہی ہے جو نیکی اور خیر کے کاموں میں مشغول کر دے اور رہی دنیوی سیاسات اور معاشی تدبیر میں سوجھ بوجھ تو یہ چالاکی اور ہوشیاری تو کہلائی جا سکتی ہے، عقل نہیں۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے کفار کے جہنم میں جانے کا سبب ان کا عقل کو استعمال نہ کرنا بیان کیا ہے حالانکہ وہ دنیا کے معاملے میں تو دماغ کا خوب استعمال کرتے ہیں۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول عقل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ آپ کو اُس اللہ عزوجل کی وحدانیت کے اقرار تک پہنچا دے کہ جس کا یہ حق ہے کہ وہ افعال اور اشیاء پر جو چاہے، حکم لگائے۔ تو حاکم صرف اللہ کی ذات ہے، مخلوق یعنی عقل حاکم نہیں ہو سکتی کہ وہ اشیاء پر حسن و قبح کا حکم لگائے۔ عقل کا کام صرف حاکم کی معرفت تک پہنچانا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اگر عقل نہ ہوتی تو ہم محسوس اور غائب میں فرق نہ کر سکتے اور نہ ہی اپنے رب کو پہچان پاتے تو عقل کے مقام کو جھٹلانا درست نہیں ہے لیکن اس کی حدود ہیں کہ جن کا تعین ضروری ہے۔ تو عقل کا کام صرف اپنے خالق کو پہچاننا ہے اور جب وہ پہچان لے تو اب اس پر اس کے ہر حکم کو ماننا واجب ہے، بھلے اپنے نفس کو قتل کرنے کا حکم ہو۔ تو یہ سب بات ابتداء میں عقل میں موجود نہیں تھی لیکن خالق کی پہچان کے بعد اس کو حاصل ہوئی۔ اور تمام شرائع بھی اس کے مطابق ہی ہیں۔ تو یہ عقل کی حد ہے۔[3]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق عقل دو قسم پر ہے؛ نظری اور عملی۔ نظری عقل کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ اشیاء کی حقیقت کی معرفت حاصل کرے جیسا کہ ان کے عین اور ان میں فرق کی معرفت جبکہ عملی عقل کا کام اطاعت اور فضائل میں نفس کو لگانا اور معاصی اور رذائل سے اجتناب کروانا ہے۔ نظری عقل کا کام تحلیل و تحریم نہیں اور

---

1. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 74
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.74
2. ابو زہیرہ، حیات ابن حزم، ص: 239
Abu zaheera, hayyat ibn hazzam, p. 239
3. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 341-342
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.341-342

نہ ہی علل موجبہ کا تعین ہے بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ حواس سے ادراک اور فہم کے ذریعے اشیاء میں تمیز کرے اور ان کی لازمی صفات کی معرفت حاصل کرے، حدوث عالم اور خالق کے واحد اور لم یزل ہونے، اور نبوت کی صحت کے دلائل، اور نبی کی اطاعت کے وجوب کے دلائل کی معرفت حاصل کرے۔[1]

اس مسئلے میں اختلاف ہو گیا کہ حسن و قبح افعال اور اشیاء کا ذاتی خاصہ ہے یا اعتباری ہے؟ تو معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ حسن و قبح ذاتی ہیں کہ شریعت کے نازل ہونے سے پہلے ہی اشیاء اور افعال میں موجود ہیں جبکہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ حسن و قبح شرعی ہیں یعنی حسن و قبح کسی بھی شئ یا فعل کا ذاتی خاصہ نہیں ہیں بلکہ شریعت کے نازل ہونے کے بعد اشیاء اور افعال میں حسن و قبح پیدا ہوتے ہیں۔ اس بنیادی مسئلے سے ایک اور مسئلہ پیدا ہوا کہ حسن و قبح کا ادراک عقل سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟

حسن و قبح کے مسئلے میں ابن حزم کا قول وہی ہے جو اشاعرہ کا ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح اشیاء اور افعال کا ذاتی خاصہ نہیں ہے بلکہ اعتباری ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ معتزلہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بتلاؤ کہ عقل انسانی میں حسن کو حسن اور قبیح کو قبیح کس نے بنایا۔ اگر وہ جواب دیں کہ اللہ عز وجل نے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے یہ مان لیا کہ انہوں نے اس کو قبیح مانا ہے کہ جسے اللہ عز وجل نے قبیح قرار دیا تھا۔ اور اگر وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ اللہ عز وجل کو اس کی قدرت حاصل نہیں ہے کہ وہ عقل انسانی میں قبیح کو قبیح قرار دے تو انہوں نے اپنے رب کو عاجز بنا دیا۔[2] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جھوٹ اس لیے قبیح ہے کہ اللہ عز وجل نے اسے قبیح کہا ہے لیکن جہاں اللہ عز وجل نے اسے مباح کر دیا ہے تو وہ قبیح نہ رہا جیسا کہ شوہر کا بیوی سے جھوٹ بولنا یا مشرکین سے جنگ میں جھوٹ سے کام لینا وغیرہ۔[3]

---

1. أنور خالد قسيم الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث، (الاردن: وزارة الثقافة، 1995ء)، ص: 75-77

Anwar Khalid Qaseem Al-Zai, Zahiriyah, Ibn Hazam Al-andlasi: Nazriyat-ul-Marifa wa mnahij ul behas, (urdan, wazarat o sqafat, 1995 A.D), P.75-77

2. عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، ص: 340

Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.340

3. أيضاً ، ص: 340

Ibid, p.340

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل عادل ہے اور وہ ظلم نہیں کر سکتا اور نہ ہی اس کی طرف ظلم وستم کی نسبت درست ہے۔ اس مسئلے میں اہل اسلام کا اتفاق ہے لیکن اس میں اختلاف ہو گیا کہ ظلم کیا ہے کہ جس کی نسبت اللہ عزوجل کی طرف درست نہیں ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ عزوجل کی طرف ظلم کی نسبت نہ کرنے کی دلیل یہ دی ہے کہ وہ حاکم مطلق ہے اور ہر چیز کا خالق ہے اور خالق سے اس کی مخلوق کے بارے سوال نہیں کیا جا سکتا۔[1] ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق بعض کا کہنا ہے کہ ظلم ممکن الوجود نہیں ہے بلکہ ممتنع الوجود ہے کیونکہ یہ اجتماع ضدین ہے یعنی عدل کی طرف ظلم کی نسبت۔ اور جو بھی ممکن الوجود ہے تو وہ عدل ہی ہے۔ پس ظلم یا تو غیر کی ملکیت میں تصرف کو کہتے ہیں یا اس امیر کے حکم کی مخالفت کو کہتے ہیں کہ جس کی اطاعت واجب ہو تو دونوں صورتوں میں اللہ عزوجل کا فعل ظلم نہیں ہو سکتا۔ پہلی صورت میں تو اس لیے کہ سب اس کی ملکیت ہے اور دوسری صورت میں اس لیے کہ اللہ عزوجل سے اوپر کوئی ایسا نہیں ہے کہ جس کی اطاعت واجب ہو۔ یہ قول ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ، ان کے متبعین، فقہاء و محدثین اور صوفیاء کی ایک جماعت کا ہے۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل جو بھی کرے، وہ حق ہے، عدل ہے اور حکمت ہے۔ عقل کا یہ مقام اور مرتبہ نہیں ہے کہ وہ اللہ عزوجل کے بارے یہ فیصلہ کرے کہ اس سے فلاں شیء اچھی ہے اور فلاں بری ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول بعض فرقوں نے اس کا حل یہ نکالا کہ انہوں نے دو خالق مان لیے؛ ایک خیر کا خالق اور دوسرا شر کا خالق۔ ان کے بقول اگر ہم یہ مان لیں کہ خالق نے بعض مخلوق کو بعض پر مسلط کر دیا تو ایسا خالق ظالم قرار پائے گا لہٰذا اس کا حل یہی ہے کہ دو خالق مان لو۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بقول معتزلہ کے قول کی اصل خرابی یہ ہے کہ ان کے نزدیک حسن اور قبیح کا خالق انسان ہی ہے تو انہوں نے خیر کا خالق بھی انسان کو بنا دیا یعنی قباحت میں ایک اور درجہ آگے بڑھ گئے۔[3]

---

1. عيد السلام سعد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص: 436
Ahmad bin nasir Al-hamd, Al-daktoor, ibn Hazam wa maoqifuhu min-al-ilahiyat, P.436
2. أيضاً ، ص: 437
Ibid, p.437
3. ابن حزم الاندلس، ابو محمد علی بن احمد، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، مترجم مولانا عبد اللہ عمادی، (لاہور: المیزان ناشران و تاجران کتب، 2006ء)، ص: 510-511
Ibn Hazam Al-andlisi, Abu Muhammad Ali bin Ahmad, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی کو صرف اسی فعل کا کرنا جائز ہے جو عقل میں حسن ہو۔ اور جو عقل میں قبیح ہو تو اس کو پیدا کرنا اللہ کے لیے جائز نہیں۔ لیکن اس پر سوال یہ ہے کہ جب عقل پیدا نہیں ہوئی تھی اور اللہ عزوجل تنہا اور یکتا تھے تو اس وقت حسن کہاں حسن تھا اور قبیح کہاں قبیح تھا کیونکہ عقل کا تو ابھی وجود ہی نہ تھا۔ پس تحسین و تقبیح اعراض ہیں کہ جنہیں کسی حامل کی ضرورت ہے اور اس وقت قطعاً کوئی حامل نہ تھا اور نہ ہی محمول۔ اس کے بعد اللہ عزوجل نے عقول کو پیدا کیا۔ ان عقول میں وہ قبیح ہوا جو پہلے سے قبیح تھا اور وہ حسن ہوا جو پہلے سے حسن تھا کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی شیء ازل سے اللہ عزوجل کے ساتھ ہو۔ پس جو شیء اس وقت ہماری عقول میں قبیح ہے، وہ اول کے نزدیک قبیح ہونے کی وجہ سے قبیح ہے اور ایسا ہی معاملہ حسن کا بھی ہے۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اگر معتزلہ یہ کہیں کہ قبیح تو اللہ کے علم میں ازل سے قبیح ہے اور حسن بھی ازل سے حسن ہے تو ہمارا جواب یہ ہو گا کہ تمہاری یہ بات درست ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ جواب دیتے ہوئے معتزلہ کو کہتے ہیں کہ تم یہ تو مانتے ہو کہ جو شخص مومن مرے گا تو اس بارے اللہ عزوجل ازل سے جانتا ہے کہ وہ کفر نہ کرے گا، اور جو کافر مرے گا تو اس کے بارے اللہ عزوجل ازل سے جانتا ہے کہ وہ مومن نہ ہو گا تو پھر تم نے یہ کیوں جائز رکھا کہ اس کے متعلق اللہ کو جو علم ہے، وہ اس علم کو بدلنے پر قادر ہے۔ تو یہی اللہ عزوجل جس کو قبیح جانتا ہے، اس کے متعلق اپنے علم کو حسن اور جس کو حسن جانتا ہے، اس کے متعلق اپنے علم کو قبیح کی طرف پھیرنے پر بھی قدرت رکھتا ہے۔ پس اس سے ثابت ہو گیا کہ کچھ بھی قبیح لعینہ نہیں ہے اور نہ ہی حسن لعینہ ہے۔ قبیح صرف وہی ہے جسے اللہ عزوجل قبیح قرار دیں اور حسن صرف وہی ہے کہ جسے اللہ عزوجل حسن کہیں۔ اور پھر معتزلہ کے اس قول کی دلیل کیا ہے کہ قبیح ازل سے اللہ کے علم میں بھی قبیح ہی ہے۔ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اللہ عزوجل ازل سے علیم ہو کہ ایک امر ایک خاص زمانے تک حسن رہے گا، اس کے بعد قبیح بن جائے گا جیسا کہ

---

o-Zawal, translated by: Molana Abdullah Amadi, (Lahore, Almezan Nashiran wa Tajiraan kitab, 2006 A.D), P.510-51

1. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 512
Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.512

سابقہ منسوخ شریعتوں کا معاملہ ہے۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے کسی مسئلے میں معتزلہ کے امام ابو علی الجبائی کے بیٹے ابو ہاشم عبد السلام کا کلام پڑھا ہے کہ وہ بغیر کسی شرم وحیا اور خوف وخطر کے یہ بات بار بار دہراتا ہے کہ اللہ پر یہ واجب ہے کہ وہ ایسا کرے۔ کیا اسے نہیں معلوم کہ ایجاب کے لیے کسی موجب کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ تو یہ ایسا فعل ہو گا کہ جس کا کوئی فاعل نہ ہو۔ تو وہ کون ہے جو اللہ عزوجل پر کسی شیء کو واجب کرنے والا ہے۔ اللہ عزوجل پر یہ واجب کس نے کیا، مخلوق نے، عقل نے، عاقل نے۔ اگر تو کوئی یہ کہتا ہے کہ اللہ عزوجل پر مخلوق یا عقل یا عاقل کچھ واجب کر سکتا ہے تو اس پر افسوس اور تف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ عزوجل کسی امر کو خود پر واجب کر لے۔ اس میں پھر دو صورتیں ہیں؛ پہلی صورت تو یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے اس کو ازل سے واجب نہیں کیا تھا لیکن بعد میں اپنے پر واجب کر لیا تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب وہ اللہ عزوجل پر واجب نہ تھا اور اس نے بعد میں واجب کر لیا تو اب اس کے لیے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اسے دوبارہ ساقط کر دے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ عزوجل اس کو اپنے پر ازل سے واجب کر لیں لیکن اس میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ اللہ عزوجل ازل سے فاعل ہے کیونکہ ایجاب ایک فعل ہے تو مفعول بھی ازل سے ہو گا۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل اگر تمام نیکوکاروں، فرشتوں حتی کہ انبیاء کو بھی ہمیشہ ہمیش کے لیے جہنم میں ڈال دیں تو یہ بھی اس کا حق ہے اور اس کی طرف سے عدل ہو گا۔ اور اگر وہ ابلیس اور کفار کو ہمیشہ ہمیش کے لیے جنت میں رکھ کر انعام کرے تو یہ اس کا حق ہے اور عدل بھی ہو گا البتہ اللہ عزوجل نے چونکہ اب یہ خبر کر دی ہے کہ وہ ایسا نہیں کرے گا تو اب یہ اس خبر کی بنیاد پر ظلم کہلائے گا۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ایک جانور دوسرے جانور کو شکار کرتا ہے لیکن کوئی اسے ظلم نہیں کہتا اور نہ ہی اس شکار کرنے والے کو ظالم کہا جاتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ کوئی شیء قبیح لعینہ نہیں ہے بلکہ اسی وقت قبیح قرار پاتی ہے جبکہ اسے اللہ عزوجل کی طرف سے

---

1. أيضاً ، ص: 512-513
Ibid, p.513

2. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 514
Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.514

قبیح قرار دیا جائے۔[1] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہم معتزلہ سے یہ پوچھتے ہیں کہ جسے تم قبیح لعینہ کہتے ہو تو کیا وہ ہر حال میں قبیح ہوتا ہے۔ان کے بعض اہل علم نے جواب دیا کہ ہر شیء کسی نہ کسی وجہ سے حسن بھی ہے۔ تو ہم نے جواب دیا کہ جسے تم قبیح لعینہ کہتے ہو، وہ جب اللہ عزوجل سے واقع ہو گی تو حسن ہو جائے گی کیونکہ اس سے قبیح کا وقوع محال ہے۔ پس بات پھر وہیں آ گئی کہ جو اللہ عزوجل سے ثابت ہے، وہ حسن ہے۔[2] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ ہر حال میں قبیح وہ ہے کہ تم اپنے غیر کے ساتھ وہ کام کرو جو اپنے ساتھ کیا جانا ناپسند کرو۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس سے سطحی بات کوئی نہیں ہے کہ اللہ عزوجل نے مرد کو چار بیویوں کا حق دیا ہے اور لونڈی سے مباشرت کا حق بھی دیا ہے جبکہ عورت کے لیے ایک زائد نکاح بھی جائز نہیں اور اپنے غلام سے مباشرت بھی جائز نہیں۔ اور یہ سب عورت کے لیے حسن ہے۔ اسی طرح ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو خرید کر غلام رکھ سکتا ہے، خدمت لے سکتا ہے، فروخت کر سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے، بھلے وہ دین اور اخلاق میں اپنے مالک سے بہتر ہو اور یہ سب مالک کے لیے حسن ہے۔ اللہ عزوجل نے بیٹے کو بیٹی سے دوگنا حصہ دیا جبکہ وہ غنی اور کمانے والا بھی ہو اور بیٹی کو آدھا حصہ ہی ملتا ہے، چاہے وہ فقیر ہی کیوں نہ ہو۔ تو عدل وہی ہے کہ جسے اللہ عزوجل عدل کہیں۔[3]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ منعم کی نعمت کی ناشکری اور والد کی نافرمانی ہر حال میں قبیح ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ عقل ہی نے بتلایا ہے کہ منعم حقیقی اللہ کی ذات ہے اور انسانوں میں سے جس کسی نے بھی ہم پر انعام کیا ہے تو اس نے اللہ عزوجل کے انعام کو تقسیم ہی کیا ہے کہ اس کا اپنا کچھ بھی نہیں ہے۔ کسی نے آپ کو مال دیا تو اس نے اللہ کا دیا ہوا مال آپ کو دیا اور کسی نے آپ کی مدد کی تو جن اعضاء سے کی، وہ اللہ عزوجل کے دیے ہوئے تھے۔ پس منعم وہی ہے جس کو اللہ عزوجل منعم کہیں اور بتلائیں اور کسی منعم کا شکر اسی

---

1. أیضاً ، ص: 516

Ibid, p.516

2. أیضاً ، ص: 516

Ibid, p.516

3. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 516-517

Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.516-517

وقت واجب ہے جبکہ اللہ عزوجل اس کے شکر کو واجب کریں۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ زنا کی اولاد بھی نطفے سے پیدا ہوتی ہے اور نکاح کی اولاد بھی نطفے سے ہی پیدا ہوتی ہے لیکن پہلی صورت میں اولاد پر لازم نہیں ہے کہ اپنے پیدا کرنے والے کا حق ادا کرے جبکہ دوسری صورت میں باپ کے سارے حقوق پیدا کرنے والے کو ملتے ہیں تو یہ اللہ کے حکم سے ملے ہیں نہ کہ عقل سے کیونکہ عقل سے ملتے تو حرام کی اولاد پر بھی نکاح سے پیدا کرنے والے باپ کے جیسا حق ثابت ہوتا۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہم معتزلہ کو ایک مثال سے سمجھاتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان دار الحرب کے کسی شہر پر حملہ کرے، ہر بالغ مرد کو قتل کر دے، بچوں کو غلام بنالے اور عورتوں کو لونڈیاں، ان کا سارا مال قبضے میں لے، پھر اسے اپنے سپاہیوں میں تقسیم کر دے اور لونڈیوں اور غلاموں کے روٹی کپڑے کے حقوق ادا کرے تو یہ ان کا منعم ہے اور ان پر اس کا شکر واجب ہے۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی مسلمان شہر پر حملہ کرے اور بچوں کو غلام بنالے، نہ کسی بالغ کو قتل کرے، نہ کسی عورت کو لونڈی بنائے، نہ کسی کا مال لوٹے، اور ان غلام بچوں کی بہتر طریقے سے پرورش اور تربیت کرے اور انہیں کسی مقام پر پہنچائے تو ان بچوں پر فرض ہے کہ اس شخص کی مذمت اور دشمنی کریں۔[2] پس دونوں صورتوں میں عقلاً اور شرعاً کتنا فرق ہے۔

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ معتزلہ کا یہ بیان کہ کذب ہر حال میں قبیح ہے، درست نہیں ہے کہ شریعت نے بعض مقامات پر کذب کی اجازت دی ہے جیسا کہ اگر کوئی ظالم کسی انسان کو قتل کرنا چاہتا ہے اور وہ چھپتا پھر رہا ہے اور کسی دوسرے مسلمان کے علم میں اس کا ٹھکانہ ہے لیکن پوچھنے پر وہ جھوٹ بول دیتا ہے تاکہ وہ قتل ہونے سے بچ جائے تو یہاں کذب قبیح نہیں ہے۔ اسی طرح کسی شخص کا اپنی بیوی سے جھوٹ بولنا تاکہ اس کی محبت اور حسن صحبت حاصل کر پائے تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح کسی شخص کا حالت جنگ میں کفار سے جھوٹ بولنا تاکہ مسلمانوں کو ہلاکت سے بچا سکے تو یہ بھی جائز ہے۔ تو کذب صرف وہاں ہی قبیح ہے جہاں اللہ عزوجل نے اسے

---

1. أیضاً ، ص: 518

Ibid, p.518

2. أیضاً ، ص: 519

Ibid, p.519

قبیح قرار دیا ہے۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ ظلم قبیح ہے۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ ظلم کے معانی کیا ہیں۔ وہ یہی کہیں گے کہ قتل کرنا یا کسی کا مال چھین لینا ظلم ہے یا اپنی جان لے لینا حالانکہ یہ سب کام قبیح لعینہ نہیں ہیں۔ اگر کسی نے خطاً کسی کو قتل کر دیا تو یہ ظلم نہیں ہے۔ اسی طرح جو شخص اپنے آپ کو میدان جنگ میں شہادت کے لیے پیش کر رہا ہے تو اس کی اللہ عزوجل نے تحسین وتعریف کی ہے۔ اسی طرح بنی اسرائیل کی ایک جماعت کو اپنے آپ کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور یہاں خودکشی ان کے لیے حسن تھی۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص بغیر نماز کے سجدے کی حالت میں جائے تو لوگ اس کی اس حرکت کی وجہ سے اسے مجنون خیال کریں گے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بغیر حج کے اپنا سر منڈوائے، کنکریاں پھینکے اور کسی عمارت کے گرد سات دوڑیں لگائے تو عقل ضرور اس پر مجنون ہونے کا حکم لگائے گی جبکہ وہ اپنی جوئیں مارنے، ناخن کتروانے اور مونچھیں تراشنے سے بھی باز رہے۔[2] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ کفر ہر حال میں قبیح ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے جان کے خوف کے وقت کلمہ کفر کو مباح کر دیا ہے۔ اگر کوئی شخص شراب کی حرمت نازل ہونے سے پہلے بھی اس کو حرام قرار دے تو وہ کافر ہو جائے گا اور جو اس کی حرمت نازل ہونے کے بعد اسے مباح قرار دے تو وہ بھی کافر ہو جائے گا۔ تو کوئی چیز نہ کفر ہے اور نہ ہی ایمان جب تک کہ اللہ عزوجل اسے کفر یا ایمان قرار نہ دیں۔[3]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ تکلیف مالا یطاق اور اس پر عذاب، یہ قبیح ہے۔ وہ یہ بات کرتے بھول جاتے ہیں کہ یہ ہم انسانوں کے حق میں قبیح ہے، اللہ عزوجل کے لیے نہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مجھے سجدہ کرو، میری عبادت کرو تو یہ اس کے لیے قبیح ہے لیکن اللہ عزوجل کے لیے نہیں ہے۔ تو جو انسانوں کے

---

1. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 519-520
Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.519-520
2. أیضاً ، ص: 520-521
Ibid, p.520-521
3. أیضاً ، ص: 523
Ibid, p.523

لیے قبیح ہے، اس کا اللہ عزوجل کے لیے قبیح ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح تکبر انسان کے لیے قبیح ہے لیکن اللہ عزوجل کی صفات میں سے متکبر ہونا ہے۔ اور انسان کے لیے احسان جتلانا قبیح ہے لیکن اللہ عزوجل اپنا احسان جتلاتے ہیں اور یہ قبیح نہیں ہے۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا معتزلہ سے سوال ہے کہ اللہ عزوجل بچوں اور جانوروں کو جو اذیت دیتے ہیں، اس پر ان کا کیا کہنا ہے بلکہ جانوروں کو ذبح کرنا مباح ہے۔ معتزلہ کی ایک جماعت نے اس کا جواب دیا کہ اللہ عزوجل نے یہ اس لیے کیا کہ ان بچوں کے والدین کو ثواب دیں۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ کیا جواب ہوا کہ ایک بے گناہ کو اس لیے اذیت دی جائے کہ ایک دوسرے گناہ گار یا بے گناہ کو اجر وثواب دیا جائے۔ بعض معتزلہ نے جواب دیا کہ بچوں کو بالکل درد نہیں ہوتا اور یہ مشاہدے اور حس کے خلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ بچوں کی ارواح گناہ گاروں کے جسم میں ہیں تو ایسا کہنے والے حق سے انکار کر کے کفر کی طرف دوڑ رہے ہیں۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا قول بالکل واضح ہے کہ جو اللہ عزوجل نے کیا، وہ عدل ہے۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ ہمیں معلوم ہے کہ یہ بالآخر جاحظ کے قول میں پناہ لیں گے کہ یہ طبیعت یعنی قانون طبعی ہے اور طبیعت اللہ کا فعل نہیں ہے جیسا کہ کسی بچے کو اگر درندہ کھا جائے تو یہ طبیعت ہے، اللہ کا فعل نہیں۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہم انہیں یہ کہیں گے کہ ہمیں یہ بتلائیں کہ اللہ عزوجل جانور کی اس طبیعت کو بدلنے پر قادر تھا یا نہیں؟ اگر وہ کہیں کہ قادر نہیں تھا تو خدا عاجز ہو گا کہ وہ اس طبیعت کو بدلنے پر قدرت نہیں رکھتا کہ جس کا وہ خود خالق ہے اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر وہ یہ کہیں کہ اللہ عزوجل قادر تھا کہ طبیعت کو بدل دیتا لیکن اس نے ایسا کیا نہیں تو اس نے اپنے رب کے ظلم کا اقرار کر لیا کیونکہ اگر کوئی شخص کسی بچے کو آگ میں دیکھے اور بغیر کسی دشواری کے اسے بچانے پر قدرت رکھتا ہو اور اسے نہ بچائے تو اس کے اس فعل کو عبث اور ظلم ہی کہیں گے۔ بعض معتزلہ نے کہا کہ اگر وہ بچہ بڑا ہو جاتا تو ظالم اور سرکش ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی

---

1. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 522
Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.522
2. أیضاً ,ص: 527-528
Ibid, p.527-528

تو ظلم ہے کہ کسی کے ایسے فعل پر اس کو عذاب کیا جائے جو اس نے ابھی کیا ہی نہیں ہے۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے جانور کو ذبح کرنے، اس کی کھال کھینچنے، اس کو پکا کر کھا جانے کو مباح کر دیا ہے تو اس جانور کا کیا گناہ تھا کہ جس کی اس کو یہ سزا ملی ہے۔ اللہ عزوجل نے اس جانور کے بچے کو ذبح کرنا مباح کیا ہے جبکہ معلوم بھی ہو کہ اس کے ذبح کرنے سے اس کی ماں رنج اور تکلیف میں آئے گی۔ اسی طرح اللہ عزوجل نے ان مشرکین کا قتل حرام قرار دے دیا کہ جو یہود و نصاری میں سے ہیں اور اللہ عزوجل کے ساتھ بیٹا بناتے ہیں جبکہ وہ جزیہ دے دیں۔ لیکن دوسری طرف ان مشرکین کے قتل کا حکم دے دیا جو بت پرستی کرتے ہوں یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ جب معتزلہ سے سوال ہوا کہ اللہ عزوجل یہ جانتے تھے کہ کفار ایمان نہ لائیں گے اور وہ انہیں ہمیشہ دوزخ میں رکھیں گے تو پھر انہیں پیدا کیوں کیا؟ ان میں سے بعض نے جواب دیا تا کہ ان کے ذریعے ملائکہ اور حور عین کو نصیحت حاصل ہو۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ تو کوئی جواب نہیں کیونکہ ملائکہ اور حور عین کو اگر نصیحت مقصود تھی تو وہ تو ایک کافر کو پیدا کر کے بھی حاصل ہو سکتی تھی، اتنے زیادہ پیدا کر کے جہنم میں ڈالنے کی کیا ضرورت تھی۔ بعض معتزلہ نے یہ جواب دیا کہ اللہ عزوجل کو معلوم نہ تھا کہ وہ کفر کریں گے۔ ابن حزمؒ کا کہنا ہے کہ انہوں نے اپنے رب کو جاہل بنا کر کفر کا ارتکاب کیا لیکن اس سے بھی ان کی اس الزام سے خلاصی نہ ہوئی کہ جس کے سبب انہوں نے یہ کفر کیا۔ معتزلہ کو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ایسے شخص کو پیدا کرنا کہاں کی حکمت ہے کہ جس کے بارے معلوم ہی نہ ہو کہ وہ کافر مرے گا اور عذاب میں جلے گا کہ نہیں۔[3] ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ ہمارا تو یہ عقیدہ ہے کہ جو شخص کافر ہو کر مرے اور ہمیشہ ہمیش جہنم میں رہے تو اس سے کتا اور بلا حتی کہ حشرات الارض بھی بہتر ہیں کہ قیامت والے دن وہ کافر ان کی طرح مٹی میں مل کر مٹی ہو جانے کی خواہش

1. أيضاً ، ص: 528-529

Ibid, p.528-529

2. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 529

Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.529

3. أيضاً ، ص: 530-531

Ibid, p.530-531

کرے گا۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ معتزلہ یہ مانتے ہیں کہ عقل اللہ عزوجل کی عطا کردہ ہے تو ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا سب کے پاس ایک ہی جیسی عقل ہے یا جدا جدا ہے۔ تو اگر یہ کہیں کہ ایک ہی جیسی عقل ہے تو یہ حس اور مشاہدے کے خلاف ہے۔ اور اگر معتزلہ یہ کہیں کہ انسانوں کو جو عقل دی گئی ہے تو اس میں فرق و تفاوت ہے تو یہی تو معتزلہ کے اصول کے مطابق ظلم و ستم ٹھہرا۔ اگر یہ اپنے اس قول میں سچے ہیں تو ان کے عوام الناس نظام وعلاف اور بشیر وجبائی کے جیسے باریک بین اور مناظر کیوں نہ ہوئے۔ اب معتزلہ کا یہ کہنا کہ ان کے عوام بھی بالقوہ ایسی صلاحیت رکھتے ہیں اگرچہ ان سے اس کا اظہار نہیں ہوا ہو، بھی غلط ہے۔[2]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ بعض حیوانات کا کون سا گناہ ہے کہ ان پر دوسرے حیوان کو مسلط کر دیا گیا کہ انہوں نے اسے شکار کیا اور کھا لیا۔ بعض جانوروں کا کھانا حرام ہے جبکہ بعض کو ذبح کرنا جائز ہے۔ بعض جانوروں کو قتل کرنا جائز نہیں جیسا کہ شہد کی مکھی جبکہ بعض کو قتل کرنا جائز ہے جیسا کہ مچھر۔ بعض جانوروں کی پیشانی میں خیر ہے جیسا کہ گھوڑا اور بعض جانور ذلت اور خساست کی علامت ہیں جیسا کہ کتا۔ بعض جانوروں کا ٹھکانا باغ و بہار ہے اور بعض کا کیچڑ اور نجاست۔ بعض جانور کے ذبح کرنے سے اللہ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور بعض کا ذبح کرنا حرام ہے۔ بعض جانور طاقتور ہے اور بعض کمزور ہے۔ بعض شکاری ہے تو بعض شکار ہے۔ ان جانوروں کا کیا گناہ ہے کہ جن کا نجاست میں رہنا مقام ٹھہرا یا جن کو ذبح کر کھا جانا ثواب قرار پایا یا جنہیں دوسرے درندوں کا شکار بنایا گیا۔ اللہ عزوجل اس بات پر قدرت رکھتا تھا کہ ہماری غذا صرف سبزی اور نباتات کو بناتا جیسا کی دنیا میں بہت سے لوگ گوشت نہیں کھاتے لیکن اللہ عزوجل نے ایسا نہیں کیا۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ جو کچھ وہ کرے، وہ عدل ہے۔[3]

---

1. أیضاً ، ص: 532

Ibid, p.532

2. ابن حزم الاندلس، الملل والنحل یعنی قوموں کا عروج و زوال، ص: 533

Ibn Hazam Al-andlisi, Al-mllil walnahal mean Qomon ka Arooj-o-Zawal, p.533

3. أیضاً ,ص: 535

Ibid, p.535

پس حسن وہ ہے کہ جسے اللہ عزوجل نے حسن قرار دیا ہے اور قبیح وہ ہے کہ جسے اللہ عزوجل نے قبیح کہا ہے۔ اللہ عزوجل جس کا چاہتے ہیں، حکم دیتے ہیں اور جس چیز سے چاہتے ہیں، منع کرتے ہیں۔ پس اسی طرح جس کو چاہتے ہیں، حسن قرار دیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں، قبیح کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قاتل سے قصاص لینے کا حکم بھی دیا اور اس کو معاف کرنا بھی جائز قرار دے دیا۔ اور اللہ عزوجل سے کوئی اس کے فعل کے بارے سوال نہیں کر سکتا۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ عزوجل کے افعال غیر معلل ہیں یعنی ان کی کوئی علت نہیں ہے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حسن وقبح کو ذاتی مان لیں تو اللہ عزوجل کے افعال کی تعلیل لازم آتی ہے جبکہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کے مسئلے میں بھی علت کا انکار کیا ہے اور انہوں نے یہاں عقائد کے باب میں بھی اپنے اس اصول سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اللہ عزوجل کے افعال غیر معلل ہیں اور حسن وقبح کو ذاتی مان لینے سے وہ افعال معلل ہو جاتے ہیں۔[1]

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل ہمیشہ سے ہے۔ اگر مخلوق کی علت ہوتی تو مخلوق بھی ہمیشہ سے ہوتی کیونکہ علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہوتی اور اگر جدا ہو جائے تو کوئی اسے علت نہیں کہتا۔ اسی طرح اگر ہم اللہ عزوجل کے افعال کی کوئی علت موجبہ مان لیں تو اللہ عزوجل مضطر اور مجبور ہو ثابت ہوں اور یہ اس کی الوہیت کے منافی ہے۔ اور اگر ہم اس علت کو محدث مان لیں تو یا تو وہ غیر مخلوق ہو گی یا پھر مخلوق ہو گی۔ محدث تو غیر مخلوق نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اس کو مخلوق مان لیں تو پھر اس کی کوئی علت ماننی پڑے گی اور اسی طرح سے تسلسل لامتناہی لازم آئے گا جو کہ ممتنع ہے۔ اگر اس کا یہ جواب دیا جائے کہ علت کی تخلیق ہوئی ہے نہ کہ علت کی علت کے سبب سے تخلیق ہوئی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کیسے لازم آ گیا کہ اللہ عزوجل اشیاء کو تو کسی علت کے سبب پیدا کریں اور علت کو پیدا کریں لیکن کسی علت کے سبب نہیں، اس کی دلیل کیا ہے؟[2]

## خلاصہ کلام

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ محدث، فقیہ اور مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑے ادیب، شاعر، اصولی

---

1. عبد السلام سعد، ابن حزم بین الفلاسفة والمتكلمين، ص: 341
Abdul Salam Saad, Al-daktoor, ibn Hazam bain-ul-flasfa wal-mitakalimeen, p.341
2. أحمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص: 444-445
Ahmad bin nasir Al-hamd, Al-daktoor, ibn Hazam wa maoqifuhu min-al-ilahiyat, p.444-445

اور متکلم بھی تھے۔ انہوں نے ہر فن میں نہ صرف اپنا ایک مکمل بیانیہ پیش کیا ہے بلکہ اسے استدلال کا ایک پورا نظام بھی فراہم کر دیا ہے۔ ان سے پہلے فقہاء کو یہ اعزاز حاصل نہیں ہے کہ انہوں نے فلسفہ وکلام یا ادبیات وجمالیات یا تاریخ وسیر میں بھی اپنا کوئی اصولی نظام وضع کیا ہو۔ یہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ ہی ہیں کہ جنہوں نے "طوق الحمامۃ" لکھ کر جمالیات اور محبت وعشق میں بھی اپنا ایک اصولی موقف بیان کر دیا۔ امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت بہت ہی ہمہ گیر اور ہمہ جہت قسم کی شخصیت تھی۔ ان سے اختلاف کرنے والے بھی لکھتے ہیں کہ اگر انہیں پڑھنے بیٹھ جائیں تو ایک مرتبہ تو وہ اپنے نظام استدلال میں آپ کو بہا کر لے جاتے ہیں۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کو ظاہریت وغیرہ کے طعنے عموماً انہی لوگوں نے دیے ہیں کہ جنہوں نے ان کا براہ راست مطالعہ نہیں کیا یا اگر مطالعہ کیا بھی ہے تو ان کے چند ایک شذوذات کو بنیاد بنا کر ان کی پوری فکر یا شخصیت کے بارے ایک عمومی رائے بیان کر دی جو ظاہری بات ہے کہ کسی طور متوازن نہیں ہو سکتی۔ اور ایسی آراء عموماً ان حضرات کی طرف سے ہی آئی ہیں کہ جو تقلیدی جمود کا شکار رہے۔ اگرچہ یہ حضرات اپنی اس رائے کے اظہار میں اس حد تک قابل جواز (justified) ہیں کہ انہوں نے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے ائمہ پر نقد کے رد عمل میں ایسی رائے کا اظہار کیا ہو لیکن ایک عالم دین کو رد عمل سے بہر حال اوپر ہونا چاہیے۔ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ تو پھر اپنے رد عمل کی وجہ اپنی بیماری بتلا کر اسے کسی حد تک جواز پیش کر گئے لیکن اگر آپ بیمار بھی نہیں ہیں تو پھر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے ظاہریت کا تبصرہ کرنا ایک زیادتی ہے اور یہ تبصرہ ہی بتلاتا ہے کہ آپ نے ان کو براہ راست پڑھا نہیں ہے۔

اب صرف اسی بات کو لے لیں کہ صاحبِ فصوص جیسے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہیں اور انہوں نے اپنے نظریہ وحدت الوجود کی بنیادیں ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے تصورِ صفات سے لی ہیں۔ صاحبِ فتوحات لکھتے ہیں کہ میں نے خواب میں ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معانقہ کرتے دیکھا یہاں تک کہ ان دونوں کو ایک نور نے ڈھانپ لیا اور وہ جسد واحد بن گئے۔ اور اس خواب کی تعبیر بعض نے ان کی حد درجے اتباع سنت سے کی۔ اسی طرح صرف "المحلی" کو ہی لے لیں تو اس میں اڑھائی ہزار مسائل کا بیان ہے۔ پس "المحلی" کے ساٹھ ستر شذوذات کو لے کر اس پوری کتاب کے علمی ومقام مرتبے پر منفی تبصرہ کر دینا کسی طور مناسب نہیں ہے۔ باقی ہر عالم کی لغزشیں، تفردات اور شذوذات ہوتے ہیں اور محض انہی کی روشنی میں ان عالم دین کے کل کام پر تبصرہ کرنا بالکل بھی مناسب امر نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کو اگر آپ اپنے مقصد سے نہ پڑھیں یعنی ان کا رد کرنے کے لیے محض ان کے تفردات اور شذوذات کا ہی مطالعہ نہ کریں تو آپ ان کی علمی عظمت کا اقرار کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ تو ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ سے اختلاف ضرور رکھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی سے بھی علمی اختلاف رکھا جا سکتا ہے لیکن ان پر ظاہری ہونے کے لیبل چسپاں کر کے ان کے علمی مقام و مرتبے کا انکار نہ کریں کہ اس طرح آپ خود کو بہت سے علم سے محروم کر لیں گے۔ سلفیہ نے ان سے عقیدے کے مسائل میں اختلاف کیا تو احناف نے فقہی مسائل میں ان کی آراء کو قبول نہ کیا۔ لیکن دوسری اہل حدیث کی ایک جماعت فقہی آراء کے استنباط میں ان کے عدم تقلید کے منہج کو بہت اہمیت دیتی ہیں جبکہ کلامی مسائل میں کلامی فرقے ان کی عدم ظاہریت کے منہج کو پسند کرتے ہوئے انہیں ایک مصدر کے طور نقل کرتے ہیں۔

## عواقب تحقیق

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت بہت ہی ہمہ گیر اور ہمہ جہت قسم کی شخصیت تھی۔ ان سے اختلاف کرنے والے بھی لکھتے ہیں کہ اگر انہیں پڑھنے بیٹھ جائیں تو ایک مرتبہ تو وہ اپنے نظام استدلال میں آپ کو بہا کر لے جاتے ہیں۔ آپ محدث، فقیہ اور مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑے ادیب، شاعر، اصولی اور متکلم بھی تھے۔ انہوں نے ہر فن میں نہ صرف اپنا ایک مکمل بیانیہ پیش کیا ہے بلکہ اسے استدلال کا ایک پورا نظام بھی فراہم کر دیا ہے۔

- امام ابن حزم فرماتے ہیں فلسفے کا مقصد اشیاء کی کماحقہ حقیقت اور اصلاح نفس ہے اس لیے وہ فلسفے کو مفید علم جانتے ہیں۔
- ابن حزم کے نزدیک معرفت اور علم ایک ہی شئی ہے اور معرفت کی بنیاد علم ہے۔ اور معرفت تک دو راستوں سے ہی پہنچا جا سکتا ہے: عقل حواس اور وحی سے۔
- ابن حزم منطق کو فائدہ مند سمجھتے ہیں کیونکہ اس کی وجہ سے حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے اور سوچ و بچار کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے امام ابن حزم منطقی قیاس کو قبول کرتے ہیں اور فقہی قیاس کے منکر ہیں۔
- امام ابن حزم کے نزدیک تمام دینی مسائل توقیفی ہیں چاہے ان کا تعلق عقائد سے ہو یا نہ ہو۔ مگر ان کا اثبات قرآن و سنت کی نص سے ہو گا یا پھر اجماع سے۔

- بعض علماء وجود صانع پر جوہر فرد کو دلیل بناتے ہیں لیکن امام ابن حزم اس دلیل کا سختی سے رد کرتے ہیں اور اپنی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہر مخلوق کی کوئی نہ کوئی انتہا ہے۔ اور ہر مخلوق بہتری کو اپناتی ہے۔ اگر کسی چیز میں نقص نہ ہو تو بہتر کو کیوں اپنایا جائے۔
- یعقوب الکندی کے نزدیک طبعی اور شرعی امور میں علت اپنے معلول پر مجبور ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابن حزم اس کا انکار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علت و معلول کا رشتہ طبعی امور میں ہے جبکہ شرعی امور میں امر و مامور کا رشتہ ہوتا ہے۔
- امام ابن زم نے اللہ عزوجل کی ذات سے نزول اور استواء کی نفی کی ہے جس کا اثبات نصوص سے ہوتا ہے۔ اور آپ اللہ عزوجل کے لیے زمان و مکاں کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زماں و مکاں کی ابتداء و انتہا ہے اور یہ محدث ہیں۔
- امام ابن حزم عورتوں کے لیے نبوت کے قائل ہیں اور وہ فرشتوں کو انسانوں پر فضیلت دیتے ہیں۔ بقول ابن حزم کے کہ فرشتے حضرت محمد ﷺ سے بھی افضل ہیں۔
- امام ابن حزم کہتے ہیں نفس، روح اور نسمہ ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں اور جو شخص ان کو الگ الگ مانتا ہے وہ غلطی پر ہے۔ آپ کے مطابق نفس ایک جسم ہے جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا رہتا ہے۔

## سفارشات

- کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے بہتر ہے کہ امام ابن حزم کی سوانح عمری اور تصنیفات کا تحقیقی و تقابلی مطالعہ کیا جائے۔
- امام ابن حزم کے تفکرات و نظریات کا عملی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں اطلاق ممکن بنایا جائے جو انسان کی بہتر راہنمائی کرنے میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔
- دیگر آئمہ کی تصنیفات کے ساتھ امام ابن حزم کی تصنیفات کو تعلیمی نصاب میں شامل کیا جائے۔ اس سے اسلام کے علمی و عملی تصورات کو سمجھنے اور عمل پیرا ہونے میں مزید مدد مل سکتی ہے۔
- امام ابن حزم کے علمی افکار کی روشنی میں تقدیر اور تدبیر سے متعلق معاملات میں نوجوانوں کی راہنمائی کی جائے تاکہ نوجوانوں کو صحیح معنوں میں اپنی عملی زندگی گزارنے اور محنت کے ساتھ قدرت پر یقین کامل رکھنے میں مدد ملے۔
- امام ابن حزم کی شخصیت اور انکے کے علمی و عقلی توجیہات اور اسلامی سوچ سے متعلق آگاہی کے لئے

کالجوں اور یونیورسٹیوں میں سیمینارز منعقد ہونے چاہیے۔