العقیدۃ الطحاویہ اور اس کے شارح علامہ ابن ابی العزؒ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

مترجم: مفتی محمد مشتاق تجاروی

عقائد کے موضوع پر مشہور حنفی فقیہ امام ابوجعفر طحاویؒ (م ۳۲۱ھ) کے رسالہ العقیدۃ الطحاویہ کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی ہے اور اس کی بہت سی شرحیں کی گئی ہیں۔ ان میں علامہ ابن ابی العزؒ (م ۷۹۲ھ) کی شرح کو متعدد پہلوؤں سے اہمیت حاصل ہے۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری صاحب نے اس شرح کا انگریزی ترجمہ Commentary on The Creed of At-Tahawi کے نام سے کیا ہے جو ۲۰۰۰ء میں جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ (عمادۃ البحث العلمی) ریاض سعودی عرب سے شائع ہوا ہے۔ موصوف نے اس پر ایک مبسوط مقدمہ بھی تحریر فرمایا ہے۔ افادیت کے پیش نظر کسی قدر تلخیص کے ساتھ اس کا اردو ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ (ادارہ)

اہل سنت کے یہاں غالباً عقائد کی پہلی مستند کتاب العقیدۃ الطحاویہ ہے اس کے مصنف امام طحاویؒ (۳۲۱ھ/۹۳۳ء) زبردست حنفی فقیہ اور مجتہد ہیں۔ ان کا شمار مصر کے حنفی ائمہ فقہ میں ہوتا ہے۔ الفقہ الاکبر اور عقائد پر مشتمل ایک وصیت نامہ امام ابوحنیفہؒ (۸۰ھ-۱۵۰ھ/۶۹۹-۷۶۷ء) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اب بالعموم یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے کہ ان دونوں کتابوں کا انتساب امام ابوحنیفہ کی طرف درست نہیں ہے[۱] یہ بعد کے ادوار میں غیر معروف حنفی مصنفین کی مرتب کردہ ہیں[۲] عقیدے کی ایک اور کتاب کا انتساب امام محمد بن حسن الشیبانیؒ (۱۸۹ھ/۸۰۴ء) کی طرف بھی کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی بڑی

حد تک مشکوک ہے[29]

عقیدہ کے موضوع پر ایک کتاب امام طحاوی کے معاصر امام اشعریؒ (324ھ/935ء) کی "الابانہ" ہے۔ اگرچہ اس میں اختلاف ہے کہ امام اشعری نے یہ کتاب کب لکھی، عمر کے ابتدائی دور میں یا عمر کے آخری حصہ میں؟ اسی طرح یہ سوال بھی ہے کہ یہ پوری کتاب انھوں نے تحریر فرمائی یا اس کا صرف ایک حصہ لکھا، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ العقیدۃ الطحاویہ سے پہلے لکھی گئی۔ ان دونوں کتابوں میں بہت سی باتیں مشترک ہیں، لیکن بعض امور میں دونوں میں اختلاف بھی ہے۔ زیادہ باریکی سے مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام طحاوی کی کتاب زیادہ واضح ہے۔ امام طحاوی کے ایک دوسرے معاصر ابومنصور ماتریدی (333ھ/944ء) ہیں۔ انھوں نے وسط ایشیا میں حنفی کلام کو فروغ دیا۔ العقیدہ کے نام سے انھوں نے بھی ایک کتاب لکھی تھی، لیکن وہ ابھی تک شائع نہیں ہوئی، تاہم یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی کتاب مقبول نہیں ہوئی۔ صرف تاج الدین السبکی (771ھ/1370ء) نے اس کی شرح لکھی تھی۔ دوسری طرف امام طحاوی کی کتاب کو زبردست مقبولیت حاصل ہوئی اور بہت سی شروح لکھی گئیں۔

العقیدۃ الطحاویہ کی شروح میں علامہ ابن ابی العزؒ کی شرح کو متعدد اعتبارات سے اہمیت حاصل ہے۔ اس کے مصنف اگرچہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے، حنفی قاضی رہے اور حنفی کلامی مباحث سے پوری طرح آگاہ تھے۔ اس کے باوجود انھوں نے اپنی شرح میں متکلمانہ اسلوب اختیار نہیں کیا، جب کہ اس عہد کے دیگر لوگوں کے ہاں یہی اسلوب ملتا ہے، اس کے برعکس انھوں نے سلفی منہاج اختیار کیا ہے جو بعد کے ادوار میں خاص طور پر ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کا منہاج رہا ہے۔ شرح کے دوران وہ ابومنصور ماتریدی اور دیگر حنفی متکلمین سے اختلاف کرتے ہوئے محدثین کا نقطہ نظر قبول کرتے ہیں۔ متعدد مقامات پر وہ الفقہ الاکبر کا حوالہ دیتے ہیں یہ بتانے کے لیے کہ اگرچہ متاخر احناف ان کے ساتھ نہیں ہیں لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے وہی ہے جو ان کی ہے۔ جہاں امام ابوحنیفہ کا مسلک اہل حدیث کے خلاف ہوتا ہے، جیسے ایمان کے مسئلہ میں وہاں دونوں طرف کے دلائل دینے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ نزاع بہت اہم نہیں ہے۔ اس طرح یہ شرح عقائد سے متعلق حنفی اور سلفی دونوں مناہجِ فکر کا مجموعہ ہے۔

آئندہ صفحات میں پہلے امام طحاوی اور علامہ ابن عبد العز کی مختصر سوانح حیات پیش کی جائے گی پھر متنِ کتاب اور اس کی شرح پر تبصرہ اور شارح کے منہاج کی وضاحت ہوگی اسی ذیل میں شارح کی بعض آرا، پر تنقید اور ان سے اختلاف بھی کیا جائے گا۔

امام طحاویؒ

ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن عبد الملک الطحاوی کی ولادت ۱۱ ربیع الاول ۲۳۹ھ مطابق ۹ اگست ۸۵۳ء کو مصر کے ایک قصبہ طحا میں ہوئی، نسبی تعلق ازد کے ایک قحطانی قبیلے کی شاخ حجر سے تھا، ان کے والد حدیث اور لغت کے عالم تھے، ان کی والدہ بھی تعلیم یافتہ تھیں، ان کے والدین امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) کے درس میں شریک ہوتے تھے۔

امام طحاوی کی ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی، اس کے بعد مسجد عمرو بن العاص میں ابو زکریا بن محمد کے حلقہ درس میں شریک ہوئے، اسی اثنا میں انھوں نے کلام پاک حفظ کیا۔ حدیث پہلے اپنے والد سے پڑھی، اس کے بعد اپنے ماموں اسماعیل بن یحییٰ المزنی (۲۶۴ھ/۸۷۷ء) سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مزنی، امام شافعی کے اجلّہ تلامذہ میں شمار ہوتے تھے، طحاوی نے ۱۳ سال کی عمر میں مسند شافعی کا درس مکمل کرلیا۔ اس کے علاوہ عالم اسلام کے کسی گوشے سے کوئی محدث مصر آتا تو اس سے ضرور استفادہ کرتے۔ اس لیے ان کے اساتذہ میں شام، بصرہ، کوفہ، حجاز، یمن، مشرق میں خراسان اور مغرب میں مراکش تک کے علماء شامل ہیں، جن میں امام نسائی (۳۰۳ھ/۹۱۵ء) امام ابو زرعہ الدمشقی (۲۸۱ھ/۸۹۴ء) امام بغوی (۲۸۰ھ/۸۹۳ء) اور ابو بشر محمد بن سعد الدولابی (۳۱۰ھ/۹۹۲ء) جیسے علماء شامل ہیں۔ ان کے تلامذہ میں امام طبرانی (۳۶۰ھ/۹۷۱ء) اور جرح و تعدیل کے مشہور امام عدی (۳۶۵ھ/۹۷۵ء) جیسے علماء شامل ہیں۔

امام طحاوی مسلکاً ایک شافعی خاندان میں پیدا ہوئے، ان کے اولین استاد جیسا کہ عرض کیا گیا، امام شافعی کے مشہور شاگرد امام مزنی تھے۔ امام شافعی نے خود ان کو اپنے مسلک کا سب سے بڑا حامی بتایا ہے، نیز شوافع میں ان کا بڑا مقام ہے[۲۶]۔ امام طحاوی نے امام مزنی کی المختصر خود مصنف سے پڑھی لیکن امام طحاوی کسی ایک مسلک کے دائرے

میں محدود نہ رہے۔ انھوں نے مسجد عمرو بن العاص میں احناف کے درس میں بھی شرکت کی، خود ان کے ماموں امام مزنی کے پاس بہت سی حنفی کتب تھیں۔ ان سے بھی امام طحاوی نے استفادہ کیا۔[۸]

فقہ حنفی سے امام طحاوی کی دلچسپی بڑھتی گئی، مصر کے دو حنفی قاضیوں بکر بن قتیبہ (۲۷۰ھ/ ۸۳۳ء) اور عمران البغدادی (۲۸۰ھ/۸۹۳ء) سے ملاقات کے بعد اس دلچسپی میں مزید اضافہ ہوا۔[۸] ان دونوں کے ذریعہ حنفی فقہ کا مطالعہ اور وسیع ہو گیا۔ اس طرح بتدریج وہ فقہ حنفی کے قریب ہوتے چلے گئے۔ انھوں نے خود لکھا ہے:

"ابتداء میں نے امام مزنی سے حدیث لکھنی شروع کی اور فقہ شافعی کی تقلید شروع کی۔ کچھ عرصہ کے بعد جب احمد بن عمران مصر کے قاضی مقرر ہوئے تو ان کی صحبت اختیار کی اور ان کی آراء کا تتبع کرنے لگا۔"[۹]

یہ غالباً اس وقت کی بات ہے جب وہ اپنے ماموں امام مزنی سے الگ ہو گئے تھے، امام مزنی نے کسی بات پر خفا ہو کر ان سے کہا تھا کہ تم کچھ نہیں کر سکتے۔ امام طحاوی کو یہ بات ناگوار گزری اور وہ ان سے الگ ہو گئے۔ بعد میں جب المختصر فی الفقہ الشافعی کے انداز پر حنفی فقہ میں المختصر لکھی تو خود کہا کہ اگر آج میرے ماموں حیات ہوتے تو ان کو اپنی پہلی بات پر افسوس ہوتا۔[۱۰]

یہ بات ایک طرح سے یقینی ہے کہ ان قاضیوں سے تعلق کی بنا پر عدالتی فیصلے ان کی تنقیدی نگاہ کے دائرے میں ضرور آتے ہوں گے۔ چنانچہ سنہ ۲۶۸ھ/۸۸۱ء کا واقعہ ہے کہ امام طحاوی نے ایک عدالتی فیصلے سے اختلاف کیا اور اپنی رائے مصر کے حاکم ابن طولون کے پاس بھیجی۔ انھوں نے ان کو معاملے کی تحقیق کرنے کے لیے شام بھیجا۔ شام میں مشہور حنفی قاضی اور امام محمد کے شاگرد ابو حازم عبدالحمید (۲۹۲ھ/۹۰۴ء) سے ان کی ملاقات ہوئی۔ ان کے ساتھ رہ کر انھوں نے فقہ حنفی کا مزید مطالعہ کیا۔ شام میں اپنے ڈیڑھ سالہ قیام کے دوران انھوں نے غازہ، عسقلان، طبریہ اور یروشلم کے اسفار کیے۔ شام سے مصر واپس آئے تو قاضی محمد عبدہ نے ان کو اپنا کاتب مقرر کر لیا۔ قاضی صاحب کی عدم موجودگی میں امام طحاوی ان کی نیابت بھی کرتے تھے۔ ۲۹۲ھ/۹۰۴ء میں ان کو پیشکار کے معزز منصب پر فائز کیا گیا[۱۱] جس پر وہ اپنی وفات تک برقرار

رہے۔ ۳۲۱ھ/۹۳۳ء میں ان کا انتقال ہوا اور بنو الاشعث کے قبرستان میں تدفین ہوئی۔

امام طحاوی ایک ممتاز محدث اور اسی پائے کے فقیہ تھے۔ متعدد تذکرہ نگاروں نے ان کے فضل وکمال کا اعتراف کیا ہے۔ ابن کثیر (۷۷۴ھ/۱۳۷۱ء) نے ان کو حدیث کے عظیم حفاظ میں شمار کیا ہے۔[12] ابن حجر (۸۵۲ھ/۱۴۴۰ء) نے اندلس کے مشہور عالم سلمہ ابن قاسم کا قول نقل کیا ہے کہ "وہ ثقہ، بلند پایہ عالم دین اور ممتاز فقیہ تھے۔ اختلافات فقہاء سے پوری طرح واقف تھے۔"[13] امام ذہبی (۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) نے لکھا ہے:

"وہ مصر کے فقیہ اور محدث تھے، فقہ و حدیث میں ان کا مقام بہت بلند تھا"۔[14]

جو شخص بھی امام طحاوی کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ ان کی ژرف نگاہی اور گہری بصیرت کا اعتراف کرے گا۔ ابواسحاق شیرازی (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) نے لکھا ہے کہ "مصر میں حنفی فقہ کی سیادت انہی کا حصہ ہے"۔[15] حنفی فقہ میں ان کا مقام بیان کرتے ہوئے طاش کبریٰ زادہ (۹۶۸ھ/۱۵۶۱ء) نے لکھا ہے کہ "وہ امام اور مجتہد فی المذہب تھے۔"[16] السمعانی (۵۶۲ھ/۱۱۶۷ء) نے لکھا ہے کہ "وہ بلا شبہ فقہ کے امام اور ثقہ محدث تھے، ان کے بعد فقہ میں کوئی ان کے مرتبے کا نہیں"۔[17] حدیث کے موضوع پر امام طحاوی کی شرح معانی الآثار ایک غیر معمولی نوعیت کی کتاب ہے۔ اس میں وہ ایک مسئلہ پر مختلف آراء کا اظہار کرکے ان کے دلائل بیان کرتے ہیں اور پھر جس رائے کو وہ ترجیح دیتے ہیں ان کے ترجیحی دلائل پیش کرتے ہیں۔ فقہ میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے یہ کتاب بے حد معاون ہے۔ تین عظیم مصنفین: شارح بخاری علامہ عینیؒ (۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء) علامہ ابن عبدالبر (۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) اور زیلعیؒ (۷۶۲ھ/۱۳۶۱ء) نے اس کتاب کی شرح لکھی ہیں۔ اپنی دوسری کتاب شرح مشکل الآثار میں امام طحاوی نے حدیث کے ان پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے جن کی طرف عام آدمی کی نظر نہیں جاتی۔ علامہ ابن رشدؒ (۵۹۸ھ/۱۱۹۸ء) نے اس کی تلخیص کی ہے، دو اور علماء سلیمان بن خلف الباجی (۴۷۴ھ/۱۰۳۱ء) اور قاضی القضاۃ جمال الدین موسی المالکی[18] (۸۰۳ھ/۱۴۶۰ء) نے بھی اس کی تلخیص کی ہے۔ ان کی تیسری کتاب سنن الشافعی ہے۔ اس میں انھوں نے ان احادیث کو جمع کیا ہے جو اپنے ماموں امام مزنی سے روایت کی تھیں۔ یہ کتاب قاہرہ سے (۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء) میں شائع ہوئی اور بیروت سے ۱۴۰۶/۱۹۸۵ میں۔ ان کتابوں کے علاوہ ایک کتاب

"التسویہ بین حدثنا و اخبرنا" کا بھی ذکر آتا ہے۔

امام طحاوی کی زیادہ تر تحریریں فقہ سے متعلق ہیں۔ ان کی کتاب المختصر کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ یہ فقہ حنفی کا پہلا مجموعہ ہے۔ یہ کتاب ابوالوفا افغانی کی تحقیق کے ساتھ ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۰ء میں دار الکتب العربیہ قاہرہ سے طبع ہوئی ہے۔ دوسری تصنیف کتاب الشروط الصغیر ہے۔ اس میں بیوع، اجرت، شفعہ، وقف اور صدقات کے مباحث ہیں۔ یہ دو جلدوں میں ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء میں بغداد سے شائع ہوئی ہے ان کی ایک مفصل تصنیف "کتاب الشروط الکبیر" کا ایک حصہ ہائڈلبرگ سے Joseph Schoncht نے ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء میں کتاب الاذکار الحقوق والرہون کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ایک دوسری اہم کتاب اختلاف الفقہاء کو Fredrick cohn نے دار الکتب العلمیہ بیروت سے ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں شائع کر دیا تھا۔ یہ کتاب بعد میں صغیر حسن معصومی کے مقدمہ کے ساتھ ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۲ء میں انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز اسلام آباد سے شائع ہوئی۔ کتاب الفہرست اور الجواہر المضیئۃ کے مصنفین نے امام طحاوی کی اور بھی متعدد کتابوں کا تذکرہ کیا ہے۔[19]

العقیدۃ الطحاویہ

العقیدۃ الطحاویہ کے تقریباً ۳۲ قلمی نسخوں کا تذکرہ فواد سیزگین نے کیا ہے قدیم ترین نسخہ ۷۸۳ھ کا ہے اور اسکندریہ میں محفوظ ہے۔ یہ نسخہ ۶ اوراق پر مشتمل ہے۔[20] عبدالغنی المیدانی کی شرح کے محقق نے اس سے بھی قدیم نسخے کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے العقیدۃ الطحاویہ کو ۷۳۲ھ کے کتابت شدہ نسخے سے ایڈٹ کیا ہے۔[21]

مختلف مخطوطات میں اس کتاب کے حسب ذیل ناموں کا تذکرہ ملتا ہے:

(۱) رسالہ فی اصول الدین (۲) عقیدۃ اہل السنۃ والجماعۃ (۳) بیان السنۃ والجماعۃ (۴) بین السنۃ والرحیب[22] غالباً آخری نام میں کچھ تصحیف ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے تیسرے نام سے ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء میں شائع ہوئی، عبدالغنی میدانی کی شرح میں بھی یہی نام ہے۔ دوسرے نام کے ساتھ محمد المانع نے اس کو پہلے ریاض سے پھر ۱۳۹۷ھ میں بیروت سے شائع کرایا۔

العقیدۃ الطحاویہ کے شارحین

ساتویں صدی ہجری سے گذشتہ صدی تک متعدد شارحین نے اس کتاب پر شرح لکھی ہے۔ حسبِ ذیل شارحین کا ذکر ڈاکٹر فواد سیزگین نے اپنی کتاب تاریخ التراث العربی میں کیا ہے۔

(۱) اسمٰعیل بن ابراہیم بن احمد الشیبانی[۲۳] (۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء–۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء) یہ ایک حنفی فقیہ ہیں جو ابن الموصلی کے نام سے معروف ہیں۔ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ دمشق کے نائب قاضی بھی رہے۔

(۲) نجم الدین منجوبرس[۲۴] (م ۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) ایک ترکی قاضی ہیں، ان کی شرح کا نام "النور اللامع والبرھان الساطع" ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ ۷۱۴ھ کا لکھا ہوا ہے اور ۷۵ اوراق پر مشتمل ہے۔

(۳) ہبۃ اللہ بن احمد بن معلی[۲۵] (۷۳۲ھ/۱۳۳۱ء) حنفی فقیہ اور اصولی تھے۔ ترکستان کے شہر الطراز کے رہنے والے تھے۔ ان کی شرح مفصل ہے جو ۱۴۹ اوراق پر مشتمل ہے۔

(۴) محمد بن احمد بن مسعود القونوی[۲۶] (۷۷۱/۱۳۶۹) ابن السراج کے نام سے معروف ہیں۔ دمشق کے فقیہ اور متکلّم تھے۔ ان کی شرح کا نام "القلائد فی شرح العقائد" ہے۔ یہ شرح قازان سے ۱۳۱۱ھ میں شائع ہوئی۔

(۵) سراج الدین عمر بن اسحاق المرغینانی[۲۷] (۷۷۳ھ/۱۳۷۲ء) مشہور حنفی فقیہ اور مصنف ہیں۔ انھوں نے اپنی شرح میں ایک مفصل مقدمہ لکھا ہے اور ایک خاتمہ کا بھی اضافہ کیا ہے۔

(۶) محمد بن محمد بن محمود اکمل الدین البابرتی[۲۸] (۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء) زبردست حنفی فقیہ اور ابن ابی العز کے معاصر تھے۔ ابن ابی العز نے اپنی کتاب "الاتباع" میں ان کے بعض افکار پر تنقید کی ہے۔

(۷) صدر الدین ابن ابی العز (۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء) ان کی شرح پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے۔

(۸) کافی حسن آفندی[۲۹] (م ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء) انھوں نے اپنی شرح ۱۰۱۴ میں مکمل

کی ان کی شرح کا نام نور الیقین فی اصول الدین ہے۔ فواد سزگین نے مزید چار شروح (۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲) کی نشاندہی کی ہے جن کے مصنفین کے نام نامعلوم ہیں۔ ان کے علاوہ تین اور شارح ہیں جن کا ذکر سزگین نے نہیں کیا ہے:

(۱۳) محمد بن ابی بکر الغزی[۳۰]، یہ علامہ سخاوی (۹۰۲ھ/۱۴۹۷ء) کے شاگرد ہیں اور ابن بنت الحمیری کے نام سے معروف ہیں، انھوں نے ۸۸۱ھ میں ایک مختصر شرح لکھی جس کا ایک نسخہ کتب خانہ الاحیریہ دمشق میں موجود ہے۔

(۱۴) ابو عبداللہ محمد بن ابی اسحاق[۳۱] (۹۱۶ھ/۱۵۱۰ء) قسطنطنیہ کے ایک حنفی فقیہ تھے۔ حاجی خلیفہ کے مطابق انھوں نے ۹۱۶ھ میں اپنی شرح مکمل کی تھی۔

(۱۵) عبدالغنی بن طالب بن حمادہ الغنیمی المیدانی[۳۲] (۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء) حنفی عالم اور مصنف تھے، انھوں نے ایک شرح لکھی جس کو محمد مطیع الحافظ اور محمد ریاض المالح نے تحقیق کر کے ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء میں دمشق سے شائع کرایا۔

علامہ ابن ابی العزؒ۔ حیات و خدمات

پورا نام صدر الدین بن الحسن علی بن شمس الدین ابو عبداللہ، محمد بن شرف الدین ابوبکر محمد بن عز الدین ابو العز صالح ہے۔ ابن ابی العز کے نام سے مشہور ہیں[۳۳] دمشق کے قریب ایک مقام اذرعات کے باشندے تھے۔ یہ شہر آج کل درعا کے نام سے مشہور ہے۔ وہاں سے نقل مکانی کر کے دمشق آئے۔ ان کے دادا محمد بن ابی العز ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۹ء میں پیدا ہوئے۔ والد علاء الدین (۷۴۶ھ/۱۳۴۵ء) حنفی فقیہ تھے، مسجد افرام میں خطیب تھے اور معظمیہ میں پڑھاتے تھے۔ نیز قاضی القضاۃ عماد الدین طرطوسی کے معاون قاضی تھے۔ ان کے دادا شمس الدین (۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء) مشہور اور نمایاں حنفی فقیہ اور قاضی القضاۃ تھے اور ان کے پردادا محمد بن ابی العز المرشدیہ میں استاد تھے۔ ان کے چچا صدر الدین سلیمان بن ابی العز (۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء) بھی ایک نمایاں حنفی عالم، مصنف اور شام و مصر کے قاضی القضاۃ تھے۔ سلیمان کے اخلاف میں بھی قاضی، مفتی اور استاد ہوئے ہیں۔

علماء اور قاضیوں کے اس منفرد مقام کے حامل خاندان میں ۲۲ ذی الحجہ

۷۳۱ھ/ ۲۵ستمبر ۱۳۳۱ء کو ابن ابی العز کی ولادت ہوئی۔ فطری طور پر انھوں نے ابتدائی تعلیم اپنے گھر پر ہی حاصل کی ہوگی۔ ابن قاضی شہبہ کہتے ہیں کہ انھوں نے صرف سترہ سال کی عمر میں صارم الدین قائماز النجمی (م ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء) کے قائم کردہ مدرسہ قیمازیہ میں درس دینا شروع کر دیا تھا۔ ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء میں ابن ابی العز مدرسہ رکنیہ میں مدرس ہو گئے۔ یہ مدرسہ امیر رکن الدین منکورس نے ۶۲۱ھ میں قائم کیا تھا۔ ۷۸۴ھ/۱۳۸۴ء میں انھوں نے مدرسہ عزیہ میں تدریس شروع کی، یہ مدرسہ ابو الفضل عز الدین ایبک نے ۶۴۵ھ/۱۲۴۹ء میں قائم کیا تھا۔ ان سے پہلے وہاں قاضی حسام الدین استاد تھے۔ امیر جمال الدین آقوش افرم کی تعمیر کردہ مسجد (تاریخ تعمیر ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء) میں خطبہ بھی دیا کرتے تھے۔ ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء میں ان کے چچا زاد بھائی قاضی نجم الدین کا مصر تبادلہ ہو گیا اور یہ ان کی جگہ دمشق کے قاضی مقرر ہوئے، لیکن قاضی نجم الدین تین ماہ کے بعد مصر سے استعفا دے کر دوبارہ اپنی سابقہ جگہ پر دمشق آ گئے، ان کے بعد ابن ابی العز مصر کے قاضی مقرر ہوئے۔ لیکن دو ماہ بعد یہ بھی وہاں سے ترکِ ملازمت کر کے وطن آ گئے۔ دمشق واپس آنے کے بعد انھوں نے دوبارہ مدرسہ قیمازیہ اور مدرسہ جوہریہ میں درس دینا شروع کر دیا۔

ابن ابی العز ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ تھے جو مشہور حنفی عالموں اور قاضیوں پر مشتمل تھا۔ جن مدارس میں انھوں نے تعلیم دی ان سب میں حنفی فقہ پڑھائی جاتی تھی اور جہاں وہ قاضی مقرر ہونے وہاں ان کا تقرر حنفی قاضی کی حیثیت سے ہوتا تھا۔ اس کے باوجود وہ مقلّدِ محض نہیں تھے۔ انھوں نے کسی ایک امام کی تقلید یا کسی ایک مکتبِ فکر کی پیروی پر تنقید کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ مکمل اتباع تو صرف قرآن و سنت کا کیا جائے گا۔ اگر فقہ کے مسائل ان کے موافق ہوں تو قابلِ اتباع ہوں گے اور اگر موافق نہ ہوں تو ان کو ترک کر دیا جائے گا۔ یہ بات انھوں نے اپنی کتاب "الاتباع" میں لکھی ہے۔ اس میں انھوں نے ایک خط کا جائزہ لیا ہے جو اکمل الدین محمد بن محمود (۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء) نے لکھا تھا اور جس میں انھوں نے حنفی فقہ کی مکمل اتباع کی بات کہی تھی۔ اس موضوع کے علاوہ ابن ابی العز نے اس خط میں مذکور دیگر مسائل پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اپنی گفتگو کو اس اقتباس پر ختم کیا ہے۔

"جو شخص علم نافع حاصل کرنا چاہتا ہو وہ قرآن پاک حفظ کرے اور اس میں غور و تدبّر

کرے، اسی طرح جتنی احادیث یاد کر سکے، یاد کرے اور ان کو روایت کرے اور اتنا نحو و کلام پڑھے جس سے اس کا کلام درست ہو اور قرآن و سنت کے فہم میں مدد ملے، نیز سلفِ صالح کے کلام کو سمجھنے میں مدد ملے اس کے بعد صحابہ کرام اور ان کے بعد کے علماء کے افکار کا مطالعہ کرے۔ جس مسئلہ پر وہ سب متفق ہوں، اس سے تجاوز نہ کرے اور جس میں ان کا اختلاف ہو بغیر تعصب اور ہوائے نفس کے ان کے دلائل پر غور کرے اور اس کا ساتھ دے۔ اللہ جس کو ہدایت دیتا ہے وہ راہ یاب ہوتا ہے اور جس کو گمراہ کرتا ہے اس کے لیے کوئی رہنما اور ولی نہیں ہے[۳۴] ابن ابی العز کسی مخصوص فقہ کی تعلیم کے لیے مدرسہ قائم کرنے کے سخت خلاف تھے، اس لیے کہ اس صورت میں مدرسہ کے تمام اساتذہ کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ اس فقہ کے ہر اصول کا دفاع کریں اور طلبہ میں بھی جانبداری کا رجحان فروغ پاتا ہے۔ بدقسمتی سے ان مدارس کے لیے وقف کرنے اور ان کو قائم کرنے والے کم علمی کے سبب ایسی شرائط عائد کرتے تھے جو علم اور عقل کے آزادانہ فروغ میں حائل ہو جاتی تھیں۔ ابن ابی العز کا خیال تھا کہ اس طرح کی شرائط چونکہ کتاب و سنت کے خلاف ہیں، اس لیے ان کی پابندی ضروری نہیں[۳۵] ان کا خیال ہے کہ یہ ان شرائط کی طرح ہے جن کے بارے میں آپؐ نے فرمایا ہے: "سنو! لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرطیں عائد کرتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں اور ہر وہ شرط جو اللہ تعالیٰ کی کتاب میں نہ ہو وہ باطل ہے۔ چاہے وہ سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں"[۳۶] ابن ابی العز نے اس پر تنقید کی ہے کہ قاضی کو ایک فقہ کے مطابق فیصلے کرنے کا پابند کیا جائے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ مکہ میں چار اماموں کے چار مصلوں کا رواج بھی ختم ہونا چاہیے، ان کا خیال ہے کہ صرف ایک ہی امام حرم میں ہو اور ہر فقہ کا متبع صرف اسی ایک امام کی اقتدا کرے[۳۷]

اس عہد میں دمشق میں ان افکار کی بازگشت تھی جو ابن تیمیہ (۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) نے چند دہائی قبل پیش کیے تھے اور ان کے عظیم تلامذہ جیسے امام ذہبی (۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء) ابن القیم (۷۵۱ھ/ ۱۳۵۰ء) اور ابن کثیر (۷۷۴ھ/ ۱۳۷۲ء) نے جن کی اشاعت کی تھی۔ ابن ابی العز اس سلفی مکتبِ فکر سے بہت متاثر ہوئے۔ اس کا اظہار متعدد شواہد سے ہوتا ہے۔ مثلاً انھوں نے ایسی اصطلاحات اپنی شرح

میں درج کیں۔ اسی طرح ان افکار کو مبرہن کیا اور اسی فکر کے منہاج کا تتبع کیا۔ مزید برآں انھوں نے جن علماء کے حوالے دیے ہیں وہ بھی بیشتر اسی سلفی فکر کے حامل تھے (اس کا تذکرہ آگے تفصیل سے آرہا ہے)

۷۸۴ھ/ ۱۳۸۲ء میں دمشق کے ایک شاعر علی بن ایبک[۳۸] (۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء) نے کعب بن زہیرؓ کے قصیدہ بانت سعاد کے انداز پر ایک نعتیہ قصیدہ لکھا۔ یہ ایک خوبصورت نظم تھی۔ اس کو عام قبولیت حاصل ہوئی، ابن ابی العز نے علی بن ایبک کو ایک خط لکھا جس میں اس نظم کی خوبیوں کا بیان تھا۔ ساتھ ہی علٰحدہ سے اپنی رائے ان کو بھیجی جس میں ان کے بعض خیالات پر تنقید تھی۔ علی بن ایبک نے اس سلسلے میں بعض قاضیوں سے استصواب کیا۔ انھوں نے اس تنقید کو غلط قرار دیا۔ شدہ شدہ بات سلطان تک پہنچی، سلطان نے مختلف مکاتب فکر کی ایک کونسل تشکیل دے کر اس معاملے میں رائے طلب کی۔ کونسل کی متعدد نشستوں اور ابن ابی العز سے گفتگو کے بعد ایک شافعی قاضی نے یہ فیصلہ دیا کہ ابن ابی العز کی تنقید غلط ہے۔

ابن ابی العز کو ان کے عہدے سے برطرف کیا گیا۔ ان پر جرمانہ بھی ہوا اور جیل کی سزا ہوئی۔ بعد میں جرمانہ کی رقم تو معاف ہوگئی، البتہ ان کو چودہ ماہ جیل میں رہنا پڑا۔[۳۹]

جن بنیادوں پر ان کو سزا دی گئی وہ مجموعی طور پر آٹھ تھیں۔ ان میں سے ایک یہ تھی کہ وہ فرشتوں کو نبی سے افضل مانتے ہیں۔ اس موضوع پر انھوں نے اپنی شرح میں تفصیل سے لکھا ہے اور اپنی گفتگو کا خلاصہ ان الفاظ میں دیا ہے:

"لوگوں کا اختلاف ہے کہ فرشتے افضل ہیں یا اللہ کے نیک بندے؟ اہل سنت کا مسلک یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نیک بندے یا صرف انبیا، افضل ہیں اور معتزلہ کا قول یہ بتایا جاتا ہے کہ فرشتے افضل ہیں اور اشاعرہ سے دونوں رائیں منقول ہیں۔ انبیاء کی فضیلت بھی اور ملائکہ کی فضیلت بھی۔ یہ بات بعض اہل سنت اور بعض صوفیہ سے بھی منقول ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ تمام امام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور بعض لوگ انسانوں کے کچھ گروہوں کو فرشتوں کے بعض گروہوں سے اور فرشتوں کے بعض

گروہوں کو انسانوں کے گروہوں سے افضل قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس کسی قابلِ ذکر شخصیت نے یہ بات نہیں کہی کہ بعض انبیاء فرشتوں سے افضل ہیں اور بعض نہیں۔"

آگے لکھتے ہیں:۔

"میں اس سلسلے میں کلام کرتے ہوئے متردّد تھا چونکہ یہ معاملہ غیر اہم ہے۔ مزید برآں امام طحاوی نے بھی اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا ہے۔ غالبًا انھوں نے اس میں پڑنے سے بالارادہ گریز کیا ہے۔ امام اعظم سے اس سلسلے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے سکوت اختیار کیا۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ انبیاء اور فرشتوں پر ایمان لانا فرض ہے اور یہ طے کرنا کہ کون کس سے افضل ہے، ہمارے فرائض میں شامل نہیں، اگر یہ فرض ہوتا تو اس سلسلہ میں بھی رہنمائی ہوتی۔"

تاہم انھوں نے اس مسئلہ پر مفصل کلام کیا ہے اور ہر گروہ کے تفصیلی دلائل بیان کرنے کے بعد آخر میں پھر لکھا ہے:

"مختصر یہ کہ یہ ایک غیر اہم مسئلہ ہے، اس لیے زیادہ تر مصنفین نے اس پر گفتگو نہیں کی اور جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، امام ابوحنیفہ نے بھی اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے۔"[۲۸]

ابن ابی العز کے خلاف مقدمہ میں دوسری دفعہ یہ عائد کی گئی تھی کہ ابن ابی العز اس کے قائل ہیں کہ نبی سے صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتا ہے۔ اس پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ انبیاء پر جو کچھ نازل ہوتا ہے، اس کو بندوں تک پہنچانے میں ان سے کوئی کوتاہی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ انبیاء سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ کیا ان سے صغیرہ گناہ کا ارتکاب ہو سکتا ہے؟ ابن ابی العز نے یہ بحث اپنی شرح میں نہیں کی ہے۔ البتہ علی بن ایبک کے قصیدے پر اپنی تنقید میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نبی سے غلطی سے صغیرہ گناہ کا ارتکاب ہو سکتا ہے جنھوں نے ان کے خلاف فیصلہ دیا تھا وہ اس کے قائل نہیں تھے، لیکن ان لوگوں کی یہ رائے جمہورِ امت کے خلاف تھی، ابن تیمیہ اس مسئلہ میں لکھتے ہیں:

"اکثر علماء اسلام اور ان کے متبعین اس کے قائل ہیں کہ انبیاء کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں، لیکن ان سے صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتا ہے۔ بیشتر متکلمین کی بھی یہی رائے ہے۔

ابوالحسن آمدی نے یہی رائے اشاعرہ کی لکھی ہے۔ اکثر مفسرین محدثین اور فقہاء بھی اس کے قائل ہیں۔ سلفِ صالح، ائمہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سے بھی جو رائے مشہور ہے وہ اس سے مختلف نہیں ہے"۔[۴۱]

قاضی عیاض نے 'الشفا' میں لکھا ہے:

"جہاں تک صغائر کا تعلق ہے تو سلف کے ایک گروہ اور بعض دوسرے حضرات نے اس کا امکان تسلیم کیا ہے اور یہی امام طبریؒ وغیرہ فقہائے محدثین اور متکلمین کا مسلک ہے۔ دوسرے گروہ نے اس سلسلے میں اظہارِ خیال سے احتراز کیا ہے۔ عقلی طور پر اس امکان کو مسترد نہیں کیا جا سکتا کہ نبی سے صغیرہ گناہ کا صدور ہو سکتا ہے۔ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے تو کسی بھی رائے کے حق میں کوئی واضح نص موجود نہیں ہے۔ فقہاء و متکلمین کا تیسرا گروہ انبیاء کی مطلق عفت کا قائل ہے"۔[۴۲]

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے ابن ابی العز کو مجرم قرار دیا تھا وہ اس تیسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

تیسرا مسئلہ اس مقدمہ میں یہ تھا کہ یہ کہنا کہاں تک روا ہے کہ میرے لیے رسول اللہ کافی ہے، یا یہ کہنا کہ نبی کو شفاعت کا حق اس کا ذاتی ہے، یا یہ کہنا کہ اگر رسول اللہ نہ ہوتے تو زمین و آسمان بھی نہ ہوتے"۔ پہلے مسئلہ کے تعلق سے ابن ابی العز اسی رائے کے حامل ہیں جو ابن قیم نے زاد المعاد میں دی ہے۔[۴۳] دوسرے مسئلہ پر ان کی گفتگو شفاعت کے ضمن میں اس شرح میں ہے۔ تیسرے قول کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ ایسے مسائل کے اثبات کے لیے نص کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ نص موجود نہیں ہے اس لیے ان پر اظہارِ خیال بھی نہیں کیا جا سکتا۔

ان کی رہائی کے کچھ عرصہ بعد ان کے ایک خیر خواہ نے امیر سیف الدین بلغوق ابن عبداللہ الناصری سے سفارش کی کہ ان کا عہدہ اور وظیفہ بحال کر دیا جائے۔ امیر نے اس کو منظور کر لیا اور ابن ابی العز جواہریہ میں تدریس کی خدمت انجام دینے لگے اور ربیع الاول ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء سے مسجد افرم میں خطبہ دینا شروع کیا، لیکن اس مرتبہ یہ مدت بہت مختصر ثابت ہوئی۔ اگلے سال ذی قعدہ میں داعی اجل کا پیغام رحیل آگیا اور وہ اپنے مالکِ حقیقی سے جا ملے۔ ان کو قاصیون نامی قبرستان میں دفن کیا گیا۔

ابن ابی العز کی تصنیفات بہت کم ہیں۔شرح العقیدۃ الطحاویہ ان کی شاہ کار ہے اس کے علاوہ ان کی ایک اور کتاب کا تذکرہ ملتا ہے جس کا نام "التنبیہ علی مشکلات الہدایہ" ہے، لیکن ہنوز اس کا کوئی مخطوطہ دستیاب نہیں ہے۔ ایک اور کتاب کا تذکرہ ملتا ہے "صحۃ الاقتداء بالمخالف" اس میں اس پر بحث ہے کہ دوسرے مسلک کے امام کی اقتدا میں نماز ادا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کتاب کا ایک مخطوطہ مراکش کے کتوان کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس کا عکس مدینہ کے شیخ حماد الانصاری کے کتب خانے میں موجود ہے۔ ان کی بعض اور کتابوں کا بھی تذکرہ ملتا ہے، لیکن وہ دستیاب نہیں ہیں۔مثلاً ان کی ایک کتاب "النور اللامع فیما یعمل بہ فی الجامع" کے عنوان سے ہے[۱۰۴] ان کی کتاب الاتباع کا تذکرہ پیچھے گذر چکا ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے لاہور سے ۱۴۰۱ھ اور پھر عمان سے ۱۴۰۵ھ میں شائع ہوئی۔

العقیدۃ الطحاویہ کے مباحث

العقیدۃ الطحاویہ کا اس کے اسلوب، زبان اور مباحث جس اعتبار سے بھی جائزہ لیا جائے محسوس ہوگا کہ یہ تیسری صدی کے اواخر یا چوتھی صدی کے اوائل کی کتاب ہے۔مصنف نے اپنی کتاب توحید باری تعالیٰ سے شروع کی ہے توحید کے بعد رسالت کا بیان ہے پھر قرآن پاک اور رؤیت باری تعالیٰ کا بیان ہے اس کے بعد اس کی تصریح ہے کہ اسلام کے معنی وحی محمدی اور ایمان و اسلام کا عقیدہ ہے۔ اس کے بعد حوض، معراج اور شفاعت کا بیان ہے مصنف نے توحید ہی کے ذیل میں تقدیر کا ذکر کیا ہے، تقدیر کا تذکرہ تین جگہ ملتا ہے۔تیسری دفعہ آزادی ارادہ اور تکلیف شرعی کے تحت اس کا ذکر ہے۔ صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی اسی طرح کئی جگہ زیر بحث آیا ہے۔کچھ صفات جیسے فوقیت، درایت عرش، سماء دنیا پر نزول، ید، وجہ اور عین پر آخر میں گفتگو کی ہے اور کچھ صفات پر شروع میں گفتگو ہے۔ ارتکاب گناہ کے بعد ایمان اور مغفرت سے متعلق بھی تفصیلی بحث کی ہے، پھر کچھ اعمال کا تذکرہ کیا ہے جیسے گناہگار یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنا، یا ظالم حکمراں کے تحت حج یا جہاد کرنا۔ آخر میں بعث بعد الموت، صحابہ، امامت،

اولیاء اللہ اور کرامات کا بیان ہے۔ مصنف نے آخری بات یہ کہی ہے کہ اللہ کا دین ہر زمانے میں ایک تھا اس کا اتباع کرنا چاہیے اور بدعت و اختلافات کو ترک کرنا چاہیے۔ وہ مسائل جو بعد کے ادوار میں زیرِ بحث آئے، جیسے عصمتِ انبیاء کا مسئلہ۔ ان کا ذکر نہ اصل کتاب میں ہے اور نہ شرح میں۔ جہاں تک زبان کا تعلق ہے تو علم کلام کی طرح ان کی زبان اصولی نہیں ہے، بلکہ رواں دواں اور تقریری انداز کی ہے۔

شرح ابن ابی العز

ابن ابی العز نے اپنی شرح میں بغرضِ سہولت متن کو ابواب میں تقسیم کرلیا ہے۔ ان میں بعض ابواب تو مستقل محسوس ہوتے ہیں لیکن بعض کی حیثیت صرف سابقہ باب کے لاحقہ کی معلوم ہوتی ہے۔ انھوں نے العقیدہ کے ہر جزء کی علیٰحدہ شرح لکھی ہے۔ اس منہاج میں شارح کو وضاحت کی زیادہ آزادی ہوتی ہے۔ انھوں نے اس سہولت کا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے مفصّل شرح لکھی ہے۔ تاہم بعض مقامات پر متن بہت واضح ہے اور شارح کو یہ کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اس کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔

ابن ابی العز نے اپنی شرح متن کی تصنیف کے تقریباً پانچ سو سال بعد لکھی، اس عرصہ میں خاصی تبدیلیاں عمل میں آچکی تھیں۔ ابن ابی العز نے اس دور میں ترقی پذیر کلامی روایت سے پورا استفادہ کیا ہے۔ انھوں نے ان مسائل پر بھی کلام کیا ہے جو صوفیہ کے تجربات میں پیش آتے ہیں اور جن پر ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اپنی تحریروں میں گفتگو کی ہے۔ کلامی مباحث میں انھوں نے مشہور فرقوں: جہمیہ، معتزلہ، قدریہ، جبریہ اور روافض پر تنقید کی ہے۔ انھوں نے اشاعرہ اور متاخرین احناف پر بھی تنقید کی ہے۔ جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ سلف کے طریقے سے ہٹ گئے ہیں۔ اسلام کے علاوہ دیگر مذاہب پر ان کی تنقید بہت مختصر ہے۔

ابن ابی العز نے علم کلام پر بھی سخت تنقید کی ہے اور کوشش کی ہے کہ ان کی شرح علمِ کلام کے نامناسب اثرات سے محفوظ رہے۔ علمِ کلام پر ان کا تبصرہ دی

اعتراض یہ تھا کہ اس میں وحی کو وہ مقام نہیں ملتا جس کی وہ مستحق ہے۔ بلکہ اس میں اصول، تصورات اور دلائل کو قرآن وسنت سے اخذ کرنے کے بجائے عقل کو ان کا ماخذ بنایا جاتا ہے۔ انھوں نے خاص طور پر جہمیہ اور معتزلہ پر تنقید کی ہے جنھوں نے عقلیت پرستی کو فروغ دیا اور نتیجہ کے طور پر صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کر دیا۔ اس تنقید کے مستحق اشاعرہ اور دیگر متکلمین بھی ہیں جنھوں نے پہلے "تنزیہ" کا ایک خیالی تصور بنایا اور پھر بعض صفاتِ الٰہیہ کا انکار کر دیا۔ کچھ متکلمین نے بعض ان عقائد کا بھی انکار کیا ہے جو بغیر تاویل کے واضح طور پر مذکور ہیں۔ بعض ان کو مجاز قرار دیتے ہیں جیسے معتزلہ آخرت میں رویتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اور اشاعرہ استوا علی العرش کو اقتدارِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

متکلمین نے ایسے افکار بھی وضع کیے جو عام عقلِ انسانی اور شعور کے خلاف تھے۔ اس کی مثال اخلاقی حسن وقبح اور خیر وشر کے بارے میں اشاعرہ کا نظریہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہم ان چیزوں کا ادراک محض اپنی عقل سے نہیں کر سکتے، اس کا علم محض وحی سے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ رائے نہ صرف عقل کے بلکہ بہت سی قرآنی آیات اور احادیث کے بھی خلاف ہے۔ اس اصول کے نتیجے میں کسی نبی کی نبوت کی تصدیق کا واحد ذریعہ محض معجزات رہ جاتے ہیں کیونکہ عقلی طور پر اس کا پیغام یا اس کی مثالی زندگی اس کی نبوت کو جانچنے کا معیار باقی نہیں رہتا۔

متکلمین قرآن کو محض ایسی کتاب قرار دیتے ہیں جس میں عقائد کا بیان ہے اور عقائد کی تائید میں خطابی دلائل ہیں۔ یقینی اور عقلی دلائل کے لیے آدمی کو علم کلام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لیکن یہ بات بھی درست نہیں ہے قرآن میں اطمینان بخش عقلی دلائل ہیں جن کی طرف متکلمین توجہ نہیں دیتے، یا ان کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں۔ متعدد کبار متکلمین نے اس کا اعتراف کیا ہے۔[۵۵]

ابن ابی العز پورے ذخیرۂ کلام کو رد نہیں کرتے بلکہ اس کے صرف اس حصہ کو رد کرتے ہیں جو وحی اور عقل کے خلاف ہے۔ وہ ان نئی اصطلاحات وافکار کے بھی خلاف نہیں ہیں۔ جو علوم طبیعیہ اور فلسفہ کے ذریعہ آئے ہیں، یا جن کو خود متکلمین نے وضع کیا ہے، جیسے جسم، جوہر اور عرض کا تصور۔ ان کا خیال ہے کہ ان اصطلاحات

کا مطالعہ کر کے اس میں جو قابلِ رد ہو اس کو رد کر دیا جائے اور جو قابلِ قبول ہو اس کو قبول کر لیا جائے [۴۶]

العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں مصنف نے سلف کا منہاج اختیار کیا ہے، یعنی وہ پہلے قرآن وسنت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں وہ پہلے ان چیزوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا ذکر اللہ اور رسول نے کیا ہے، یا ان چیزوں کی نفی کرتے ہیں جن کی اللہ اور اس کے رسول نے نفی کی ہے۔ وہ محض عقل کی بنیاد پر کوئی بات نہیں کرتے، اگر کسی سلسلے میں قرآن وسنت میں کوئی اصطلاح موجود ہو تو اس کو ترجیح دیتے ہیں، نئی اصطلاح وضع نہیں کرتے، مثلاً متکلمین اللہ تعالیٰ کی ازلیت کے لیے لفظ قدیم استعمال کرتے ہیں، لیکن یہ اصطلاح ناقص ہے، کیونکہ اس کا مطلب ہے کسی چیز سے قدیم ہونا، نہ کہ ہر چیز سے قدیم ہونا۔ جب کہ قرآن میں ایک اصطلاح 'الاول' استعمال ہوتی ہے جس کا مطلب ہے سب سے پہلے [۴۷]

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی ثبوتی صفات کا تذکرہ زیادہ مفصّل ہے جیسے حی، عالم، قدیر، بصیر اور سمیع وغیرہ، سلبی صفات کا تذکرہ نسبتاً کم ہے۔ مثلاً لیس کمثلہ شیء۔ لیکن متکلمین بہت سی صفات بیان کرتے ہیں جو بالعموم سلبی ہوتی ہیں کہ خدا ایسا نہیں ہے، ویسا نہیں ہے۔ وہ ثبوتی صفات کا تذکرہ کم کرتے ہیں۔ اس کا اظہار معتزلہ کے تصوّرِ خدا سے بھی ہوتا ہے جس کو امام اشعری نے مقالات الاسلامیین میں ازسرِنو مبرہن کیا ہے [۴۸]

سلف کی طرح ابن ابی العز بھی قرآنی نصوص کو اس کے ظاہر معنی پر محمول کرتے ہیں اور ان کی تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ اسی طرح، ید، عین اور وجہ کو بھی وہ لغوی معنی میں لیتے ہیں اور ان کو مجاز قرار نہیں دیتے جیسا کہ متکلمین کرتے ہیں۔ صفات کو حقیقی کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مخلوق کی صفات کے مشابہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نزول بھی فرماتے ہیں اور صعود بھی، لیکن ایسے نہیں جیسے انسان کرتے ہیں۔ اسی طرح اس کے ہاتھ، آنکھ وغیرہ ہیں لیکن انسانوں جیسے نہیں۔ ان صفات کو ظاہری معنی میں لینا خدا کی تشبیہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ مخلوق کے علم وارادہ کی طرح نہیں ہے، تو کیا وجہ ہے کہ اس کے ہاتھ کو مخلوق کے ہاتھ کے مشابہ قرار دیا جائے، علم وارادہ کے اثبات اور ید

کے اثبات دونوں کے ساتھ یہ قید ہے کہ انسانوں جیسا نہ علم وارادہ ہے اور نہ انسانوں جیسے ہاتھ ہیں۔

یہ بات سلف خصوصاً محدثین، فقہاء امام مالک، امام احمد اور امام ابوحنیفہ کے یہاں تسلیم شدہ رہی ہے۔ لیکن ابن تیمیہ نے اس میں ایک نیا اضافہ کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ عام محمولات یا کلیات محض ذہنی تصورات ہیں۔ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ جو چیزیں خارج میں وجود رکھتی ہیں وہ متعیّن اشیاء ہوتی ہیں۔ مطلق ارادہ، ہاتھ اور آنکھ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ خارج میں جس کا وجود ہے وہ مخصوص ارادہ، مخصوص ہاتھ وغیرہ متعیّن چیزیں ہیں، اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ خدا علم، ارادہ، آنکھ سے متّصف ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اسی طرح متّصف ہے جیسے انسان ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اللہ کا ارادہ ہے اور انسان کا ارادہ انسان کا ارادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کا علم ہے اور انسان کا علم انسان کا علم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور انسان کا ہاتھ انسان کا ہاتھ ہے۔ ان صفات میں خدا اور انسان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے[۴۹] یہ اسمیت (Nomination) سلف کے منہاجِ فکر پر ابن تیمیہ کا اضافہ ہے اور اس کو ابن ابی العز نے پورے طور پر قبول کیا ہے[۵۰]

قرآن وسنت کی نصوص کی تفہیم میں ابن ابی العز نے سلف یعنی صحابہ، تابعین اور ائمہ کرام کا منہاج اختیار کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے دنیا کے اوپر، آسمانوں کے اوپر یا عرش کے اوپر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ دنیا میں نہیں بلکہ دنیا کے اوپر یا دنیا کے ماوراء ہے، دوسری طرف اس نص کا کہ "اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ یا اللہ تعالیٰ ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے" مطلب یہ لیتے ہیں کہ وہ ہم سے پوری طرح باخبر ہے، نہ کہ وہ ہم سے جسمانی طور پر بہت قریب ہے۔

یہ نص کے ظاہری معنی ہیں[۵۱] نصوص کی تفہیم میں ہم کو سلف کی پیروی کرنی چاہیے کیونکہ وہ نصوص کو ہم سے زیادہ سمجھتے تھے، سلف کا اتباع صرف نصوص کی تفہیم میں ضروری نہیں ہے، بلکہ اسلامی اقدار و ترجیحات کو سمجھنے اور سلوک کو سمجھنے اور متعیّن کرنے میں بھی ان کا اتباع ضروری ہے۔ تصوّف کے طریقہ اور صوفیا کے تجربات

کے بارے میں ابن ابی العز نے یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے[۵۲]

اوپر وضاحت کی گئی ہے کہ علم کلام کے ذریعہ ایسے افکار تشکیل پاتے ہیں جو وحی اور عقل دونوں کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اخلاقی قدروں کے علم کے بارے میں اشاعرہ کا نقطۂ نظر۔ اس کی اور مثالیں بھی ہیں۔ اشاعرہ کا یہ اصول کہ اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی لازم نہیں ہے اور نہ اس کے کاموں کا کوئی مقصد ہے، نہ ان کی انتہا ہے اور کوئی چیز دوسری کا سبب نہیں ہے۔ انسانی ارادہ مکمل طور پر غیر مؤثر ہے اور ہر فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ ابن تیمیہؒ اور ان کے ہم فکر اصحاب نے ان خیالات کو عقل و نقل کی بنیاد پر رد کیا ہے۔ انھوں نے واضح کیا ہے کہ نقلِ صحیح اور عقلِ صریح میں کوئی تضاد نہیں، اگر دونوں میں اختلاف ہے تو یا تو روایت درست نہیں ہے یا جس کو عقلی کہا گیا ہے وہ عقلی نہیں ہے محض تخمینی ہے۔ اس تصور نے ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو عقلی دلائل اور عقلی نظریات پر نقد کی راہ ہموار کی، ابن ابی العز نے بھی اس روایت سے استفادہ کیا اور اپنی شرح میں یہی منہاج اختیار کیا۔ البتہ ابن ابی العز کی اس کمزوری کا اعتراف کرنا چاہیے کہ وہ بعض اوقات ضعیف احادیث کو بھی قبول کرتے ہیں[۵۳]

علم کلام میں توحید کا مطلب یہ ہے کہ صفات کی کثرت کے باوصف اللہ تعالیٰ کی توحید کا اثبات کیا جائے۔ ابن ابی العز نے اس پر گفتگو کی ہے اور ذات وصفات میں تعلق کو واضح کیا ہے[۵۴] لیکن ساتھ ہی یہ بھی وضاحت کردی ہے کہ قرآن میں جس توحید کا تذکرہ ہے وہ یہ نہیں ہے، بلکہ قرآنی توحید یہ ہے کہ عقیدے اور عمل میں اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے کا اثبات کیا جائے، اسی کی عبادت کی جائے، اسی سے دعا مانگی جائے، محبت، تعظیم اور اطاعت کا سزاوار اسی کو گردانا جائے۔ قرآن کے مطابق توحیدِ الوہیت، توحیدِ ربوبیت کا نتیجہ ہے جو انسانی فطرت کا جزء ہے۔ یہ بات مبرہن کرنے کی نہیں بلکہ دریافت کرنے کی ہے۔ ابن ابی العز نے فطرت کے تصور پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے یہ تصور ابن تیمیہ سے اخذ کیا ہے، تاہم اس میں اپنی طرف سے اضافے کیے ہیں۔ انبیاء خاص طور پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ مکمل طور پر توحیدِ الٰہی کا ظہور ہے، جبکہ صوفیہ جس توحید

کا تجربہ کرتے ہیں وہ توحید ربوبیت ہے۔ یہ کافی نہیں ہے۔ ان کو جاننا چاہیے کہ اللہ نے اور انبیاء نے کس توحید کی دعوت دی۔ یہ واقعہ کہ آدمی محض یہ کہنے سے صاحب ایمان نہیں ہوجاتا کہ اللہ ایک ہے جب تک اس قول کا عملی ظہور اور خدا کی مکمل اطاعت اس کی زندگی میں نہ ہو، کجا کہ ایسے شخص کو ولی یا صوفی کہا جائے[۵۵]

ابن ابی العز اللہ تعالیٰ کی ذاتی اور عملی صفات میں فرق نہیں کرتے۔ وہ ساری صفات کو ازلی اور ابدی قرار دیتے ہیں۔ وہ ازل ہی سے حی، علیم اور قادر ہی نہیں بلکہ خالق اور رازق بھی ہے۔ سلف میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور دیگر محدثین کا یہی عقیدہ ہے۔ یہ اعتراض کہ اس طرح شئی کی ازلیت لازم آتی ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے ابن ابی العز کہتے ہیں کہ اس سے جو چیز لازم آتی ہے وہ شئی بحیثیت جنس ہے نہ کہ منفرد اشیاء، مزید براں اس سے اللہ تعالیٰ کی ازلیت پر بھی کوئی حرف نہیں آتا۔

کلام اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے۔ وہ ازل سے متکلّم ہے۔ لیکن اس معنی میں نہیں جو ماتریدیہ اور اشاعرہ لیتے ہیں۔ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ایک ازلی صفت ہے جسے وہ کلامِ نفسی کہتے ہیں، توراۃ، انجیل، قرآن، عبرانی، سریانی اور عربی میں اس کی ترجمانی ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، ان معنوں میں نہیں ہے کہ اس نے یہ کلام کیا، بلکہ یہ اس کے اس ابدی کلام کی ترجمانی ہے۔ اس کی صفتِ کلام ازلی ہے اور غیر مخلوق ہے، لیکن مختلف زبانوں میں اس کی ترجمانی مخلوق ہے[۵۶] دوسری طرف ابن ابی العز کا خیال ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے، نہ کہ اس کی ترجمانی۔ قرآن کے الفاظ اللہ کے الفاظ ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے جبرئیل نے سنا اور جبرئیل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا۔ اگرچہ اس کا کلام اس کے ارادے کا ظہور ہے، لیکن مخلوق نہیں ہے۔ البتہ اس کا کلام اس کے ساتھ ایک مخصوص طریقے سے مربوط ہے۔ اس لیے آپؐ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کی پناہ مانگی ہے، جب کہ کسی مسلم کے لیے خداوند قدوس کے سوا کسی اور کی پناہ مانگنا جائز نہیں۔ دوسری طرف یہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ظہور ہے۔ اس دوہرے تعلق کی وجہ سے سلف کا عقیدہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ لیکن وہ اسے

ازلی کہنے سے گریز کرتے تھے۔ اگرچہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ لیکن ہماری تلاوت اور ہماری تحریر یہ ہمارا فعل ہے اور یہ ہماری ہی طرح مخلوق ہے۔

ابن ابی العز اللہ تعالیٰ کے تکوینی ارادے اور تشریعی ارادے میں فرق کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے ارادے کا اس طرح ذکر ہے کہ "اللہ جو چاہتا ہے، ہو جاتا ہے" اس میں تکوینی ارادہ مراد ہے۔ ایک دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اللہ چاہتا ہے کہ ہم اس کی عبادت و اطاعت کریں۔ اس جملے میں تشریعی ارادہ مراد ہے۔ پہلی شکل میں ارادے کا فاعل خود اللہ تعالیٰ ہے اور دوسری میں وہ خود فاعل نہیں، بلکہ دوسرے سے کرانا چاہتا ہے۔ مزید برآں اول الذکر کا مفعول خیر و شر دونوں ہو سکتا ہے، جب کہ ثانی الذکر کا مفعول ہمیشہ خیر ہی ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ تکوینی ارادہ کا موضوع ضروری نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی تحسین کرے یا اس کو پسند کرے۔ جب کہ تشریعی ارادے کا موضوع بہر حال اللہ کی پسند اور تحسین کا مستوجب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کا حکم دیتا ہے جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شر کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ پسندیدہ بھی ہے۔ شر کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہر شر کی تخلیق کسی خیر کے لیے ہوتی ہے۔ اس لیے کوئی بھی چیز فی نفسہ شر مطلق نہیں ہوتی ہے۔[۵۵]

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ جس کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے ضروری نہیں کہ اس میں آدمی کی مدد بھی کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کی مدد کرتا ہے تو یہ اس کی عنایت ہوگی۔ لیکن اگر وہ اس کو آزاد چھوڑ دیتا ہے اور انسان حکم عدولی کا مرتکب ہو جاتا ہے تو اس کو سزا دینا اس کے ساتھ ظلم نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا، اس کو قوت عطا کی، سیدھا راستہ دکھایا۔ اب یہ ہر انسان کے اوپر ہے کہ وہ اس راستے کا اتباع کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کو راہ حق پر چلانے میں مزید تعاون نہیں کرتا تو یہ اللہ تعالیٰ کا ظلم نہیں ہوگا اور اگر اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرمائے تو یہ اس کی مہربانی ہوگی اور اس کا انعام ہوگا۔

اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے لیکن ابن ابی العز کے نزدیک اس سے سلسلۂ اسباب و

علل یا انسان کے ارادہ کی نفی نہیں ہوتی۔ اس نے ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب بنایا ہے، مگر صرف اس معنی میں نہیں جو اشاعرہ مراد لیتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کی شرط ہے، بلکہ اس معنی میں بھی کہ ایک چیز دوسری چیز کی تخلیق کرتی ہے، اس طرح وہ انسانی ارادہ کو پورے طور پر مؤثر سمجھتے ہیں۔ جو لوگ انسانی ارادہ یا اسباب و علل کے مؤثر ہونے کی نفی کرتے ہیں وہ قرآن و سنت کی نصوص کے ساتھ انصاف نہیں کرتے۔ مزید یہ کہ ابن ابی العز قوت کو دو معنی میں لیتے ہیں ایک وہ قوت جو فعل سے سابق ہو اور جو خدا کے حکم کی بنیاد ہو اور دوسری قوت عزم و ارادہ کے معنی میں ہے جس کا وقوع فعل کے ساتھ ہوتا ہے[۵۵]۔

خلفائے راشدین کے مرتبہ کے بارے میں امام طحاوی کا خیال ہے کہ ان کی خلافت کی ترتیب دراصل ان کے مقام و مرتبہ کی ترتیب ہے۔ ابن ابی العز نے اس تصور کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ جمہور سلف کی بھی یہی رائے ہے، یعنی حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے افضل ہیں۔ تاہم کتب مناقب سے امام اعظم کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؓ کو فوقیت دیتے تھے[۵۶]۔

یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں امام اعظم کی رائے کے خلاف کیوں رائے دی ہے؟ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں ائمہ احناف کی رائے اس معاملے میں امام اعظم کے خلاف اور جمہور سلف کے ساتھ ہو گئی ہو اور امام طحاویؒ نے اسی کا اتباع کیا ہو۔ الفقہ الاکبر کے مصنفین نے ایک قدم اور بڑھا کر اس رائے کا انتساب براہِ راست امام ابوحنیفہؒ کی طرف کیا ہے[۵۷]۔ ابن ابی العز کو چونکہ یہ اطمینان تھا کہ العقیدہ الطحاویہ امام طحاوی کی تصنیف ہے، اس لیے ان کے نزدیک اس عقیدے کی صداقت میں کوئی شک نہیں۔

حواشی و مراجع

[۱] ان پر گفتگو کے لیے دیکھیے A. J. Wensinck کی کتاب Muslim Creed (London Frank Cass & Co 1965 pp. 102-124) محمد ابو زہرہ: ابو حنیفہ۔ حیاتہ وعصرہ و آراؤہ وفقہہ قاہرہ دار الفکر العربی ۱۹۴۷ ص ۱۸۳ - ۱۶۸

۲ھ فواد سیزگین: تاریخ التراث العربی، امام محمد بن سعود یونیورسٹی۔ ریاض ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۲ء ج ۱/جزء ۳/۴۲
۳ھ Richard J. Mc carthy, S.J. The Theology of Al Ashari (Beirut 1953) pp 231-2,
عبدالرحمن بدوی: المذاہب الاسلامیہ، بیروت دارالملائیین ۱۹۷۱ء ص ۵۱۸-۵۱۵
۴ھ فواد سیزگین: تاریخ التراث العربی ج ۱/جزء ۳/ص ۴۲
۵ھ امام طحاوی کے حالات کے لیے دیکھئے: ابن خلکان: وفیات الاعیان تحقیق ڈاکٹر احسان عباس، بیروت دارصادر ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء ص ۱/۷۱-۷۲، الصفدی: الوافی بالوفیات Wiesbaden ۱۹۷۱ء ص ۹/۸، الذہبی: سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب الارناؤط اور حسین الاسد، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء ص ۱۵/۲۷-۳۳، ابن حجر: لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۲۹ھ ص ۱/۲۷۴-۲۸۲، القرشی: الجواہر المضیئۃ تحقیق عبدالفتاح الحلو، عیسی الحلبی: قاہرہ ۱۳۹۸ھ-۱۹۷۸ء ص ۱/۲۷۱-۲۷۷، ابواسحاق الشیرازی: طبقات الفقہاء۔ تحقیق احسان عباس بیروت ۱۹۷۸ء ص ۱۴۲، ابن الندیم: الفہرست، المکتبۃ التجاریۃ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ص ۲۹۲، ابن کثیر: البدایہ والنہایۃ، مکتبہ السعادہ قاہرہ ص ۱۱/۱۷۴، ابن العماد: شذرات الذہب، مکتبہ القدسی، قاہرہ ص ۲/۲۸۸، الیافعی: مرآۃ الجنان حیدرآباد ۱۳۳۷ھ ص ۱/۲۸۱۔ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء ص ۲/۱۴۳ ابن الجوزی: المنتظم، حیدرآباد ۱۳۵۷ھ ص ۶/۲۵۰ السمعانی: الانساب۔ بیروت، بدون سنہ ص ۸/۲۱۸، ابن اثیر: اللباب، مکتبہ القدسی ۱۳۶۷ھ ص ۲/۲۷۶۔ الداؤدی: طبقات المفسرین، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ۱۴۰۳ھ/۱۹۸۳ء ص ۱/۷۴، السیوطی: طبقات الحفاظ تحقیق علی ایم۔ عمر۔ قاہرہ ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء ص ۳۳۷، اسماعیل پاشا: ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۱ء طاش کبری زادہ: طبقات الفقہاء: مکتبہ الزہراء موصل ۱۹۶۱ء طبع دوم ص ۵۸۔ علامہ زاہد الکوثری: الحاوی فی سیرۃ الامام ابی جعفر الطحاوی، الانور پریس قاہرہ ص ۱۳۶۸ھ
۶ھ الزرکلی: الاعلام، دارالعلم للملائین، بیروت، ۱۹۸۰ء ص ۱/۳۲۹
۷ھ ابن خلکان: وفیات الاعیان ص ۱/۷۲، الیافعی: مرآۃ الجنان ص ۱/۲۸۱
۸ھ الذہبی: سیر اعلام النبلاء ص ۱۵/۲۷، القرشی: الجواہر المضیئۃ ص ۱/۲۷۲
۹ھ الذہبی: سیر اعلام النبلاء ص ۱۵/۳۰
۱۰ھ ابن کثیر: البدایہ والنہایہ ص ۳/۱۷۴، مرآۃ الجنان ص ۱/۲۸۱۔

۱۱ہ ابن خلکان : وفیات الاعیان ص ۱/۲۷

۱۲ہ ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ص ۲/۴/۱۷

۱۳ہ ابن حجر : لسان المیزان ص ۱/۲۷۶

۱۴ہ الذہبی : سیر اعلام النبلاء ص ۱۵/۳۰ - ۲۹

۱۵ہ ابواسحاق الشیرازی : طبقات الفقہاء ص ۱۴۲

۱۶ہ طاش کبریٰ زادہ : طبقات الفقہاء ص ۵۸

۱۷ہ السمعانی : الانساب ص ۸/۲۱۸

۱۸ہ محمد صغیر حسن معصومی : اختلاف الفقہاء ، طبع اسلام آباد ۱۹۷۲ء، ص ۳۹

۱۹ہ ابن الندیم : الفہرست ص ۲۹۲ ، القرشی : الجواہر المضیئۃ ص ۱/۲۷۵-۲۷۷

۲۰ہ فواد سیزگین : تاریخ التراث العربی ج ۱/جزء/۹۶

۲۱ہ عبدالغنی المیدانی ، شرح العقیدۃ الطحاویہ : ص ۱۰

۲۲ہ بروکلمان : تاریخ الآداب العربیہ ، لائیڈن ۱۹۳۷ء / ۹۴ - ۲۹۳

۲۳ہ اسماعیل الشیبانی کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو : ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ص ۱۳/۱۳۶
القرشی : الجواہر المضیئۃ ص ۱/۱۴۴ ۔ ابن العماد : شذرات الذہب ص ۵/۱۲۹ - ابوالفتح
الیانی : مرآۃ الزمان - حیدر آباد ۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء ص ۸/۶۷۴

۲۴ہ نجم الدین منجوبرس کے لیے دیکھئے ۔ اسماعیل پاشا ، ہدیۃ العارفین ص ۱/۲۳۲

۲۵ہ ہبۃ اللہ کے لیے دیکھئے ۔ القرشی : الجواہر المضیئہ ص ۲/۲۰۴

۲۶ہ محمود القونوی کے لیے دیکھئے ۔ القرشی : الجواہر المضیئہ ص ۲/۱۵۶ ، ابن حجر : الدرر الکامنہ
حیدر آباد ۱۳۶۰ھ/۱۹۳۱ء ص ۴/۳۲۳ ، ابن طولون : قضاۃ دمشق ، تحقیق صلاح الدین منجد
دمشق ۱۹۵۶ء ص ۲۰۰ ۔

۲۷ہ سراج الدین عمر المرغینانی کے لیے دیکھئے ، ابن حجر : الدرر الکامنہ ص ۳/۱۵۴ - النجوم
الزاہرۃ قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۹ء ص ۲/۱۲۰ ، ابن العماد : شذرات الذہب ص ۶/۲۲۸ ،
السیوطی ، حسن المحاضرہ ، تحقیق ابوالفضل ابراہیم ، الحلبی قاہرہ ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء ص ۱/۲۶۸
محمد بن علی الشوکانی : البدر الطالع ، مطبعۃ السعادہ : قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۲۹ء ، ص ۱/۵۰۵

۲۸ہ البابرتی کے لیے دیکھئے : ابن حجر : انباء الغمر بانباء عمر ، حیدر آباد ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء ص ۳/۱۷۹

ابن حجر، الدرر الکامنہ ص ۴/ ۲۵۰، ابن العماد : شذرات الذہب ص ۴/۲۹۳ - جلال الدین السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، تحقیق ابو الفضل ابراہیم الحلبی، قاہرہ ۱۳۸۳ھ/ ۱۹۶۴ء ص ۱/ ۳۳۹

۲۹ھ کافی حسن آفندی کے بارے میں مزید دیکھئے، حاجی خلیفہ : کشف الظنون ص ۱۱۳، ۲ ، ۱۰۰۲، ۱۱۴۳، ۱۸۰۲ ۔ اسماعیل پاشا ، ہدیۃ العارفین ص ۱/ ۲۹۱، کحالہ ، معجم المولفین، دار احیاء التراث العربی بیروت بدون سنہ ص ۳/ ۲۳۳، الزرکلی : الاعلام ص ۲/ ۱۹۴

۳۰ھ عبداللہ الترکی اور شعیب الارناؤط محققین : شرح العقیدۃ الطحاویۃ ، موسسۃ الرسالہ ، بیروت ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۷ء ص ۱/ ۵۰

۳۱ھ حاجی خلیفہ، کشف الظنون ص ۱۱۴۳

۳۲ھ عبدالغنی المیدانی کے بارے میں مزید دیکھئے ۔عبدالرزاق البیطار : حلیۃ البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر، تحقیق محمد بہجۃ البیطار ، المجمع الاسلامی العربی، دمشق ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۳ء ص ۲/ ۸۶۷ محمد جمیل الشطی روضۃ البشر فی اعیان دمشق فی القرن الثالث عشر، دار الیقظۃ العربیۃ للتالیف والنشر ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵ء ص ۱۵۲ ، محمد کرد علی : کنوز الاجداد ، المجمع الاسلامی العربی، دمشق ۱۳۷۰ھ/ ۱۹۵۰ء ص ۵

۳۳ھ ابن ابی العز کے لیے مزید دیکھئے : تقی الدین قاضی شہبہ : تاریخ ابن قاضی شہبہ ، تحقیق عدنان درویش، دمشق ۱۹۷۷ء ص ۱/ ۲۲، ۸۲ - ۹۱، ۱۰۵، ۱۳۹، ۲۴۱، ۳۵۸ - ۳۵۹ - ابن حجر انباء الغمر ص ۲/ ۹۵ - ۹۸ ، ص ۳/ ۵۰ ، ابن تغری : الدلیل الشافی علی المنہل الصافی، تحقیق فہیم محمد شلتوت، قاہرہ ص ۱/ ۴۶۵، ابن طولون : قضاۃ دمشق ص ۲۰۱ ، السیوطی حسن المحاضرہ ص ۲/ ۱۸۵، ابن العماد : شذرات الذہب ص ۶/ ۳۲۶ - اسماعیل پاشا ، ہدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۵ء ص ۱/ ۷۲۶، حاجی خلیفہ کشف الظنون ص ۱۱۴۳

۳۴ھ ابن ابی العز : الاتباع ، المکتبۃ السلفیہ : لاہور ۱۴۰۱ ص ۴۲

۳۵ھ ایضاً ص ۴۳

۳۶ھ صحیح بخاری حدیث نمبر ۲۱۶۸، ۲۵۶۰، ۲۵۶۱، اور ۲۵۶۳، مسند احمد ص ۶/ ۸۲، ۱۹۳، ۲۱۳

۳۷ھ ابن ابی العز : الاتباع ص ۴۷

۳۸ھ علی بن ایبک بن عبداللہ (متوفی ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء) کے بارے میں مزید دیکھئے : ابن العماد ، شذرات الذہب ص ۷/ ۸ ، ابن تغری الدلیل الشافی ص ۱/ ۴۵۲

۳۹ھ ابن قاضی شہبہ : تاریخ ص ۱۰۵، ابن حجر ، انباء الغمر بانباء العمر ص ۲/ ۹۵ - ۹۸

۴۰ھ ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویہ تحقیق عبداللہ عبدالمحسن الترکی اور شعیب الارناؤط ص ۱/ ۲۱۰ - ۲۲۳

۴۱ھ ابن تیمیہ: مجموعہ فتاویٰ تحقیق عبدالرحمٰن بن قاسم وابنہ محمد، ریاض ۱۳۹۸ ص ۴/ ۳۱۹

۴۲ھ قاضی عیاض: الشفا ص ۱۴۴۔ الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام: دارالمعارف قاہرہ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء ص ۱/ ۲۲۴، ابن امیرالحاج: التقریر والتحبیر، دارالکتب الاسلامیہ بیروت ۱۴۰۳ھ/ ۱۹۸۳ء ص ۲/ ۲۲۴۔ محمد بن علی الشوکانی: ارشاد الفحول، الحلبی: قاہرہ ۱۳۵۶ھ/ ص ۳۳

۴۳ھ ابن القیم: زاد المعاد۔ تحقیق شعیب الارناؤط وعبدالقادر، موسستہ الرسالہ، بیروت ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء، ص ۱/ ۳۵

۴۴ھ اسماعیل پاشا: ہدیۃ العارفین ص ۱/ ۷۲۶

۴۵ھ دیکھئے ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویۃ۔ انگریزی ترجمہ ڈاکٹر عبدالحق انصاری ص ۱۴۸ - ۱۵۴

۴۶ھ ابن ابی العز ص ۵۷، ۱۶۸ ۴۷ھ ایضاً ص ۳۶ - ۳۹

۴۸ھ الاشعری: مقالات الاسلامیین ۱۹۸۰ء ص ۱۵۵

۴۹ھ ابن تیمیہ نے یہ فکر اپنی تحریروں میں کئی جگہ بیان کی ہے۔ مثلاً دیکھئے مجموعۃ الرسائل والمسائل تحقیق رشید رضا، قاہرہ بدون سنہ ص ۴/ ۱۵-۲۲۔ الرسالۃ التدمریہ، ریاض ۱۴۰۳ھ ص ۷۹

۵۰ھ ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویہ، انگریزی ص ۲۸

۵۱ھ ایضاً ص ۲۴۴ ۵۲ھ ایضاً ص ۲۱-۲۳، ۲۴۶

۵۳ھ شرح العقیدہ الطحاویہ ابن ابی العز کے انگریزی ترجمہ کے حواشی میں ایسی بعض روایات کی نشاندہی کردی گئی ہے۔

۵۴ھ ایضاً ص ۵۳ ۵۵ھ ایضاً ص ۱۶، ۲۱

۵۶ھ یہ ایک مشکل صورتِ حال کا سہل بیان ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے، الماتریدی: کتاب التوحید تحقیق فتح اللہ، دارالجامعۃ المصریہ، اسکندریہ ص ۵۸ - الروضۃ البہیۃ، حیدرآباد ۱۳۲۲ھ ص ۴۳-۵۴۔ الجوینی: کتاب الارشاد۔ یوسف موسیٰ علی، عبدالمومن، قاہرہ ۱۹۵۰ء ص ۹۹-۱۲۹۔ الایجی، المواقف، عالم الکتب، بیروت بدون سنہ ص ۲۹۳

۵۷ھ ابن ابی العز: شرح العقیدۃ الطحاویہ (انگریزی) ص ۲۰۴ ۵۸ھ ایضاً ص ۳۷۸

۵۹ھ ابوزہرۃ: ابوحنیفہ ص ۱۶۹

۶۰ھ ملا علی قاری: شرح الفقہ الاکبر، بیروت ۱۴۰۴ھ/ ۱۹۸۴ء ص ۹۸