باب ۴

# مثلہ معہ

## وحی سے باہر وحی کی تلاش

**وحی** ایک متعین اورخود مکتفی شئی ہے، جس کے نزول کے بعد کسی اور اضافی ہدایت کی ضرورت اگر باقی رہ گئی تو اسے وحی کا نقص تصور کیا جائے گا۔ قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی نزول ہدایت کا بیان ہوا ہے، وہاں اس بات کی تخصیص کردی گئی ہے کہ یہ ہدایت جب بھی آئی ہے اپنی تمام تر تفصیل اور تکمیل کے ساتھ ہی اس کا ظہور ہوا ہے۔ ﴿**ثم آتينا موسى الكتاب تماماً**......﴾ (الانعام:۱۵۴) ﴿**وكتبنا له في الألواح مِنْ كل شئي موعظة وتفصيلا لكلّ شئي**......﴾ (الاعراف:۱۴۵) جیسی آیات میں دراصل اسی امر کی طرف اشارہ ہے کہ نزول تورات کے بعد اہل یہود کو کسی اضافی مأخذ ہدایت کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی تھی۔ قرآن کا اپنے مخاطبین سے یہ انداز ﴿**افغير الله ابتغى حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً**......﴾ (الانعام:۱۱۵) وحی کی اسی تکمیلی، تفصیلی اور حتمی وصف کی طرف اشارہ ہے۔ انبیائے سابقہ پر آنے والی وحی ہو یا آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والا قرآن مجید، اگر انہیں ہدایت کے حتمی اور تکمیلی مأخذ کی حیثیت حاصل نہ ہو تو خود ماہیت وحی کے بنیادی تصور پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔ اور چونکہ قرآن وحی ربانی کی آخری کڑی ہے، رہتی دنیا تک کے لئے اسے **حجة من بعدالرسل** کی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے یہاں تمام انبیائے سابقہ کو عطا کی جانے والی حکمت اور ان پر نازل کی جانے والی ''کتابیں'' یا ''موعظة'' اس طرح مرتکز ہوگئی ہیں کہ ان میں کتب سابقہ کا ارتکاز بھی ہے، اور ساتھ ہی ساتھ ایک ایسا طرز بیان بھی جو امم سابقہ کے بیان سے مستقبل کے لئے لائحۂ عمل فراہم کرتا ہے:

﴿**وماكان هذا القرآن أن يفترىٰ من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتٰب لاريب فيه من رب العالمين**﴾ (یونس:۳۷)

قرآن مجید میں امم سابقہ کے حوالے سے تفصیل الکتاب کے بیان کو تاریخی پس منظر میں بھی دیکھا جانا چاہئے، اہل یہود جو اپنی مذہبی تاریخ میں کتاب الٰہی کے گرد انتہائی تفصیلی اور جسیم تعبیری لٹریچر کے حوالے سے معروف ہیں اور جن کے یہاں تلمود اور اس کے نہ ختم ہونے والے تشریحی و تعبیری سلسلے نے عملاً خمسہ موسوی کو مأخذ ہدایت کی حیثیت سے پس پشت ڈال رکھا ہے، وہ ان لوگوں میں ہیں جنہیں ''احسن تفصیلاً لکل شئي'' عطا کی گئی۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے خدا کی کتاب کو ناکافی سمجھا اور اس کے گرد اپنی تشریح و تاویل کے جنگل کھڑے کر دیئے۔ جس کے نتیجے میں وہ مأخذ ہدایت سے دور آراء الرجال پر چل نکلے۔ ''کتاباً تفصیلاً'' کے باوجود وحی سے باہر مأخذ وحی کی تلاش ایک ایسا عمل تھا جس نے اہل یہود کی تمام تر مذہب پسندی کے باوجود ان کی راہ گم کر دی۔ قرآن مجید میں امم سابقہ کے حوالے سے کتابا تفصیلا کا بیان اور پھر امت مسلمہ کو بار بار اس امر پر متوجہ کرنا کہ ان پر کتاب مفصل نازل کی گئی ہے، دراصل اسی خطرہ سے آگاہ کرنا ہے، مبادا وہ بھی اپنی تاریخ کے کسی مرحلہ میں اہل یہود کی طرح اس مفصل اور واضح وحی کو ناکافی نہ سمجھنے لگیں اور کہیں ایسا نہ ہو کہ امم سابقہ کے ربائیوں اور فریسیوں کی طرح تاریخ کے کسی مرحلے میں علمائے اسلام کے ہاتھوں بھی وحی ربانی کے گرد تاویلی اور تاریخی ادب کا حصار وجود میں آجائے۔

اقوام سابقہ کے مذہبی انحراف اور ان کی فکری گمرہی پر قرآن مجید میں جس طرح تنقید کی گئی ہے اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مذہبی انحراف دراصل مذہبی فکر کے حوالے سے ہی آتا ہے۔ احبار و رہبان کا خدا بن جانا یا ان کا شارع کی حیثیت اختیار کر لینا تاریخ اور تعبیر کو غیر معمولی اہمیت دیئے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ تاریخ اگر وحی بن جائے یا وحی پر سبقت لے جائے، ان دونوں صورتوں میں مذہب کی تشریح و تعبیر کے جملہ حقوق احبار و رہبان کے ہاتھوں میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اہل یہود کے ربائی جب اقوال بزرگاں کی روشنی میں خمسہ موسوی کے احکامات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے احکامات برآمد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو دراصل وہ تعبیر کے حوالے سے تاریخ کو وحی جیسا تقدس عطا کر دیتے ہیں۔ وحی کے گرد تاریخ کا یہ حصار امم سابقہ کے حوالے سے ایک معروف انحراف کی حیثیت سے قرآن مجید میں زیر بحث آیا ہے[۱]۔ دیکھا جائے تو تاریخ میں مذہب کو مذہبی فکر سے جتنا نقصان پہنچا ہے اتنا کسی غیر مذہبی یا مخالفانہ سبّ و شتم سے بھی نہیں پہنچا۔ تاریخ وحی کے گرد دبیز پردہ ڈال سکتی ہے اور اگر تقدس کا قالب اختیار کر لے تو اس کے اندرون سے حملہ آور ہو سکتی ہے۔ جبکہ وہ لوگ جو وحی کی مخالفت کو اپنا شعار بناتے ہیں، ان کی حیثیت تاریخ

کے دائرے سے باہر رہ کر operate کرنے والوں کی ہوجاتی ہے۔ وہ تاریخ کی perephery پر یا تو marginalise ہوجاتے ہیں یا تاریخ انہیں عضو معطل کی حیثیت سے ہمیشہ کے لئے ایک ایسے morgue میں ڈال دیتی ہے جہاں وہ اپنی تمام تر تاریخی حیثیت کے باوجود تاریخ کے Trash Can میں منجمد ہوجانے پر مجبور ہوجاتے ہیں، البتہ تقدیسی تاریخ جو وحی پر اندرون سے حملہ آور ہوتی ہے متن وحی کی موجودگی کے باوجود اپنے اندر تشریح و تاویل کے ذریعے بسا اوقات ایسا پہرہ بٹھا دیتی ہے جس سے وحی اگر معطل نہ ہوتو کم از کم وظیفۂ وحی ضرور معطل ہوجاتا ہے۔ امم سابقہ کی طرح آج اگر مسلمانوں میں وحی کو کتاب ہدایت کے بجائے کتاب برکت کی طرح برتنے کا رواج پیدا ہوچلا ہے تو دراصل اس کی وجہ تقدیسی تاریخ کا یہی اندرونی حملہ ہے۔

عام انسانوں کے لئے رسول کی شخصیت ایک ایسا paradox ہے جس کا متوازن ادراک وحی کی سخت ترین نگرانی کے بغیر ممکن نہیں۔ اپنے ہی جیسے ایک انسان کو رسول ماننا ایک پرخطر ذہنی سفر سے عبارت ہے۔ یہ بال سے بھی زیادہ باریک اور تلوار سے کہیں زیادہ تیز پل پر چلنے کے مترادف ہے۔ رسول کا اقرار اور انکار ایک ایسی thinline ہے جس سے دو علیٰحدہ علیٰحدہ امتیں وجود میں آجاتی ہیں۔ رسول نہ تو کلی طور پر بشری ہے اور نہ ہی ملکوتی، جو نگاہیں اسے صرف بشری طور پر دیکھ پاتی ہیں وہ اس کی رسالت کا انکار کردیتی ہیں اور جو اسے ملکوتی صفات کا متحمل پاتی ہیں وہ بھی اظہار غلو کے راستے رسول کے مقصد بعثت کو defeat دے دیتی ہیں۔ کفر اور شرک کی ان دو منتہاؤں کے بیچ رسول کی دریافت ایک ایسا نازک امر ہے جس پر قائم رہنا بالعموم انسانی معاشروں کے لئے زیادہ عرصہ تک ممکن نہیں ہوتا۔ ایک ایسا شخص جس سے خدا کلام کرتا ہو یا جس پر اس کا پیغام نازل کیا جاتا ہو، جس کا وجود آسمانوں اور زمین کے رابطے سے عبارت ہو، اس کے اردگرد کی تاریخ اگر آنے والے دنوں میں تقدیس کی حامل ہوجائے تو یہ کچھ عجب نہیں۔

تاریخ کا اپنا temptation ہوتا ہے بالخصوص ایک ایسی تاریخ جو آسمانوں سے زمین کے رابطے پر مشتمل ہو یا جو مہبط وحی کے ایام و آثار کا احاطہ کرتی ہو، اسے مؤمنین کے لئے محض تاریخ قرار دینا یا تاریخ کی سطح پر اس کا پڑھنا نہ صرف یہ کہ ممکن نہیں بلکہ جذباتی اور شعوری طور پر ایسا مطلوب بھی نہیں۔ ﴿**محمد رسول اللہ والذین معہ**﴾ (الفتح:۲۹) کی اعلیٰ صفات کا تذکرہ جس طرح خود کلام ربی میں وارد ہوا ہے، اس سے اس تأثر کو تقویت ملتی ہے کہ یہ عام تاریخ نہیں بلکہ ان لوگوں کا بیان ہے جن کی اولوالعزمی، شان ملکوتی اور تقدیسی صفات نے مستقبل کے لئے ایک کامیاب ماڈل فراہم کیا ہے۔ البتہ تاریخ کے اس ستائشی

بیان، مہبط وحی کو اسوہ قرار دینے اور خود اس تاریخ کو تقدیس عطا کردینے میں جوسراسر Human Perception کا مرہون منت ہو، بڑا فرق ہے کہ تاریخ کے Human Perception یا اس کی Human Recording کو آسمانی Perception اور Revealatory بیان کے مماثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ امم سابقہ نے اپنے انبیاء کے ایام وآثار کے سلسلے میں اسی غلطی کا ارتکاب کیا تھا۔ وہ مہبط وحی کے بارے میں آسمانی بیان پر انحصار اوراکتفا کرنے کے بجائے، اس بارے میں انسانی تاریخ گوئی کو بیان لازوال اور تقدیس کا درجہ دے بیٹھے۔ اس طرح ان کے یہاں تاریخ کو وحی کا مثل قرار دینے کی راہ ہموار ہوگئی۔

اہل یہود نے نہ صرف یہ کہ حضرت موسیٰ کے ایام وآثار کو تقدیسی تاریخ کا درجہ دے دیا اوراسے خمسہ موسوی کی تحریری وحی کے مقابلے میں ربانی وحی کا درجہ عطا کیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ عقیدہ وضع کرلیا کہ تحریری وحی کی تمام تر تفہیم صرف زبانی وحی کے حوالے سے کی جاسکتی ہے۔ اس طرح ان کے یہاں تاریخ نہ صرف یہ کہ وحی کے مماثل ہوگئی بلکہ اسے تشریح وتعبیر کے حوالے سے وحی پر یک گونہ سبقت بھی حاصل ہوگئی۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جو بنیادی طور پراہل یہود کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کو راہ راست پر گامزن کرنے کے لئے آئے تھے اور جو اہل یہود کے فریسیوں اور ربائیوں کے ہاتھوں فقہ کے بے جان اور بے روح مظاہر سے سخت نالاں تھے، تورات کے گرد تاریخ وتعبیر کے حصار کو وحی کی تنسیخ پر محمول کرتے تھے۔ حضرت مسیح نے جب فریسیوں کے مذہبی رویے پر تنقید کرتے ہوئے یہ بات کہی کہ ''وہ مچھر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہیں''[۲] تو ان کا اشارہ دراصل آراء الرجال کی اسی فقہ یہود کی طرف تھا جو ایام وآثار کے حوالے سے تورات کو عملاً معطل کردینے کی موجب ہوئی تھی۔ اہل یہود کی مذہبی فکر کے منجمد اور متعفن سمندر میں حضرت مسیح کی دعوت نے ایک زلزلہ برپا کردیا۔ البتہ آنے والے دنوں میں جب ان کی دعوت خود ان کے پیروؤں کے ہاتھوں تبلیغی اور سیاسی ضرورت کے پیش نظر نئے لب ولہجے کی حامل ہوگئی، اور جب انہیں اہل یہود کے بشیر ونذیر کے بجائے عالمی پیغمبر کی حیثیت سے بھی دیکھا جانے لگا، اور جب بیت اللحم اور یروشلم کے آثار سے دور متبعین مسیح اپنے تبلیغی کام کو جاری رکھنے پر مجبور ہوئے تو ان کے اندر پیغام مسیح کے ساتھ ساتھ ایام وآثار کو بھی اہمیت حاصل ہوگئی۔ وحی ربانی پر مشتمل مسیح کی تعلیمات ان کے ایام وآثار کے بیان میں اس قدر خلط ملط ہوگئی کہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے الگ کرنا تو کجا، اس کے برعکس کلمۃ اللہ کے حوالے سے یہ عقیدہ گھڑلیا گیا کہ مسیح کا وجود فی نفسہ وحی پر مشتمل تھا اور یہ کہ جب تک وہ اس سرزمین پر رہے ہرلمحہ ان کا ایک ایک عمل ایک پیغام، ایک وحی، ایک حکمت عملی اور ایک موعظت کو

بے نقاب کرتا رہا۔ اہل یہود اپنے تاریخی شعور کے حوالے سے ایک ایسی قوم میں اپنا شمار کراتے ہیں جنہیں تاریخ کی اہمیت کا گہرا احساس ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ تورات کی حاملیت کے حوالے سے خدائی اسکیم میں ان کی خصوصی حیثیت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ انہوں نے اس وقت توریت کی ذمہ داری قبول کی جب دوسری قوموں نے اپنی کم مائیگی کے باعث اس ذمہ داری سے معذرت کر لی تھی۔ اپنی اس خصوصی حیثیت کے تئیں اہل یہود نے ہمیشہ اپنی قومی تاریخ کو نہ صرف یہ کہ حتی الامکان محفوظ رکھنے کی کوشش کی بلکہ اسے تاریخ سے کہیں زیادہ تقدیس کے مرتبے پر لے آئے۔ البتہ حیرت اس بات پر ہے کہ حضرت مسیح جو تاریخ کے اس نظری مقام کے سخت ترین ناقد تھے اور جنہوں نے تاریخ کی پروردہ فقہ الرجال اور ربائیوں کے تفقہ پر سخت ترین تنقید کی تھی خود ان کے متبعین نے تاریخ کو وحی کا مماثل ہی قرار نہیں دیا بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر خود تاریخ کو ہی وحی قرار دے ڈالا، حواریوں نے اپنی انجیلیں ہوسکتا ہے تاریخ کے اس تقدیسی نقطۂ نظر سے نہ لکھی ہوں، البتہ عملاً ہوا یہی ہے کہ اب یہ کتابیں وحی کے تاریخی بیان کے بجائے وحی یا کم از کم وحی کے مستند اظہار کے طور پر پڑھی جاتی ہیں۔ اس تاریخی تسلسل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام کو اگر اسی تقدیس حامل کا بتایا جائے یا امم سابقہ کی طرح آپ ﷺ کے متبعین بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و آثار میں وحی غیر متلو کا جلوہ نمائی دیکھیں تو یہ دراصل اسی منحرف تاریخی رویے کی توثیق ہوگی۔

محمد رسول ﷺ کے ایام و آثار اور مہبط وحی کی حیثیت سے آپ کے اردگرد کا زمان ومکاں یقیناً انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ البتہ حضرت موسیٰ یا حضرت مسیح یا دیگر زمانی، مکانی اور قومی پیغمبروں کے برعکس آپ کی رسالت کا دائرۂ کار ''العالمین'' اور آخری رسول کے حوالے سے مدت کار تا قیامت ہے۔ ایک ایسا پیغمبر جو'' کافۃ للناس'' ہو اور جس کا منصب بشیر ونذیر اسے تاریخ کے آخری لمحے تک برسرِ پیکار بتاتا ہو، ایک ایسا رسول اگر زمان ومکاں کی حدبندیوں میں محض ایک تاریخی کردار کے طور پر ابھرے یا اس کے اردگرد کے تہذیبی مظاہر کی اس کے اسوہ یا سنت پر چھاپ بتائی جائے تو اس کے ماورائے تاریخی مشن پر سوالیہ نشان لگ جانا عین فطری ہے۔ پھر اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایام و آثار کو تاریخ یا تقدیسی تاریخ کا درجہ دے کر اسے ہم اپنے لئے خواہ لائق اتباع سمجھیں یا اسے ایک Precedent کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کریں، ان دونوں صورتوں میں تاریخ کی سطح پر ایام رسول میں ہماری واپسی ممکن نہیں۔ ایام رسول کو وحی کا مماثل سمجھا جائے یا اسے محض تاریخ قرار دیا جائے، جذبے اور تخیل ہر دو سطح

پر ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتے ہیں وہ صرف یہ کہ تاریخ کی چھلنیوں سے چھن کر آنے والی معلومات پر اپنے ایقان کی مہر ثبت کردیں۔ البتہ جو لوگ محمد رسول اللہ ﷺ کو ایک زمانی اور مکانی پیغمبر سے کہیں زیادہ حال اور مستقبل کے پیغمبر کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں، ان کے لئے لازم ہوگا کہ وہ ان ایام و آثار کو تاریخ کے انسانی perception اور ماٰخذ کے بجائے خود وحی قرآنی سے رجوع کریں جہاں آپ کے ایام و آثار جابہ جا sparks of authentic history کی حیثیت سے بکھرے پڑے ہیں۔ ایک ایسی تاریخ جس پر fossilised information سے کہیں زیادہ مستقبل کے اعلامیہ کا گمان ہوتا ہے۔

متبعین مسیح کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ ایام اور آثار میں وحی ربانی کو تلاش کریں۔ البتہ ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم وحی ربانی میں ایام و آثار محمدی کا ارتکاز دیکھ سکیں۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اول الذکر تاریخ کے ذریعے وحی کی دریافت کی ایک انسانی کوشش ہے جبکہ ثانی الذکر وحی کے توسط سے ایام و آثار کی تجلیوں کا ایک لازوال اور مصدقہ وثیقہ۔ اہل ایمان کے لئے ایام و آثار کی معلومات اور اس کے تخلیقی vision کا طریقۂ کار اس لئے اہم ہے کہ زندگی کے جملہ معاملات میں وحی ربانی کی نگرانی میں اسوۂ رسول ہمارا واحد رہنما ہے۔ البتہ اس اسوہ کی تلاش میں وحی کے مصدقہ ماٰخذ کے بجائے تاریخ کے انسانی تصدیقی اصول کی اتباع نامناسب ہوگی۔ ایسا اسلئے بھی کہ تاریخ کو تاریخ کے ذریعہ re-create کئے جانے کا عمل نہ صرف یہ کہ اصول تاریخ کی پرخطر وادیوں سے عبارت ہے بلکہ ایام رسول کی خصوصی اہمیت کے پیش نظر ہم پورے وثوق کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی اصول تاریخ یا تاریخی بیان میں یہ قوت نہیں کہ وہ ایام رسول کو اس کی تمام تر ابعاد کے ساتھ ہمارے دل و دماغ پر منکشف کر سکے۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ تاریخ بہر حال تاریخ ہے جسے مصدقہ وحی کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ ثانیاً کسی تاریخ نویسی میں یہ وسعت نہیں ہوسکتی کہ وہ ۲۳ سالہ پیغمبرانہ شب و روز کو جس کا ایک ایک لمحہ زمانوں کے ابعاد پر مشتمل ہو، اسے تمام تر تفصیلات، جزئیات اور ماحولیاتی کیفیت کے ساتھ رقم کر سکے۔ سیر و تاریخ کی ضخیم و جسیم کتابیں زیادہ سے زیادہ بعض اہم یا نسبتاً اہم واقعات کا گوشوارہ بناتی ہیں۔ لیکن ۲۳ سال کی جلوہ سامانیوں میں کون سا لمحہ اہم تھا اور کون سا غیر اہم، اس کا فیصلہ کون کرے گا؟ تاریخ کے ذریعہ تاریخ کو Re-create کرنے کا عمل زیادہ سے زیادہ ہمیں جو کچھ فراہم کرسکتا ہے وہ ایام رسول کا ایک مجمل، مبہم، ناقص ریکارڈ اور بس۔ پھر ہمارے پاس اس کے علاوہ اور کیا راستہ رہ جاتا ہے کہ ہم ایام اور آثار اور اسوۂ رسول کو تاریخ کے بجائے قرآن کے ذریعہ متصور کرنے کی کوشش کریں۔ جو یقیناً ایک ایسی کتاب ہے

جہاں نہ صرف یہ کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے شب وروز اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہیں بلکہ انبیائے سابقہ کے منور لمحوں کا بیان اور وحی سابقہ کی تجلیاں بھی بڑی حد تک یہاں مرتکز ہوگئی ہیں۔ اسوۂ رسول کے ایک لازوال اور مصدقہ مأخذ کی موجودگی میں انسانی تاریخ پر غیر معمولی انحصار سے خطرہ اس بات کا ہے کہ ایک ماورائے تاریخی پیغمبر کی شخصیت تاریخ کے انسانی قالب میں اوجھل ہوجائے۔ قرآن مجید کی غیر محرف موجودگی اور رسول اکرم ﷺ کے مشن کی عالمی اور بے زمانی حیثیت ہم سے اس بات کی طالب ہے کہ ہم امم سابقہ کی طرح اپنے رسول کے ایام و آثار کو تاریخ کے بجائے ماورائے تاریخی انداز سے پڑھنے کی کوشش کریں اور ایسا تبھی ممکن ہے جب ہم مدینۃ الرسول کی زمانی اور ماحولیاتی تجسیم کو تاریخ سے کہیں زیادہ Arc History کی حیثیت سے دیکھ سکیں ورنہ امم سابقہ کی طرح ہمارے یہاں بھی اسوہ کی تلاش کا عمل محض ایک تاریخی مطالعہ بن کر رہ جائے گا۔ ایک ایسی تاریخ جو اپنی تصدیق کے لئے اپنے ہی جیسے کمزور مأخذ یعنی تاریخ کی محتاج ہوتی ہے۔

امم سابقہ کی ان خوش گمانیوں کے پیش نظر جو ان کے یہاں انبیاء کے ایام و آثار کے حوالے سے پیدا ہوگئی تھیں اور جن کے نتیجے میں تاریخ کو وحی کی مستند تشریح یا مثل وحی کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، مسلمانوں کی پہلی نسل نے تاریخ کے سلسلے میں انتہائی حزم واحتیاط کا رویہ اختیار کئے رکھا۔ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ اہل ایمان کے لئے انبیاء کے ایام و آثار سے جذباتی وابستگی نے مختلف قوموں میں فکری انحراف کو جنم دیا ہے۔ اہل یہود کی فکری گمرہی اور ان کا یہ کہنا کہ طور سینا پر موسیٰ کو تورات کے علاوہ زبانی وحی بھی عطا کی گئی تھی، جو سینہ بہ سینہ اہل یہود کے انبیاء، علماء اور بزرگوں کے توسط سے ہم تک پہنچی ہے، ایک ایسا عقیدہ تھا جس سے مسلمانوں کی پہلی نسل بخوبی واقف تھی۔ مشناۃ وگمارہ کو زبانی وحی کا ارتکاز بتایا جانا اور انہی تعبیری حوالوں سے تورات کی تفہیم کو معتبر جاننا ایک ایسا مسلمہ اصول بن گیا تھا جس نے عملی طور پر خمسہ موسوی کو انسانوں کی دسترس سے باہر کر رکھا تھا۔ اس کی حیثیت اب زیادہ سے زیادہ کتاب برکت کی تھی، عملی زندگی کی تمام رہنمائی کے لئے تلمود کافی سمجھا جاتا تھا۔ وحی کے علاوہ ایک اور تشریحی یا تعبیری وحی کے وجود نے نہ صرف یہ کہ وحی کی اصل ہیئت مسخ کردی تھی بلکہ خود مذہبی فکر پوری طرح منجمد fossilised ہوچکی تھی۔ اس فکری انحراف اور ذہنی انجماد پر قرآن نے جس سختی کے ساتھ تنقید کی تھی ان باتوں نے مسلمانوں کی پہلی نسل کو محتاط کر رکھا تھا۔ مذہب کے حوالے سے مذہبی انحراف کی آمد کو روکنے کے لئے کبار صحابہ اور خلفائے راشدین نے انتہائی حزم واحتیاط اور بیدار مغزی کا مظاہرہ کیا۔ دیکھا جائے تو

ان کی یہ کوشش بڑی حد تک کامیاب رہی کہ آج اقوال وآثار کے ضخیم ذخیرے میں چند ایسے اقوال رسول کی نشاندہی بھی ممکن نہیں جسے تاریخ سے بالاتر مستند یا متواتر قرار دیا جاسکے، رہا تواتر لفظی کا سوال تو حدیث کے اس پورے ذخیرے میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں ہے جسے لفظ بہ لفظ، ہو بہ ہو اپنی زمانی، مکانی اور ماحولیاتی یعنی spatial ابعاد کے ساتھ رسول اللہ کا قول مبارک قرار دیا جاسکے۔ اس اعتبار سے اسے پہلی نسل کے مسلمانوں کا کارنامہ قرار دیا جانا چاہئے کہ انہوں نے ذات رسول سے اپنی تمام تر وابستگی کے باوجود مستقبل میں فکری انحراف کے خطرے کو محسوس کرتے ہوئے دین محمدی میں کسی ''مشناۃ'' و''گمارہ'' کے امکان کا راستہ بڑی حد تک مسدود کر دیا۔

بظاہر یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے محمد رسول اللہ ﷺ کے مشن میں اپنا سب کچھ پیش کر دیا ہو، جو لوگ رسول کی موجودگی کو تاریخ کا غیر معمولی لمحہ گردانتے ہوں اور وصال رسول پر جن کی زبانوں سے یہ تاثرات نکل جاتے ہوں کہ آج زمین کا آسمان سے تعلق ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا، قدسیوں کے اسی گروہ نے حب رسول کی تمام تر شدت کے باوجود ایام وآثار کو وحی پر غالب آنے سے کس طرح بچائے رکھا۔ دراصل تاریخ کے سلسلے میں غیر تقدیسی رویے کی پرورش خود رسول اللہ نے کی تھی۔ رسول اللہ جو وحی قرآنی کی ترتیب کے سلسلے میں حزم واحتیاط کا انتہائی پاس فرما رہے تھے، تحریری اور زبانی ہر دو سطح پر وحی کی تحفیظ و اشاعت کا سلسلہ جاری تھا، وہیں آپؐ نے سختی سے تاکید کر رکھی تھی کہ''لاتكتبوا عنّي غير القرآن ومن كتب عني شيئاً فليمحه'' (رواہ مسلم) رسول کی اس تربیت کا نتیجہ تھا کہ آپ ﷺ کے قریب ترین اصحابؓ بالخصوص حضرت عمرؓ برملا کہا کرتے تھے''حسبنا كتاب الله......'' گو کہ جذباتی طور پر آپؐ کے اصحاب کے لئے اقوال وآثار کو یکسر نظر انداز کرنا ممکن بھی نہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے کوئی پانچ سو احادیث پر مشتمل ایک مجموعہ بھی تیار کیا تھا، رسول ﷺ کے سب سے قریبی اور ابتدائی ساتھی کے تیار کردہ اقوال رسول کے اس مجموعے سے مستند ترین مجموعہ اور کون ہوسکتا تھا۔ لیکن صرف اس خیال سے کہ مبادا آنے والے دنوں میں ان کی یہ تصنیف دین محمدی میں ایک نئے ''مشناۃ'' کی حیثیت اختیار کرلے، ابوبکر صدیق نے اس ہستی کے مجموعۂ اقوال کو تلف کرنے کا تکلیف دہ فیصلہ کرلیا۔

پہلی نسل کے مسلمان تاریخ کو محض تاریخ جانتے تھے۔ ابوبکر اپنے تمام تر تحلیل وتجزیے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے مبادا اس مجموعہ میں کوئی ایسا قول رسولؐ بھی ہو جو سننے والے نے بالکل اسی طرح نہ سنا ہو یا

جس کے سمجھنے میں اس نے غلطی کی ہو یا جس کے واقعی معانی کی تفہیم اس مخصوص تناظر کی فراہمی کے بغیر ممکن نہ ہو۔ تاریخ کی طرف ان کے اس تنقیدی رویے نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ آخری رسول سے متعلق دنیا کے اہم ترین وثیقے کو تلف کر دیں۔ اسلام کے ابتدائی ایام میں قرآن مجید کی کثیر اشاعت، حفظ کے عمومی رجحان، مصحف امام کے وجود میں آجانے اور عام لوگوں کے لئے بہ شکل لوح محفوظ یعنی دفتین میں دستیاب ہونے کی وجہ سے اس بات کا امکان تو کم ہی تھا کہ حدیث کے صدیقی مجموعے کو ثانوی وحی کی حیثیت حاصل ہو سکے گی۔ لیکن ابوبکرؓ تاریخ کے حوالے سے اس حد تک محتاط تھے کہ وہ اس اندیشے کی ذمہ داری بھی اپنے سر لینا نہیں چاہتے تھے کہ آنے والے دنوں میں اس مجموعے کو تعبیر دین کے مأخذ کی حیثیت سے قبول کرلیا جائے۔ اپنے اندیشوں کا تذکرہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ ''کیا پتہ ان اقوال و آثار میں کوئی ایسی بات بھی ہو جو بالکل اسی طرح رسول نے نہ کہی ہو یا کم از کم اس کا مطلب سمجھنے میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہو۔'' اپنی زندگی کی اتنی اہم پونجی کو تلف کرتے وقت ابوبکر صدیق کا تصور تاریخ ان کا معاون اور رہنما رہا۔ وہ یہ جانتے تھے کہ اس مجموعے کی تمام تر تاریخی، علمی اور تعبیری حیثیت کے باوجود اس کی عدم موجودگی سے دین میں کسی قسم کا نقص واقع نہ ہوگا۔ بقول ذھبی ''حضرت ابوبکر صدیق نے لوگوں کو مجمع عام میں یہ تاکید کی کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت نہ کریں۔''

اسلامی تصور تاریخ کی حفاظت میں ابوبکر تنہا نہیں تھے۔ حضرت عمرؓ نے باضابطہ روایتوں کے بیان سے روکنے کی کوشش کی۔ کہا جاتا ہے کہ ابتداءً حضرت عمرؓ نے ایام و آثار کی تدوین کا ارادہ کیا۔ لیکن جلد ہی وہ بھی ابوبکر کی طرح اس رائے پر پہنچ گئے کہ سنن رسول کے مجموعوں کی ترتیب دراصل اسی انحراف فکری کا دروازہ کھول دے گی جس کا شکار پچھلی امتیں ہو چکی تھیں۔ انہیں ایسا لگا گویا سنن رسولؐ کا کوئی مجموعہ جلد ہی ایک تقدیسی کتاب کی حیثیت اختیار کر لے گا۔ اور اگر تاریخ کے بجائے سنن رسول پر وحی یا مثل وحی کی حیثیت کا گمان ہونے لگے تو کتاب اللہ کی بنیادی، مرکزی اور حتمی حیثیت متاثر ہو جائے گی۔ حضرت عمرؓ، جو دوسرے صحابہ کے مقابلے میں اہل یہود کے مذہبی سرمائے سے کہیں زیادہ واقف تھے، دین محمدیؐ میں ایک نئے مشناۃ کی آمد کا خطرہ مول لینا نہیں چاہتے تھے۔ بقول ان کے ''اني كنت اردت أن اكتب السنن وأني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتاباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله واني والله لاالبس كتاب الله شئي'' حضرت عمرؓ نے نہ صرف یہ کہ حکومت کی سطح پر اقوال رسولؐ کی تدوین کا ارادہ ترک کر دیا بلکہ دوسرے راویان حدیث کو بھی اس سلسلے میں سخت حزم و احتیاط کی تاکید کی۔ بعض

مؤرخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمر کو جب یہ معلوم ہوا کہ لوگوں نے حدیثیں لکھ رکھی ہیں تو ان سب کو منگوا کر جلا دیا[۳] حالانکہ اگر حضرت ابوبکرؓ کا مجموعہ حدیث یا حضرت عمرؓ کے عہد میں مرکزی حکومت کے زیر نگرانی کبار صحابہ کی موجودگی اوران کے مشوروں سے روایات کا کوئی مجموعہ وجود میں آجاتا تو نہ صرف یہ کہ اس کی حیثیت زمانی قربت کی وجہ سے مستندتر ہوتی بلکہ خلافت کی زیرنگرانی اس کام کے انجام پانے کی وجہ سے اس کی حیثیت پوری امت کے لئے ایک متفقہ وثیقہ کی ہوتی، ایک طرف یہ بات اگر اسے تاریخی سند عطا کرسکتی تھی تو دوسری طرف انہی بنیادوں پر اس وثیقے کو مابعد وحی کی حیثیت حاصل ہوجاتی۔ پچھلی امتیں تاریخ کے اسی چور دروازے سے مشناۃ و گمارہ کی وادیوں میں جا نکلی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے اس خطرے کو محسوس کرتے ہوئے تاریخ کے سلسلے میں ایک سخت موقف اختیار کیا۔

بھلا اصحاب رسول کے لئے رسولؐ کے ایام کا تذکرہ ان کی مجلسوں کی یاد اوران بیتے ہوئے ایام کو تازہ کرنا جب خدا کا رسول ان کے درمیان موجود تھا، اس سے زیادہ مسرت انگیز اور کون سی بات ہوگی۔ لیکن دین کی حفاظت کی خاطر تاریخ کے پوشیدہ دروازوں پر بند باندھنا اس سے بھی کہیں زیادہ اہم تھا۔ لہٰذا خلیفۂ وقت نے کثرت روایت سے لوگوں کو discourage کیا۔ تاریخ اور وحی کا یہ فرق حضرت عمرؓ کے ذہن میں اتنا واضح تھا کہ آپؓ نے قرظہ بن کعب کو عراق بھیجتے ہوئے صریح الفاظ میں یہ تاکید کی کہ وہاں لوگوں کو حدیثوں میں پھنسا کر قرآن سے نہ روکنا[۴] قرظہ کہتے ہیں کہ اس دن کے بعد پھر میں نے کبھی حدیث بیان نہیں کی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابی بن کعب کو حدیثیں بیان کرتے دیکھا تو دُرّہ لے کر ان کی تنبیہ کو آمادہ ہوگئے[۵] تاریخ و آثار کی کتابوں میں عبداللہ بن مسعود، ابی درداء اور ابوذر جیسے کبار صحابہؓ کے حوالے سے بھی یہ مرقوم ہے کہ انہیں حضرت عمرؓ نے روایت حدیث سے سختی سے منع کیا تھا[۶] اور بعض روایتوں میں تو یہاں تک ذکر ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابن مسعودؓ، ابودرداءؓ اور ابومسعودؓ انصاری کو صرف اس لئے قید کر دیا تھا کہ وہ کثرتِ روایت کے مرتکب ہوئے تھے[۷] خلفائے راشدین کا مدینہ جہاں رجوع الی الکتاب کی ایک شاندار روایت قائم تھی اور جہاں صحابہ کا تصور تاریخ وحی ربانی کی نگرانی میں خود رسول اللہ ﷺ کے زیر تربیت تشکیل پایا تھا وہاں مستقبل میں کسی نئے مشناۃ کے ظہور کا امکان کم ہی پایا جاتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اگر خلفائے راشدین نے تاریخ کی طرف اپنے سخت اور محتاط موقف میں لچک پیدا نہیں کی تو اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ قرآن سے باہر اسوہ و آثار رسولؐ کا کوئی ایسا وثیقہ تیار کرنا نہیں چاہتے تھے جو اپنی تعبیری اور تقدیسی نوعیت کی وجہ سے مستقبل میں کبھی مشناتی ادب کی راہ ہموار کردے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک

بار حضرت علیؓ کے بیٹے محمد نے اپنے والد سے دو صفحات لے کر حضرت عثمانؓ کی خدمت میں پیش کرنا چاہا جس میں ان کے بقول رسول اللہ ﷺ سے منسوب احکام زکوٰۃ لکھے تھے۔ حضرت عثمان کا ردعمل تھا ''مجھے اس سے معاف رکھو......''[8] اصحاب رسول تاریخ کو صرف تاریخ سمجھتے تھے۔ وہ اسے تشریحی اور تعبیری درجہ دینے کو بھی تیار نہ تھے کہ ان کے نزدیک تعبیر وحی کی ہر کوشش وحی کے اندرون سے ہوتی تھی جسے وہ اسوۂ رسول کا لازوال اور مستند مأخذ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ ایک ایک کر کے دنیا سے اٹھتے جاتے تھے لیکن کسی نے بھی اقوال و آثار کا کوئی مجموعہ امت کے سپرد کرنے کی ہمت نہیں کی۔[9]

مسلمانوں کی پہلی نسل میں تاریخ اور وحی کا جداگانہ تصور اتنا واضح اور راسخ تھا کہ تاریخ کے ذریعہ آنے والی کوئی معلومات خواہ اسے قول رسولؐ کی حیثیت سے ہی کیوں نہ پیش کیا گیا ہو، صرف منسوب الی الرسول ہونے کی وجہ سے قابل قبول نہ تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب حضرت محمود انصاریؓ نے یہ حدیث بیان کی جس نے ''لا الٰہ الا اللّٰہ'' کہہ دیا تو گویا جہنم اس کے اوپر حرام ہوگئی تو حضرت ایوب انصاریؓ نے فی الفور کہا واللہ میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی کوئی بات کہی ہوگی۔[10] اسی طرح فاطمہؓ بنت قیسؓ کا یہ بیان کہ طلاق بائنہ پائی ہوئی عورت کے لئے شوہر کے ذمہ مکان اور نفقہ نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے لئے اس لئے قابل قبول نہیں ہوسکی کہ اس منسوب الی الرسول قول کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کا کہنا تھا کہ قرآن کے خلاف میں ایک عورت کی روایت کیسے مان لوں، جس نے معلوم نہیں صحیح یاد رکھا ہے یا نہیں۔ کبار صحابہ کی روایتوں پر یا اقوال رسولؐ کے سلسلے میں ان کی تفہیم پر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی سخت تنقید اور بعض اوقات تادیبی تبصرے بھی اس خیال کی حمایت کرتے ہیں کہ پہلی نسل کے مسلمان تاریخ کے صحت مند اصول سے آشنا تھے اور ان پر عامل بھی۔ بلکہ عہد رسول کی غیر معمولی اہمیت کی وجہ سے نقد تاریخ کے سلسلے میں وہ غیر معمولی حزم و احتیاط کا مظاہرہ کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت علیؓ کے ایک فیصلے کی نقل لے رہے تھے۔ بیچ بیچ میں الفاظ چھوڑتے جاتے اور کہتے ''واللہ علی نے ہرگز یہ فیصلہ نہیں کیا ہوگا۔'' حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت کہ آگ کی چھوئی ہوئی چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، بھی آپ کے لئے قابل قبول نہ ہوسکی تھی، اسی طرح ابن عمرؓ کے حوالے سے قلیب بدر والی روایت کہ مردے سنتے ہیں، جب حضرت عائشہؓ کے کانوں تک پہنچی تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اللہ ابن عمرؓ پر رحم کرے۔ قرآن کا نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ ﴿**إنک لاتسمع الموتیٰ و ماانت بمسمع من في القبور**﴾۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس روایت کو صحیح ماننے سے فی الفور انکار

کردیا کہ مردہ پر اس کے گھر والوں کے نوحہ سے عذاب ہوتا ہے۔ آپ نے اپنے موقف کی حمایت میں قرآن کی یہ آیت پیش کی کہ ﴿لاتزر وازرة وزر اخرىٰ......﴾ اسی طرح جب بعض لوگوں نے رسول ﷺ کے حوالے سے رویت باری تعالیٰ کے سلسلے میں مبالغہ آمیز روایتیں بیان کرنا شروع کیں تو آپ نے قرآن کی آیت ﴿لایدرکه الأبصار......﴾ سے ان روایتوں کو مسترد کردیا۔ صحابہ کرامؓ اولاً تو اس حقیقت سے واقف تھے کہ وحی کی تکمیل جس کی بنیاد پر مستقبل کا معاشرہ تشکیل دیا جانا ہے بین دفتی کتاب (لوح محفوظ) میں ہوچکی ہے اور یہ کہ تاریخ اپنی تمام تر صحت کے باوجود بہرحال تاریخ ہے جسے وحی جیسے حتمی وثیقے کی تشریح یا تعبیر کی کلید قرار دیا جانا بہت سی پیچیدگیوں کا دروازہ کھول دے گا۔ رسول اللہ ﷺ کے ایام وآثار کے بیان یا آپ کے اقوال کو نقل کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ احساس ذمہ داری سے کانپے جاتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے جب زید بن ارقم سے یہ درخواست کی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کریں، تو زید کا کہنا تھا کہ ہم بوڑھے ہوگئے اور بھول گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرنے کا معاملہ تو بہت سخت ہے۔ جو لوگ رسول اللہ سے منسوب کوئی قول یا تشریحی متن بیان بھی کرتے وہ خود کو اس تاریخی بیان کی ذمہ داری قبول کرنے کا متحمل نہیں پاتے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے امیر معاویہ سے ان کی فرمائش پر ایک حدیث بیان کی لیکن جب یہ دیکھا کہ معاویہ نے اسے لکھوانے کا اہتمام کیا ہے تو زید نے اسے لے کر مٹا دیا اور اس عمل پر معاویہ کی فہمائش کرتے ہوئے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ آپ ﷺ کی حدیثیں نہ لکھی جائیں۔[۱۱] کہا جاتا ہے کہ ابوسعید خدری سے جب آپ کے شاگردوں نے احادیث لکھانے کی فرمائش کی تو آپ نے تادیبی لہجہ میں فرمایا کہ ہم نے جس طرح رسول اللہ ﷺ سے حدیثوں کو زبانی اخذ کیا ہے تم بھی اسی طرح لو۔ ہم حدیثوں کو قرآن بنانا نہیں چاہتے۔ اور یہی رویہ ابوہریرہؓ کا بھی تھا۔[۱۲]

تاریخ نویسی کے حوالے سے پہلی نسل کے مسلمان اس امر کا بخوبی احساس رکھتے تھے کہ اقوال و آثار کے زبانی بیان میں فہم یا متن کی سطح پر روایت کے کسی مرحلے میں سقم پیدا ہوگیا ہو تو یہ ان آثار واقوال کے ساتھ ہوا میں تحلیل ہوجائے گا۔ البتہ اگر انہیں تحریری قالب مل گیا تو تاریخ کا سقم قول رسول ﷺ کے توسط سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہوجائے گا۔ اس لئے اولاً تو انہوں نے قول رسول ﷺ کے بیان میں انتہائی احتیاط سے کام لیا، ثانیاً اس بات کی ہر ممکن کوشش کی کہ اقوال و آثار کا کوئی مجموعہ تحریری قالب نہ اختیار کرپائے۔[۱۳]

# تاریخ بنام وحی

امت کی ہیئت اجتماعیہ جب تک محفوظ تھی عام ذہنوں میں تاریخ اور وحی کے مابین پایا جانے والا خط تنسیخ نمایاں رہا۔ البتہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب پوری خلافت اسلامیہ ایک زبردست سیاسی بحران سے دوچار ہوگئی اور جب وحدت اسلامی کا شیرازہ خود اپنی بقا کی جدوجہد میں گرفتار ہوگیا، نظری محاذ پر تاریخ اور وحی کے مابین اس نازک رشتے کو برقرار رکھنا ممکن نہ ہوسکا۔ اس نازک Ballance کے بگڑ جانے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ مسلمانوں نے حفاظت وحی کی خاطر تاریخ کی کبھی نفی نہیں کی تھی اور نہ ہی اسے وہ یکسر مسترد کرنے کے قائل تھے۔ احادیث وآثار کے بیان کی اجازت تھی مگر حزم واحتیاط کے ساتھ، اس حد تک کہ وہ لوگوں کی توجہ کتاب اللہ سے ہٹا نہ دے یا کتاب اللہ کے مقابلے میں ان بیانات کو کوئی نظری اساس حاصل نہ ہوجائے۔ تاریخ کو اس کی اپنی حدود میں برقرار رکھنے کے لئے کثرت روایت سے امتناع، فرمان نبویؐ کے مطابق کتابت حدیث سے مکمل اجتناب اورقول رسولؐ کے transmission میں زبردست احساس ذمہ داری کا ملحوظ رکھنا اور پھر خلافت کے ذریعہ ان امور کی مکمل نگرانی ایسے عوامل تھے جس نے تاریخ کو اس کے اپنے دائرہ کار میں محدود رکھنے میں مدد دی۔ البتہ خلافت کے بحران کے ساتھ ہی جب تاریخ کے گرد بٹھایا جانے والا پہرہ برقرار نہ رہا تو تاریخ کے لئے یہ ممکن ہوگیا کہ نہ صرف یہ کہ وہ تقدیسی سطح پر اپنے دائرہ سے تجاوز کرے بلکہ روایات واخبار کی سطح پر بھی ان بیانات کا سہارا لے جس کی تصدیق خود تاریخی بنیادوں پر نہیں کی جاسکتی۔

رسول اللہ ﷺ سے منسوب اس قول ''من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار''[۱۴۲] پر عبداللہ بن زبیر کا اپنے والد کے حوالے سے یہ تبصرہ کہ میں دیکھتا ہوں کہ لوگوں نے اس پر متعمّدا کا لفظ بڑھا لیا ہے جبکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی زبان سے یہ لفظ نہیں سنا، مسلمانوں میں تاریخ کی طرف بدلتے رویوں کا آئینہ دار ہے۔ جو زبانیں کل تک اس احساس سے کانپتی تھیں مبادا جن کانوں نے قول رسولؐ کوسنا تھا وہ اسے اپنے دل ودماغ میں ہو بہو محفوظ رکھ سکے ہیں یا نہیں اور یہ کہ قول رسولؐ کے بیان میں ذرا سی کوتاہی اپنی تمام تر نیک نیتی کے باوجود کہیں ایسا نہ ہو کہ انہیں ''من كذب عليّ ......'' کی فہرست میں شامل کردے۔ لفظ متعمدا کے اضافہ نے راویوں کا سقم، سامع کی کم فہمی یا کج فہمی اور زبان وبیان کی ترسیل کے ذریعے آنے والی خامیوں پر اس حوالے سے جواز کی مہر ثبت کردی تھی۔ لفظ ''متعمدا'' سے

پیدا ہونے والی گنجائش نے آگے چل کر اس خیال کا بھی جواز فراہم کیا کہ جو کوئی کہیں اچھی بات دیکھے تو اسے سمجھنا چاہئے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے کہا ہوگا۔[۱۵] سادہ لوح واعظین کے لئے اس تصور تاریخ نے اولاً تاریخ کو بڑی حد تک خودفن تاریخ کے تنقیدی اصولوں سے بے نیاز کردیا۔ ثانیاً اب چونکہ تاریخ کے ذریعہ احادیث کے Imaginative Recreation کی گنجائش پیدا ہوچلی تھی، اس لئے تاریخ کو تقدیس کی سطح پر فائز کرنا کچھ مشکل نہیں رہ گیا۔ مسلمانوں میں تاریخ کی طرف اس غیر محتاط (Lax) رویے کی بنیادی طور پر کچھ وجوہات تھیں۔ اولاً خلافت کا اندرونی انتشار، ثانیاً سابق اہل کتاب اور ان کے تصور تاریخ کے اثرات، ثالثاً سیاسی گروہ بندی، رابعاً نیک دل مگر سادہ لوح واعظین، اورخامساً سابق منافقین جو جابجا زندیقیت کی سطح پر سرگرم تھے اور جو تاریخ کو وحی بنائے دینے پر مصر تھے۔ سیاسی انتشار نے گروہ بندیوں کا دروازہ کھولا؛ شیعان علی اور حامیان عثمان ہر دوگروہ نے اپنے اپنے موقف کی حمایت میں فرضی حدیثوں کا سہارا لیا۔ آگے چل کر روایتوں کے سہارے بنو امیہ اور بنو عباس نے اپنے سیاسی انحراف کواستحکام بخشا۔ فتنے کی اس صورت حال نے اہل کتاب کے علماء اور قصاص کے لئے بھی اپنے سابقہ تصور تاریخ کی تبلیغ کے لئے وسیع میدان فراہم کردیا۔ حضرت ابوہریرہؓ کا کعب احبار کی مجلسوں میں بیٹھنا، کعب احبار کی سابق معلومات کے سلسلے میں مسلمانوں کی دلچسپی، تمیم داری اور کعب احبار کے علمی اور قصصی بیان کی عام اجازت اوراشاعت نے ایام وآثار کی ایک ایسی تشریح کا راستہ کھول دیا جو بڑی حد تک اہل یہود کے تصور تاریخ کا تابع تھا۔[۱۶] فتنے کے اس ماحول میں ان ''سابق'' منافقین کے لئے بھی تاریخ اور اس کی تعبیر کے ذریعہ بڑی گنجائش نکل آئی تھی جو کل تک بیدار مغز خلیفہ اور اس کے مضبوط نظام کی وجہ سے اپنا نفاق چھپائے بیٹھے تھے اور جن کی نشاندہی قرآن نے بصراحت ان الفاظ میں کردی تھی ﴿ومن أهل المدينة مَرَدُوا على النفاق لاتعلمهم ......﴾ (التوبۃ:۱۰۱)

ان صفحات میں ہمارے پیش نظر چونکہ حدیث کی کوئی تفصیلی تاریخ مرتب کرنا نہیں بلکہ صرف اس انحراف فکری کی نشاندہی مقصود ہے جو ہمارے قرآنی تصورتاریخ میں تبدیلی کی وجہ سے وحی جیسے بنیادی وثیقے کے سلسلے میں پیدا ہوگئی ہے۔ اس لئے ہم یہاں اپنی گفتگوصرف ان نکات پر مرکوز رکھیں گے کہ تاریخ وآثار کوتقدیس کا سا اعتبار عطا کرنے میں کون کون سے عوامل کارفرما رہے ہیں اور یہ کہ اگر اہل یہود کی طرح ہمارے یہاں بھی تاریخ کو وحی کی تشریح وتعبیر کا معتبر طریقہ سمجھا جانے لگا ہے تو اس مغالطہ کا بنیادی سبب کیا ہے؟ مسلمانوں کی پہلی نسل نے جس ''مشناۃ'' کا راستہ روکے رکھنے میں تاریخ کو سخت

حدود کا پابند کر رکھا تھا اسے بعد کے دنوں میں اگر نہ روکا جاسکا یا عام ذہنوں میں اس سلسلے میں التباسات در آئے تو اس کا بنیادی سبب کیا تھا۔ یہ خیال کہ تاریخ سنت رسول کا مستند مأخذ ہے یا سنت کی یہ تعریف کہ وہ قرآن سے باہر غیرالقرآن آثار واقوال کے ریکارڈ کا دوسرا نام ہے، اس انحراف فکری کا سبب کیا تھا اور سب سے اہم بات یہ کہ اسوۂ رسولؐ کو سنت کا ہم معنی سمجھنے اور اس کی تلاش میں آثار واقوال کے مجموعوں سے رجوع کا خیال کیوں کر پیدا ہوا اور یہ کہ سنت بمعنی حدیث کا مفہوم کس دور کی پیداوار ہے۔ اسوہ سے سنت اور سنت سے حدیث تک کا سفر ہمارے تصور تاریخ کی ایک ایسی بنیادی تبدیلی ہے جسے سمجھے بغیر نہ تو اسوۂ رسول کا صحیح فہم حاصل ہوسکتا ہے اور نہ ہی اسوۂ رسولؐ کے مستند مأخذ کی نشاندہی ممکن ہے۔ جس طرح اسوۂ رسول کے بغیر ہمارے لئے ایک قدم بھی آگے چلنا مشکل ہے اسی طرح اسوۂ رسول کے مأخذ کے تعین میں ذرا سی لغزش ہمیں اس مأخذ ہدایت سے دور کرسکتی ہے جسے ہم آخری وحی کا مستند ترین اظہار سمجھتے ہیں۔ اسوۂ رسول کی تلاش میں وحی اور تاریخ میں کسی ایک کا انتخاب اصولی طور پر بظاہر کچھ زیادہ مشکل نہیں کہ وحی کے تفوق پر تو ہر خاص وعام کا ایقان ہے۔ البتہ مشکل وہاں پیش آتی ہے جب تاریخ کو اسوۂ رسول کے اضافی ماخذ یا وحی کی تعبیری حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی جائے۔ مسئلہ یہ ہے کہ تاریخ کو نہ تو یکسر رد کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کی تشریحی یا تعبیری حیثیت قبول کرنا خطرات سے خالی ہے۔ قرن اول کے مسلمانوں نے اگر تاریخ کو یکسر رد کرنے کے بجائے اسے اپنے حدود میں محصور رکھنے کی کوشش کی تھی تو یہ ایک بہت سوچا سمجھا فیصلہ تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ وحی اور تاریخ کے مابین اس نازک balance کی بحالی کے بغیر ہمارے لئے ان نظری التباسات کا پردہ چاک کرنا آسان نہیں ہوگا جو اسوۂ رسول کے حوالے سے ہمارے ہاں پیدا ہوگئے ہیں۔

## اسوہ: وحی اور تاریخ کے مابین

تاریخ اگر اپنے حصار میں محدود رکھی جاسکتی تو یقیناً اسوۂ رسول کی تلاش میں قرآن سے زیادہ معتبر، مستند اور لازوال مأخذ کوئی اور نہیں ہوسکتا تھا۔ تاریخ کو اپنی حدود سے متجاوز دائرۂ کار میں وسیع تر اختیارات عطا کرنے میں بعض ان اصطلاحات نے اہم رول ادا کیا جو بظاہر تو ایک دوسرے کے ہم معنی اصطلاح کے طور پر استعمال کی جارہی تھیں لیکن فی نفسہ انہی اصطلاحوں کے ذریعے نئے اور اجنبی تصورات فکر اسلامی میں اپنی جگہ بنا رہے تھے۔ سنت بمعنی اسوۂ رسولؐ قرآنی World view میں ایک غیر مانوس

خیال تھا اور حدیث کو سنت بمعنی اسوۂ رسول سمجھنے کا تصور عہد صحابہ میں نہیں پایا جاتا تھا۔ اتباع رسول کے حوالہ سے قرآنی دائرۂ فکر میں یہ تصور تو یقیناً راسخ تھا کہ رسول کی مکمل اتباع اوراس کے اسوہ کی پاسداری اہل ایمان کے لئے امر ربی کا درجہ رکھتی ہے کہ خود رسول کی اطاعت کے بغیر اللہ کی اطاعت کا خیال عبث ہے: ''**من يطع الرسول فقدأطاع الله**.....''(النساء:۸۰) مسلمانوں کے لئے رسول کی حیثیت ایک ایسے عملی ماڈل کی تھی جس کی شہادت وحی ربانی کے اندر موجود تھی: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة** ......﴾(الاحزاب:۲۱) اور اسے مؤمنین پرفائنل اتھارٹی کا عطا کیا جانا ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله ، مآأتاكم الرسول فخذوه**......﴾(الحشر:۷) ﴿**فان تنازعتم في شئي فردوه إلى الله والرسول**......﴾ (النساء:۵۹) گویا اس بات کا اعلان تھا کہ خدائی اطاعت کاراستہ رسول کی اتباع اوراس کے اسوۂ حسنہ کی مکمل پیروی کے بغیر ممکن نہیں۔ جملہ امور زندگی میں رسول کی اس حتمی حیثیت کو جولوگ ماننے سے انکارکریں ان کے ایمان کے بارے میں شبہ وارد کیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ابھی ایمان کا ان کے دلوں میں اترنا باقی ہے۔﴿**فلا وربک لايؤمنون حتىٰ يحكموک في ما شجر بينهم**﴾ (النساء:۶۵) ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم**......﴾ (الحجرات:۱۴) اہل ایمان کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اس مرکزی اوربنیادی حیثیت کا احساس اسلامی فکر میں روزاول سے موجود تھا، البتہ یہ خیال کہ اسوۂ رسول سے مرادسنت رسول ہے جس کا اظہاراحادیث کے دفتروں میں ہوتا ہے، ابتدائی عہد میں اس خیال کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

قرآن کے طالب علم کے لئے یہ بات حیرت سے خالی نہیں کہ سنت بمعنی سنتِ رسول کی اصطلاح سے قرآن مجید کے صفحات خالی ہیں۔ سنت اللہ' سنت ابراہیم اورسنن اقوام سابقہ کا تذکرہ تو قرآن میں ضرور پایاجاتا ہے لیکن یہاں بھی سنت سے مراد tradition یا عرف ہے۔ اسوہ کوسنت رسول کا مماثل قرار دینے سے تاریخ کے راستے تعبیری لغزشوں کی راہ ہموار ہوگئی۔ قرآن میں اگر اقوام سنن سابقہ کا بیان ہوا تھا تو سنت رسول کی تلاش میں لوگ تاریخ و آثار کی وادیوں میں آ نکلے۔ پھر رفتہ رفتہ سنت کو حدیث کا مماثل سمجھا جانے لگا۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو اسے حدیث قولی، حدیث فعلی اورسکوت رسول پر مشتمل ایک ایسی جامع اصطلاح قرار دے ڈالی جسے قرآن کے بعد ایک اضافی مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی، بلکہ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ ﷺ پر دوقسم کی وحی آتی تھی۔ ایک وہ جو جبریلؑ براہ راست الفاظ ومعانی کے ساتھ لاتے تھے جس کا اظہار قرآن ہے، دوسری وحی براہ راست آپ کے قلب پر مرتسم کردی

جاتی تھی یہاں الفاظ نہیں ہوتے صرف معانی کی ترسیل ہوتی، گو کہ قرآنی تصور وحی میں وحی ربانی یا القائے امر ربی کی جو تین قسمیں[۱۷] بتائی گئی تھیں اس سے وحی متلو اور غیر متلو کی علیٰحدہ حیثیتوں کا کوئی جواز فراہم نہ ہوتا تھا۔ لیکن جو لوگ اسوہ کو سنت اور سنت کو حدیث کی اصطلاحوں سے خلط ملط کرنے کے مرتکب ہو چکے تھے ان کے لئے سنت (روایات قائمہ) کی تلاش میں تاریخ سے رجوع اس انحراف فکری کا منطقی لازمہ تھا۔

اجنبی اصطلاحوں میں وحی ربانی کی تعبیر ''متلو'' اور ''غیر متلو'' یا جلی اور خفی جیسی نامانوس اصطلاحوں کے بیان سے ﴿**الذین جعلوا القرآن عضین**﴾ (الحجر:۹۱) کی صورتحال پیدا ہوگئی۔ فکر اسلامی میں ان خود ساختہ اصطلاحوں کے داخلے سے قرآن مجید کی حتمی اور تکمیلی حیثیت مشتبہ ہو کر رہ گئی۔ وحی کی اس نئی تعبیر کے مطابق مکمل وحی کے ادراک کے لئے دونوں قسم کی وحی سے واقفیت ضروری تھی۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ وحی غیر متلو کے بغیر وحی متلو یعنی قرآن مجید کی تفہیم ناممکن ہے۔ بقول امام اوزاعی ''قرآن مجید اس سے زیادہ حدیثوں کا محتاج ہے جتنا کہ حدیثیں قرآن کی''۔[۱۸] امام یحییٰ بن کثیر نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ ''حدیث قرآن پر قاضی ہے نہ کہ قرآن حدیث پر''۔[۱۹] اس خیال کی توثیق کے لئے بعض حدیثیں بھی لائی گئیں۔ جس میں کہا گیا کہ ''ان الحدیث لا یفارق القرآن'' اور یہ کہ حدیث کے بغیر قرآن کی تفہیم امر صعب ہے[۲۰] رہے وہ لوگ جو اس بات کا احساس رکھتے تھے کہ حدیثوں کا تمام تر انحصار تاریخی حوالوں پر ہے۔ تو انہوں نے بھی بہت محتاط انداز سے زبانی وحی کے بارے میں اگر بہت کم کہا تو اتنا ضرور کہا کہ ''حدیثیں قرآن کی تفسیر ہیں''۔[۲۱] جس سے بہرحال اس خیال کو تقویت ملتی تھی کہ اب مفاہیم قرآنی کی دریافت کی تمام تر کوشش بڑی حد تک وحی غیر متلو کی مرہون منت ہوگی۔ اسوہ کے حوالہ سے سنت رسول کا تراشیدہ تصور اور پھر مظاہر سنت کے حوالوں سے اقوال و آثار کے تاریخی بیان کو وحی غیر متلو قرار دینے سے کچھ وہی صورت حال پیدا ہوگئی جو اہل یہود نے تورات کی آسمانی وحی کو احبار ورہبان کے خیالات کا تابع کرنے کے لئے زبانی وحی کے حوالے سے پیدا کر رکھی تھی۔ زبانی وحی کا وسیع تصور علمائے یہود کو اس بات کی کھلی چھوٹ دیتا تھا کہ وہ اقوال بزرگان اور آثار و ایام کے غیر معتبر تاریخی حوالوں سے تورات کے معانی پر پہرہ بٹھا دیں۔ یا اسے اپنے پسندیدہ تعبیری راہ پر لے جائیں۔

وحی ربانی کی تشریح و تعبیر اگر انسان کی تفہیم تاریخ تابع ہوجائے تو یہ دراصل اس کی تنسیخ کا عمل ہے۔ انسانوں کے مرتب کردہ صحیفۂ اقوال رسول کو وحی غیر متلو کی لازوال حیثیت دینا اور پھر اسے فہم قرآنی کی مفتاح بتانا ایک ایسا عمل تھا جس نے فکر اسلامی کو اسی بحران سے دوچار کر دیا جس میں اہل یہود پہلے

سے مبتلا تھے اور جواب بھی اس بحران کا شکار ہیں اور تا قیامت اس فکری بحران سے اس لئے نہیں نکل سکتے کہ ان کے یہاں اولاً فہم وحی کا جو طریقہ قابل اعتبار ہے وہ منشائے وحی تک پہنچنے کی ہر کوشش کو اپنی سابقہ ناکام کوششوں سے مزید دور لے جاتا ہے۔ ثانیاً اگر اہل یہود تاریخ کے کسی لمحے میں اس تاریخی طریقہ تعبیر سے تائب ہو جائیں جب بھی صحیفہ موسوی اب ان کی دسترس سے باہر ہے۔ آج علمائے یہود کی ایک قابل ذکر تعداد خمسہ موسوی کو جوں کا توں منزل من اللہ نہیں قرار دیتی ہے۔ جہاں تحریری وحی دستبرد زمانہ کا شکار ہو وہاں زبانی وحی میں دانش انسانی کی مداخلت کا جواز پیدا ہونا غیر فطری نہیں۔ ہمارے ہاں روایات کے ذریعے قرآن کی صحت پر جو حملے ہوتے رہے ہیں اور جس طرح حدیث کی معتبر ترین کتابوں میں ایسی روایتوں کو داخلہ مل گیا ہے جو قرآن کو محرّف بتاتی ہیں (جس کا تفصیلی محاکمہ ہم باب ۳ میں کر چکے ہیں) ان تمام کوششوں کو اسی تاریخی تناظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ یہودیت جس طرح بڑی حد تک تورات کے بجائے زبانی تورات کی پیداوار ہے' وحی کے بجائے تاریخ کی مرہون منت ہے۔ اسی طرح محتاط الفاظ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہمارے تمام تر انحراف فکری کی بنیادی وجہ مأخذ وحی سے باہر ایک ایسی وحی کی دریافت ہے جس کا تمام تر انحصار تاریخ کے کاندھوں پر ہے اور جس کا کوئی حتمی، متفقہ اور مستند ترین ایڈیشن چودہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی امت کی دسترس میں نہیں آسکا ہے۔

قرآن مجید کے بالمقابل اس جیسی ایک دوسری وحی کا خیال ایک ایسی فرضی حدیث[۲۲] کی بنیاد پر رکھا گیا ہے جس کا علم نہ تو کبار صحابہ کو تھا اور نہ ہی خلفائے راشدین اس حدیث سے واقف تھے۔ ''اوتیت القرآن ومثله معه.....'' محض ایک تاریخی بیان نہیں بلکہ عقیدے کے اعتبار سے ایسے دوررس اثرات کا حامل ہے کہ محض اسے آثار واقوال کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ قول رسول تو کجا اسے محض مستند تاریخی بیان قرار دینے سے بھی اسلام کی بنیاد ہل جاتی ہے اور ایک ایسے دین کا تصور پیدا ہوتا ہے جس نے وحی غیر متلو کا ایک بڑا حصہ حوادث زمانہ کی نذر کر دیا۔ قرن اول کے مسلمان قرآن سے باہر کسی دوسری وحی، خواہ یہ خفی ہو یا غیر متلو، سے واقف ہوتے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی تحفیظ کے لئے حکومتی یا اجتماعی سطح پر کوئی اہتمام نہ ہوتا، اور امت کو وحی غیر متلو کی تلاش میں مختلف متضاد اور متحارب مصادر سے رجوع کے لئے چھوڑ دیا جاتا۔ لیکن ایک بار جب سنت کی تلاش میں تاریخ کو قابل اعتناء سمجھ لیا گیا تو پھر آگے چل کر اس انحراف فکری کو مستحکم کرنے میں ان فرضی حدیثوں نے بنیادی رول انجام دیا۔ قرآن کے علاوہ ایک اور وحی کے تصور نے عام ذہنوں میں اس خیال کی توثیق کردی کہ اس دوسری وحی کا نام اب مروجہ اصطلاح میں

حدیث نبوی ہے۔ اسوۂ رسول کی بحث اب چونکہ منظر سے غائب ہو چکی تھی، سنت رسول کے حوالے سے اب سارا زور احادیث کے مجموعوں پر تھا اس لئے لوگوں کے لئے یہ باور کرنا آسان ہو گیا کہ (**وعن أبي مجلذقال) انما حديث النبي مثل القرآن**۔[۲۳] جب قرآن مجید کے ساتھ ساتھ اقوال وآثار کے انسانی مجموعوں نے بھی منزل من السماء کا درجہ حاصل کرلیا اور سنت کے تاریخی بیان میں اسوۂ رسول کا قرآنی تصور علماء کی نگاہوں سے اوجھل ہوتا گیا تو ﴿**فقد کفر بما انزل علی محمد**﴾ کی تشریح میں قرطبی جیسے اہل علم کے لئے یہ لکھنا ممکن ہو گیا۔ ''**المرادبالمنزل الكتاب والسنة**۔''[۲۴] اور پھر علمائے اسلام کے لئے مفروضہ وحی غیر متلو کے سلسلے میں یہ عقیدہ وضع کرنا کچھ مشکل نہ رہا کہ یہ بھی قرآن ہی کی طرح منزل من اللہ ہے۔ ''**والسنة ايضاً تنزل عليه بالوحي كما ينزل بالقرآن إلاأنها لاتتلىٰ كما يتلى القرآن**''[۲۵] بعض احادیث کے حوالے سے اس خیال کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے یہ بھی کہا گیا کہ جس طرح جبریلؑ آپؐ پر قرآن لاتے تھے اسی طرح سنت کا نزول بھی آپ ہی کے ذریعہ ہوتا تھا۔[۲۶]

سنت کو کتاب سے باہر ایک علیٰحدہ وحی کی حیثیت عطا کرنے میں امام شافعی کے اس التباس فکری کا بنیادی رول ہے جس کے مطابق آپ نے سنت کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ اولاً رسول اللہﷺ کا کوئی حکم جو قرآن مجید میں موجود حکم کی توثیق کرتا ہو، ثانیاً رسول اللہﷺ کے وہ بیانات جو قرآن مجید کے کسی اجمالی حکم کی تخصیص یا توجیہہ کرتے ہوں۔ ثالثاً رسول کا کسی ایسے امر کے بارے میں کوئی قول جس کے بارے میں قرآن مجید یکسر خاموش ہو، بقول شافعیؒ قرآن مجید میں حکمت کا جو ذکر آیا ہے اس سے مراد یہی آخرالذکر قسم کی سنت ہے۔[۲۷] قرآن مجید میں چونکہ جابجا کتاب کے ساتھ حکمت کا تذکرہ آیا ہے اس لئے بعض علماء کو یہ غلط فہمی ہوگئی کہ منزل من السماء وحی میں دو علیٰحدہ علیٰحدہ حیثیتوں کی حامل احکام وحی کے وثائق نازل کئے گئے۔ اس التباس فکری کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ فطری طور پر یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ کتاب کے علاوہ خود مہبط وحی کی ذات گرامی جس دانش نورانی کا مرکز بن گئی تھی، اس کا اظہار بجا طور پر آپ کے اقوال وافعال میں ہونا چاہئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ رسول کی ذات اس دانش نورانی کے بہترین اظہار سے عبارت تھی اور یہی وجہ ہے کہ اللہ نے ذات رسول کو مؤمنین کے لئے ایک مثالی ماڈل یعنی اسوۂ حسنہ کی حیثیت سے لازمی ٹھہرایا۔ البتہ یہ خیال کہ اظہار حکمت یا دانش نورانی کی تلاش میں قرآن کے بجائے تاریخ پر کہیں زیادہ انحصار کیا جاسکتا ہے، ایک ایسا خیال تھا جس کی توثیق نہ تو کتاب اللہ سے ہوتی تھی اور نہ ہی عہد صحابہؓ کا تصور تاریخ اس بات کی اجازت دیتا تھا کہ حکمت کی تلاش میں لوگ قرآن جیسے حتمی

وثیقے کی موجودگی میں روایات وآ ثار کے انسانی ذرائع پر انحصار کریں۔

حکمت بمعنی سنت اور سنت بمعنی تاریخ کے سفر میں شافعیؒ کی رہنمائی ''مثلہ معہ'' والی حدیث نے کی، جس سے دوعلیحدہ علیحدہ وحی کا تصور بہت واضح طور پر پیدا ہوتا تھا، میرے خیال میں شافعی کو اس نتیجے تک پہنچنے میں ان سماجی عوامل کا بھی بڑا ہاتھ تھا جس نے اس وقت کے ماحول میں احادیث رسولؐ کے حوالے سے اقوال وآ ثار کے بیان کو ایک مقدس علم وفن کی حیثیت دے دی تھی اور جس کے زیر اثر یہ تأثر پیدا ہوچلا تھا کہ قرآن جو کچھ بھی ہے دفتین کی شکل میں معین اور محفوظ ہے۔ یہ وقت اقوال وآ ثار کے محفوظ کرنے کا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں اگر مٹ گئیں تو فہم قرآنی کا بڑا حصہ ضائع ہوجائے گا۔ اس خیال نے جہاں حفاظ حدیث کی ایک بڑی تعداد پیدا کردی وہیں وہ کثرت روایت پر لگی پچھلی پابندیوں کو ختم کرنے کا باعث بھی ہوئی۔ شافعیؒ کا کہنا ہے کہ انہوں نے اہل علم سے سنا ہے کہ قرآن میں جو لفظ حکمت کا آیا ہے اس سے مراد سنت رسول اللہ ﷺ ہے اور بقول شافعیؒ اس خیال کی تائید حسن، قتادہ اور یحیٰ بن ابوکثیر بھی کرتے ہیں۔[۲۸] اور ایسا اس لئے کہ ان تمام اہل علم کی نگاہیں ''مثلہ معہ'' والی حدیث پر مرکوز ہیں۔ گویا کتاب سے علیحدہ مأخذ حکمت کا تصور بنیادی طور پر اسی حدیث کی پیداوار ہے جو نہ صرف یہ کہ فنی اعتبار سے انتہائی ناقابل اعتبار ہے بلکہ خود اپنے اندر ایسے فقہی تضادات کی حامل ہے جس پر عملی طور پر فقہائے امت کا کبھی بھی اجماع نہیں رہا ہے۔[۲۹] دو وحی یعنی ''مثلہ معہ'' والی یہ حدیث گو کہ شافعیؒ کے عہد میں موضوع بحث بن چکی تھی البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ کبار صحابہ اور خلفائے راشدین کے عہد میں اس حدیث کا دور دور تک کوئی وجود نہ تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خلافت اسلامی اپنی سرپرستی میں اس دوسری وحی یعنی حکمت بنام سنت کی تحفیظ کا کوئی معقول انتظام نہ کرتی۔

شافعیؒ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے سنت کے حوالے سے تاریخ کو اس کے دائرہ سے تجاوز کرنے کا عقلی اور فکری جواز فراہم کیا۔ یہ بات کہ جب رسول کا کوئی قول سامنے آجائے تو مسلمانوں کی معروف سنت خواہ وہ سنت اہل مدینہ ہی کیوں نہ ہو، اسے اپنے رویے پر نظر ثانی کرنی پڑے گی، اصولی طور پر ایک ایسا خیال ہے جس کی صحت پر کلام نہیں کیا جاسکتا، البتہ سنت متواترہ کی ترمیم وتنسیخ کے لئے سنت قولی کو اسی وقت حتمی حیثیت حاصل ہوسکتی ہے جب کہ اس کا قول رسول ہونا تمام شک وشبہ سے بالاتر ہو۔ ورنہ اس بات کا سخت اندیشہ ہے کہ ہم سنت کے حوالے سے خود سنت پر تاریخ کی برتری قائم کرنے کے گنہ گار ہوجائیں۔ حکمت بنام سنت اور سنت بنام تاریخ کے اس سفر میں عملاً ہوا یہی کہ ہم نے سنت قولی کے نام پر

تاریخ کو دین کی تمام تر تشریح وتعبیر کا حق دے دیا۔ ایک بار جب یہ خیال چل نکلا کہ آثار واقوال کے مجموعوں میں دراصل وحی حکمت مکتوب ہے تو پھر اس کی حیثیت تاریخ سے کہیں زیادہ وحی کی ہوگئی جس کی تصدیق کرنا اور جس پر ایمان لانا اہل ایمان کے لئے لازم قرار پایا۔

امام شافعیؒ ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جب روایات کی کثرت، ہر کس وناکس کے محدث بننے کی خواہش اور واضعین حدیث کی مذموم کوششوں نے اہل علم کے لئے سنت کے حوالہ سے ایک بڑا علمی چیلنج پیدا کردیا تھا۔ ایک ایسے عہد میں جہاں آثار واقوال کے مستندفہم کے ساتھ ساتھ بے بنیاد وضعی حدیثوں کا ایک سیلاب سا آ گیا ہو، کسی اہل علم کے لئے خواہ کتنی ہی عبقری صلاحیت کا حامل کیوں نہ ہو، ان خیالات سے متاثر ہونا کچھ عجب نہیں۔

شافعیؒ کے عہد میں وحی کے دومأخذ کا تصور پیدا ہوچکا تھا۔ علمائے حدیث کا غیرمعمولی سماجی مرتبہ اور اس عہد میں علم کا مطلب علم حدیث سمجھ لیا جانا دراصل اسی وجہ سے تھا کہ لوگ ان حفاظ حدیث کو وحی خفی کے عظیم محافظ کی حیثیت سے دیکھنے لگے تھے۔ پھر چونکہ کتابت حدیث کو بہ کراہت گوارا کیا جاتا تھا کہ اس سلسلے میں رسول اللہﷺ کا حکم موجود تھا' اس لئے حدیث کے زبانی مأخذ کی حیثیت سے علمائے حدیث کی ذاتی حیثیت مزید مستحکم ہوگئی تھی۔ آثار واقوال کو اظہار حکمت سمجھنے کا خیال عہد شافعی میں اس حد تک پختہ ہوچکا تھا کہ اسے برملا وحی غیر متلو سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ ﴿و انزل اللہ علیک الکتاب والحکمۃ......﴾ (النساء:۱۱۳) کی تشریح کرتے ہوئے شافعی نے کتاب کو'مایتلی' اور حکمت کو''السنۃ وھوماجاء عن اللہ بغیر تلاوتہ'' قرار دیا اور اپنے اس موقف کی حمایت میں ''قصۃ العسیف'' کو پیش کیا۔[۳۰] روایتوں کے مطابق رسول اللہﷺ نے زنا کے اس مجرم کے لئے جو سزا نافذ کی اس کا ذکر قرآن میں کہیں نہیں ہے جب کہ انہی روایتوں کے بقول آپ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اس بارے میں کتاب اللہ یا وحی کے مطابق فیصلہ کرنے کی بات کہی تھی۔ تاریخ کے ذریعہ تاویل قرآنی کی اس کوشش سے نہ صرف یہ کہ حکمت کا قرآن کے باہر تلاش کا داعیہ پیدا ہوا بلکہ اس قسم کی تلاشِ حکمت سے اس قسم کے خیالات کو بھی تقویت ملی کہ رجم کے تاریخی طور پر وقوع میں آنے اور اس کے احکام کے قرآن میں نہ پائے جانے سے گویا یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن امر ربی کا مکمل اظہار نہیں ہے۔ گویا حکمت بمعنی سنت اور سنت بمعنی تاریخ نے ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾ جیسی آیات پر واضح شبہات وارد کردیئے۔

حکمت ہو یا کتاب، نبی کی دانش نورانی انہی منزل من اللہ اسوۂ کا کامل ترین اظہار ہے، البتہ اسوۂ رسول یا دانش نورانی کی تلاش میں وحی کے علاوہ کسی اور وثیقے کو بنیاد قرار دیا جانا یا وحی سے باہر کسی وحی خفی کا خیال دراصل خود وحی کی تنسیخ سے عبارت ہے۔ قرآن مجید نے رسولؐ اللہ کی غیر معمولی عظمت واہمیت کے باوجود اسے ایک ایسے شخص کی حیثیت سے پیش کیا ہے جس کی تمام تر دانش نورانی' یا اسوہ' کتاب وحکمت کا مرہون منت ہے۔ رسول خود کوئی تقدیسی تاریخ پیدا نہیں کرتا اور نہ ہی اس تقدیسی تاریخ پر شرع کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے: ﴿قل إنما أنا بشر مثلکم یوحیٰ إلي......﴾ (الکہف:۱۱۰) اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ جو کچھ کہتا ہے حق کہتا ہے لیکن اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ خود اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی ایسا کرنے کا اسے حق حاصل ہے۔ ﴿وما ینطق عن الھویٰ إن ھو إلا وحي یوحیٰ......﴾ (النجم:۳) وہ من جانب اللہ اس فریضے پر مأمور ہے کہ کتاب وحکمت کی طرف لوگوں کو بلائے ﴿بلغ ما انزل إلیک ......﴾ (المائدہ:٦٧) اور اگر وہ کسی وجہ سے ایسا نہ کرسکے ﴿افان مات أو قتل انقلبتم علیٰ أعقابکم......﴾ (آل عمران:۱۴۴) تو اس کی وجہ سے کاررسالت متاثر نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا انقطاع ہوتا ہے۔ رسول کو اس بات کا احساس تو ضرور ہوتا ہے کہ وہ رسالت کے کارِعظیم پر مأمور ہے اور یہ کہ اس کا اسوہ امت کے لئے رہنما ہے، البتہ اس منصب عظیم کی اہمیت کے باوجود وہ اس حقیقت سے بھی باخبر ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت مہبط وحی کی ہے مأخذ وحی کی نہیں ﴿أُوحي إلي ھذاالقرآن لأنذرکم بہ......﴾ (الأنعام:۱۹) وہ شارع نہیں مشروع ہے۔ اپنی تمام تر جدوجہد میں امر ربی اور تائید الٰہی کا محتاج، اس کی حیثیت Chief Executive یعنی خلیفۃ اللہ فی الأرض کی ہے اور اس منصب جلیل کی معراج ومنتہا یہ ہے کہ وہ وحی جیسے بار گراں کو اس کی تمام تر ابعاد کے ساتھ برتے اور کمال احتیاط کے ساتھ اس مقدس امانت کو لوگوں تک منتقل کردے کہ اگر ایسا نہ ہوتو ﴿وإن لم تَفْعَلْ فمابلغت رسالا تہ......﴾ (المائدہ:٦٧) رسول کی مرکزی اہمیت اور کاررسالت کی تمام تر عظمت کے باوجود قرآن رسول کو شارع کے منصب پر فائز نہیں کرتا۔ رسول کی حکمت، دانش نورانی اور اسوہ کا تمام تر وظیفہ یہ ہے کہ وہ وحی ربانی کی ابعاد کو برت سکے، اس کی تنفیذ کا کام انجام دے، خود رسول کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ اس دائرہ سے تجاوز کرے۔ ﴿کونوا عباداً لي......﴾ (آل عمران:۷۹) البتہ جن لوگوں نے تاریخ کو تقدیس کا درجہ دے دیا اور جو آثار واقوال کے مجموعوں میں حکمت یا وحی غیر متلو کی تجلیاں دیکھنے لگے، ان کے لئے قرآن سے باہر وحی کے اس مأخذ میں حرام وحلال کی تلاش کچھ مشکل نہ رہی اور ان کے لئے یہ کہنا بھی آسان ہوگیا کہ ''إنماحرم رسول اللّٰہ

**فهو مثل ماحرم اللّٰہ"**[۳۲]

جب قرآن سے باہر وحی کا ایک متبادل مأخذ وجود میں آجائے تو پھر ﴿**یاایها النبي لم تحرم ما أحل اللّٰہ لک تبتغي مرضات ازواجک**......﴾ (التحریم) جیسی آیات کا پس پشت چلے جانا ایک منطقی لازمہ ہے۔

## اسوہ بنام حکمت/سنت: دو مأخذ دو تصویریں

حکمت کے حوالہ سے سنت کا تعین اور پھر مأخذ سنت کی حیثیت سے وحی غیر متلو کی تلاش کا خیال ایک ایسا فکری التباس تھا جس نے آنے والے دنوں میں بڑی حد تک وحی کو تاریخ کے تابع کردیا یا کم ازکم تاریخ کے لئے فہمِ وحی میں مداخلت کا نظری جواز فراہم کردیا۔ اس التباس فکری کی بنیادی وجہ دراصل تاریخ کے لئے مختلف epistemology کا استعمال ہے۔ تاریخ کی اصطلاحوں میں قرآن کی تفہیم یا وحی کی اصطلاحوں کو تاریخ پر منطبق کرنے سے دین کے بعض بنیادی تصورات میں ابہام پیدا ہوگیا۔ سنتِ رسولؐ کے لئے اگر اسوہ کی قرآنی اصطلاح برقرار رہتی اور اسے سنت کی ڈھیلی ڈھالی اصطلاح کا ہم معنی نہ بنایا جاتا تو لوگوں کے ذہن میں یہ خیال کم ہی آتا کہ وہ قرآن جیسے لازوال مأخذ کو چھوڑ کر تاریخ و آثار کے دفتروں میں اسوۂ رسول کی تلاش کریں۔ ابتدائی عہد میں قرآنی لفظیات کے زیر اثر سنت کا لفظ ایک وسیع معنوں میں استعمال ہوتا تھا اور جو لوگ اتباع سنت کو وصیتِ رسول کا حصہ قرار دیتے تھے ان کے یہاں بھی سنت کے مفہوم میں رسول اللہﷺ کے علاوہ صحابہ کرامؓ کے نظائر بھی شامل تھے۔ گویا یہ ایک طرح کا سبیل المؤمنین تھا جس سے اس بات کی ضمانت ملتی تھی کہ اس کو اختیار کرنے والوں کے لئے گمرہی کے امکانات کم ہیں۔ البتہ بعد کے دنوں میں سنت کا استعمال حدیث کے معنوں میں بھی ہونے لگا اور پھر وہ عہد بھی آیا جب سنتِ قولی، سنتِ متواترہ مکشوفہ پر سبقت لے گئی اور اسی سنت کے مختلف بیان کے حوالے سے عبادات جیسے متواتر فرائض کی ادائیگی کے طریقوں میں اختلافات پیدا ہونے لگے۔ ہر گروہ کا اصرار تھا کہ اس کی دریافت کردہ سنت ہی دراصل برحق ہے اور یہ کہ اس کی تائید مختلف تاریخی ذرائع سے آنے والی سنت قولی کے ذریعے ہوتی ہے۔ سنت کے مختلف تاریخی بیان کی بنیاد پر مسلمان مختلف فقہی مکاتب میں بٹ گئے۔ ہر

ایک کا یہی اصرار رہا کہ سنت تو بس اس کے ساتھ ہے، سنت کے حوالے سے تاریخ و آثار کی تقدیس نے آگے چل کر ایک ایسی صورتحال پیدا کردی کہ سنن کے انسانی مجموعوں کی صحت پر ایمان لانا جزوِ ایمان قرار دے دیا گیا، حالانکہ اگر سنت یا حدیث کے بجائے اسوۂ رسول کی قرآنی اصطلاح کا رواج ہوتا تو اسوۂ رسول کو جزوِ ایمان بنانے کے لئے کسی مہم کی ضرورت نہ ہوتی کہ خود قرآن نے مؤمنین کے لئے اس کی پیروی اور اتباع لازم قرار دے رکھا تھا۔ قرآنی لفظیات سے اجتناب اور فنِ تاریخ کی اصطلاحوں کے اختیار کر لینے سے ہم نہ صرف یہ کہ تاریخ کو تقدیس کا درجہ دے بیٹھے بلکہ اسوۂ رسول جیسے مسلمہ امر کو خود مومنین کے لئے باعثِ نزاع بنا ڈالا۔

آج عام ذہنوں میں سنت پر ایمان لانے کا مطلب اسوۂ رسول کی پیروی کے بجائے اسوۂ رسول کے ان تاریخی بیانات کو حرف بہ حرف مستند تسلیم کرنے کا مطالبہ ہے۔ اصطلاحِ سنت کا پیدا کردہ یہی وہ التباسِ فکری ہے جس نے اہلِ ایمان کے لئے یہ مشکل پیدا کردی ہے کہ وہ سنت کی تلاش میں کس مأخذ کو معتبر جانیں، وحی سے رجوع کریں یا تاریخ سے۔ ان دونوں مأخذ میں اسوۂ رسول کا یکساں بیان نہیں ملتا اور مل بھی نہیں سکتا، ورنہ وحی کی تاریخ پر کیا فوقیت رہ جائے گی۔ قرآن مجید جس شخص کے اسوہ کو قابلِ اتباع بتاتا ہے وہ قرآنی بیان کے مطابق ایک ایسا رسول ہے جس کا بیان حق سے عبارت ہے۔ ﴿**وما ینطق عن الھویٰ إن ھو إلا وحي یوحیٰ**......﴾ اس کی راست بازی کی شہادت پر خود خدا گواہ ہے۔ ﴿**ماضل صاحبکم وماغویٰ**......﴾ وہ کوئی رجلِ مسحور نہیں بلکہ خدا کا آخری پیغمبر اور مہبطِ وحی ہے۔ اسے وحی ربانی کی اتباع اور اس کی تبلیغ کے فریضے پر منجانب اللہ مامور کیا گیا ہے۔ ﴿**اتبع ماأوحي إلیک من ربک**﴾ اس کی ذات نرم خوئی سے عبارت ہے۔ ﴿**فبما رحمة من اللّٰہ لنت لھم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک**......﴾ (آل عمران:۱۵۹) اور اس کی تربیت کا اثر یہ ہے کہ اس کے متبعین کی جماعت **رحماء بینھم** کے حوالے سے جانی جاتی ہے۔ وہ ﴿**کافة للناس بشیراً ونذیراً**﴾ ہے اور تمام عالم کے لئے رحمت۔ بھلا کسی ایسے شخص کے اسوہ سے بڑھ کر مؤمنین کے لئے اور کون سا ماڈل لائقِ اتباع ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس مأخذِ سنت کے تاریخی بیان میں ہم ایک ایسے رسول کا تذکرہ پاتے ہیں جو ﴿**ومابنطق عن الھویٰ**﴾ کی پاسداری نہیں رکھتا، شیاطین کے زیرِ اثر اس کی زبان سے ''**تلک الغرانیق العلا إن شفاعتھن لترتجیٰ**'' جیسے شرکیہ الفاظ کا صدور ہوجاتا ہے۔ قرآن تو کہتا ہے کہ وہ رجلِ مسحور نہیں لیکن سنت کے تاریخی مجموعوں کا اصرار ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جادو کا اثر ہوا تھا

جس سے نکلنے میں چھ ماہ سے ایک سال کا عرصہ لگ گیا۔ قرآن تو اتباعِ رسول کو مؤمنین کے لئے مثالی نمونہ بتاتا ہے جب کہ روایتیں کہتی ہیں کہ رسول اللہ نے مختلف مواقع پر اپنے اصرار سے وحی میں ترمیم وتنسیخ کرالی ہے جیسے قبلہ کی تبدیلی، پچاس وقت کی نمازوں کو پانچ وقت میں تبدیل کرانا اور ایک حرف پراترے ہوئے قرآن کو باصرار سات احرف تک لے آنا وغیرہ۔ قرآن جس کی نرم خوئی اور خوش اخلاقی کو مثالی بتاتا ہے اور اسے خاص رحمتِ ربی پر محمول کرتا ہے اسی رسول کے بارے میں اقوال وآثار کے دفتر یہ باور کراتے ہیں کہ وہ اپنی عائلی زندگی میں بری طرح ناکام تھا، بلکہ اگر احادیث کے راویوں کو سچ جانئے تو ان روایتوں میں جو سورہ بقرہ کی آیت ﴿لایؤخذکم اللّٰہ باللغو في ایمانکم......﴾ کی تشریح میں وارد ہوئی ہیں، ایک ایسے رسول کا تاثر ابھرتا ہے جو اپنی خفگی کے اظہار میں انصاف کے بنیادی اصولوں کی پاسداری بھی نہیں کرتا۔ ناراضگی کا سبب تو کوئی خاص بیوی ہو لیکن اس غصے میں سبھوں سے علیٰحدگی آخر کس مثالی اسوہ کا اظہار ہے؟ یہ ہے وہ دو مختلف اور متضاد تصور رسول جو ان دو ماخذوں میں پایا جاتا ہے۔

حق تو یہ ہے کہ تاریخ کو اسوۂ رسول کا مستند مأخذ قرار دینے سے نہ صرف یہ کہ اسوۂ رسول راویوں کے کذب و افتراء کی زد میں آ گیا بلکہ سنت کے نام سے اقوال وآثار کا ایک ایسا دفتر وجود میں آ گیا جسے تقدیسی تاریخ یا Authenticated History تو کجا محض تاریخ قرار دینا بھی تکلف بیجا ہے۔[۳۴]

## سنت، تاریخ اور مسئلۂ حجیت

جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے مسلمانوں کے لئے اسوۂ رسول کی اتباع گویا اتباع قرآنی کا لازمی جز ہے۔ اسوۂ رسول کی حیثیت چونکہ وحی قرآنی کے عملی اظہار کی ہے۔ اس لئے اسے بھی اسی طرح دلیل قاطع کی حیثیت حاصل ہے جیسا کہ قرآن مجید۔ اسوہ کی حجیت پر اگر ہمارے یہاں اصرار باقی رہتا تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ وحی کی تابانی کسی بھی مرحلہ میں ماند پڑتی یا کسی مرحلہ میں اس پر تاریخ اور تعبیر کے دبیز پردے پڑ جاتے۔ البتہ عملی طور پر ہوا یہ کہ سنت کی ڈھیلی ڈھالی اصطلاح کے حوالہ سے ہم اسوہ کے بجائے تاریخ کی حجیت کے قائل ہوگئے اور مخلص علمائے کرام، شارحین اور محدثین، سنت کے نام پر تاریخ پر ایمان لانے کا مطالبہ کرنے لگے۔ یہ خیال راسخ ہوتا گیا کہ اقوال وآثار کے مجموعوں میں خود نبیﷺ کلام کر رہے ہیں۔ امام ترمذی جو اپنی سنن کو معمول بہ قرار دیتے ہیں، ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ جس گھر میں ترمذی ہو، جانو وہاں خدا کا نبی کلام کر رہا ہے: ''من کان في بیتہ فکأ نما في بیتہ نبي یتکلمُ۔''[۳۵] کتب

احادیث کو تاریخ سے بالاتر ایک ایسا مقام عطا کردیا گیا جس میں کسی انسانی غلطیوں کے راہ پانے کا کوئی امکان نہ ہو۔ صحاح ستہ کی کتابوں میں کسی حدیث کا پایا جانا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی سمجھ لیا گیا کہ یہ حدیث براہ راست رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے نکلی ہے۔ بقول ولی الدین تبریزی جس کسی حدیث کو صحاح کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ راست رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے۔ اس لئے کہ محدثین نے احادیث کی حتمی تحقیق کے بعد ہمیں مستغنی کردیا ہے۔[۳۶] جب تاریخ وآثار کے مجموعوں کو اقوال رسولؐ کا لازوال مأخذ قرار دے دیا جائے تو پھر اس بات کی گنجائش ہی کب ہوتی ہے کہ ہم اس سوال پر غور کرسکیں کہ اقوال رسول کے حوالہ سے کہیں ایسا تو نہیں کہ ہم تاریخ پر ایمان لانے پر اصرار کر رہے ہیں۔

سنت کے حوالہ سے اسوۂ رسولؐ کا ایک ماورائے قرآن مأخذ وجود میں آجانے سے عملاً ہوا یہ کہ مسلمانوں کے یہاں بھی تاریخ اسی تقدیس کی حامل ہوگئی جس کا شکار پچھلی قومیں ہوچکی تھیں۔ تاریخ کو جب ایک بار اقوال رسولؐ کے حوالے سے وحی لازوال کے مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی تو پھر اس کے تمسک کے لئے بھی روایتیں وجود میں آنے لگیں۔ قرآن سے باہر ایک علیٰحدہ وحی گوکہ ابتداء سے ایک اجنبی بلکہ متنازع خیال رہا ہے، گزشتہ مباحث میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح حکمت بمعنی سنت کی بحث دوسری صدی کے علماء کے درمیان باعث نزاع رہی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلمان اور کبار صحابہ کا وحی قرآنی کے سلسلے میں یہ رویہ کہ ''حسبنا کتاب اللّٰہ'' امت میں صرف اور صرف ایک تحریری وثیقہ یعنی قرآن مجید کے تمسک پر زور دیتا رہا ہے۔ ہم کبار صحابہؓ کی ان کوششوں کا بھی تذکرہ کر چکے ہیں کہ کس طرح ان حضرات نے رسولؐ سے اپنی تمام تر محبت اور قلبی تعلق کے باوجود دین محمدی میں ایک ''مشناۃ'' کی آمد کو روکے رکھا۔ لیکن آگے چل کر جب مسلمانوں کا تصورِ تاریخ حوادث کا شکار ہوگیا، جس کے مختلف اسباب کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کرچکے ہیں، تب تاریخ کو مأخذ دین کے طور پر قبول کرنے کی راہ نکل آئی۔ تاریخ کو سنت اور دین کی سطح پر فائز کرنے میں ان احادیث نے بنیادی رول ادا کیا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منسوب کیا گیا تھا کہ "**إني قد خلفت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما ابدا كتاب الله وسنتي حتى يرد علي الحوض**"۔[۳۷] بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں جس سنت کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ وہی اسوۂ رسول ہے جس کا مستند اظہار اور جس کا لازوال وثیقہ خود قرآن مجید ہے۔ اس اعتبار سے اس قبیل کی حدیثیں دین کے دو علیٰحدہ علیٰحدہ مأخذ کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ لیکن یہ توجیہ بھی

اس لئے محل نظر ہے کہ تاریخ کے توسط سے آنے والے قول رسول کو تاریخی پس منظر سے علیحدہ کر کے نہیں سمجھا جاسکتا۔ بعض احادیث میں اگر تمسک سنت رسول اللہ ﷺ کا بیان ہے تو بعض احادیث اس بیان کو سنت 'الخلفاء الراشدين المهديين' تک وسیع کر دیتی ہیں جس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ سنت کا یہ تصور خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے[۳۸] اور یہ کہ تاریخ ہی اس کا بہترین اظہار ہے، اسے کلی طور پر قرآن مجید میں مجسم طور پر نہیں دیکھا جاسکتا۔ پھر اس حدیث میں جس حوض کی طرف اشارہ ہے وہ بھی محل نظر رہے، جو بڑی حد تک وحی کے بجائے قصّہ نویسوں کے دل و دماغ کی پیداوار ہے۔ اس قسم کی باتیں جو تاریخ کو دین کے مستند مأخذ کے طور پر پیش کرتی ہوں یا اس کی تقدیس کی داعی ہوں، دراصل اس عہد کی پیداوار ہیں جب مسلمانوں کے مختلف سیاسی گروہوں نے اپنے موقف کی حمایت میں تقدیسی تاریخ کے استعمال کو اپنے اوپر مباح کرلیا تھا۔ ہمارے اس خیال کی تائید اس قسم کے منسوب اِلی الرسول اقوال سے ہوتی ہے جن میں حضرت علیؓ کی مدح یا مناقب عثمان ومعاویہ میں غلو کی حد تک روایتیں پائی جاتی ہیں۔[۳۹] خود یہ روایت کہ ''خلفت فيكم شيئين'' اہل تشیع کے یہاں بالکل ہی مختلف انداز سے بیان ہوئی ہے۔ شیعہ محدثین کے نزدیک ''شيئين'' میں کتاب اللہ کے علاوہ دوسری چیز سنت رسول نہیں بلکہ اس سے مراد عترتی اہل بیتی ہے۔[۴۰] سنت بنام "عترتي اهل بيتي" ان دوفرقوں کے مابین اتنا بڑا اور بنیادی اختلاف ہے جس نے دین کے دو مختلف اور جداگانہ تصور کو جنم دیا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ اہل سنت کی بیان کردہ روایت صحیح ہے یا اہل تشیع کا فہم دین زیادہ مستند، ان احادیث کے بیان سے دین کی مفروضہ دو بنیادوں میں سے ایک پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔

ہمارے لئے تاریخ کے دبیز پردوں کو چاک کرنا اگر ممکن ہو، اور یقیناً ایسا وحی کی مدد سے ہوسکتا ہے، تو ہمیں مسئلہ کی تفہیم کے لئے اس سوال کا جواب فراہم کرنا ہوگا کہ ''سنت رسول'' یا ''عترتی اھل بیتی'' کا مروجہ تصور عہد صحابہ میں پایا جاتا تھا یا نہیں۔ اور یہ کہ دین کے اس اہم مبادی کی تلاش میں ابتدائی عہد کے مسلمان کن مآخذ سے رجوع کرتے تھے۔ یا یہ کہ خود رسول اللہ ﷺ نے سنت کے حوالہ سے کن اصحاب علم یا مجموعۂ اقوال سے رجوع کی ہدایت کر رکھی تھی اور یہ کہ ابتدائی عہد کے مسلمان عترتی اھل بیتی کے حوالہ سے کن اساطین اہل بیت کی اتباع کو لازم خیال کرتے تھے۔؟

قرآن جو کہ اسلامی عقیدہ کا کامل اظہار ہے وہاں نہ تو نصاً اور نہ ہی اشارۃً دین کے دوسرے مأخذ کا کوئی ذکر ملتا ہے۔ اسوۂ رسول کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کا یہ خیال کہ "کان خلقه القرآن"[۴۱]

دراصل اسی امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسوۂ رسول کی تمام تر ابعاد جسے ہم آج سنت سے تعبیر کرتے ہیں، قرآن مجید کے لازوال صفحات میں محفوظ ہیں۔ قرآن کی موجودگی کے باوجود اقوال وآثار کے دفتر میں اسوۂ رسول کی تلاش نہ صرف یہ کہ تاریخ کو وحی پر فضیلت دینا ہوگی بلکہ مأخذ وحی سے باہر ایک ایسی وحی کی تلاش پر منتج ہوگی جسے نہ تو رسول اللہ ﷺ نے اور نہ ہی ان کے خلفائے راشدین مہدیین نے اسے امت کے حوالہ کیا ہے اور جو اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود انسانی کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ تاریخ خواہ کتنی بھی مستند ہو وحی کا سا اعتبار حاصل نہیں کرسکتی۔ اب اگر دین کے دو اہم ستونوں میں سے ایک یعنی سنت رسول کا وثیقہ صحت اور کاملیت کی سطح پر نقص کا احساس دلاتا ہو تو دراصل اسے دین کے نقص پر محمول کیا جائے گا اور ہم دین محمدی کے سلسلے میں اتنی بڑی جسارت حاشیۂ خیال میں بھی نہیں لاسکتے۔ لہٰذا ہمارے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ ان روایتوں کی از سر نو تنقیح کریں، جو وحی سے باہر وحی کا ایک اور مأخذ بتاتی ہیں اور پھر اس کے تمسک پر اس قدر اصرار کرتی ہیں جس کا سزاوار صرف قرآن مجید ہوسکتا ہے۔

ہمارے خیال میں تاریخ کو وحی غیر متلو کی حیثیت سے برتنے کا خیال اس عہد کی پیداوار ہے جب فتنے اور سیاسی کنفیوژن کی فضا میں مختلف سیاسی گروہوں کو اپنے نقطۂ نظر کی توثیق کے لئے تقدیسی تاریخ کا سہارا لینا پڑا۔ ورنہ اگر قرآن سے باہر سنت رسول کا تصور مسلم معاشرے میں اتنا ہی مأنوس ہوتا تو ہمارے یہاں خود سنت رسول کی تعریف کے سلسلے میں اتنے متضاد اقوال نہ پائے جاتے۔ اور یہ کہ اگر سنت واقعی قرآن سے باہر کوئی شئی ہوتی تو کوئی وجہ نہیں کہ خلفائے راشدین اس مأخذ ہدایت سے مسلمانوں کو محروم رہ جانے دیتے اور اس بنیادی کام کو ایک طویل عرصہ گزرنے کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے لئے چھوڑ دیا جاتا اور وہ بھی ایسی حالت میں کہ دین کے اس بنیادی وثیقے کی ترتیب محدثین کی انفرادی صوابدید کی مرہون منت ہو، امام وقت یا خلیفۃ المسلمین اس کام کو حکومت کی سرپرستی میں انجام دینے کو ضروری خیال نہ کرتا ہو اور جس کی وجہ سے سنت کے کسی مستند اور متفقہ مأخذ وجود میں آنے کے بجائے بے شمار مختلف وثیقے وجود میں آجاتے ہوں۔

سنت رسولؐ کا مروجہ تصور جس کے زیر اثر ہم روایات وآثار کی کتابوں میں سنت کی تلاش کے قائل ہوگئے ہیں۔ ہماری تہذیبی تاریخ میں اتنی تاخیر سے پیدا ہوا ہے کہ ابھی تک اس تصور پر ہونے والی بحثوں کو conclusive نہیں کہا جاسکتا۔ علماء محدثین کے نزدیک ابھی سنتِ رسول کے حدود اربعہ کا تعین ہونا

باقی ہے۔ علماء کا ایک حلقہ اگر رسول اللہ کے قول، فعل اور تقریر کو سنت پر محمول کرتا ہے[۴۲] تو دوسرے حلقے کے نزدیک قول و فعل اور تقریر کے علاوہ سکوت رسول سے بھی سنت پر استدلال کیا جا سکتا ہے[۴۳]۔ بعض کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی بشری اور نبوی ہر دو حیثیتوں پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے[۴۴] جبکہ بعض علماء رسول بحیثیت بشر کو اس قدر اہمیت کا حامل نہیں سمجھتے[۴۵] اور اپنے اس خیال کی تائید میں واقعہ بریرہ اور حدیث اشجار کاری کو پیش کرتے ہیں[۴۶]۔ علماء کے ایک گروہ کے نزدیک سنت، قول، فعل اور تقریرِ رسول پر تو یقیناً مشتمل ہے لیکن انہی باتوں پر سنت کا اطلاق ہوگا جن کا بیان قرآن سے باہر ہے۔ ''والسنة ههنا ما صدر عن النبي غير القرآن''[۴۷] سنت کی ان مختلف تعبیرات سے یہی تأثر پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ کی پیدا کردہ اصطلاح سنت رسول کی تعریف کا متفقہ اور حتمی تعیین ابھی باقی ہے۔ رسول کی بشری حیثیت کہاں ختم ہوتی ہے اور نبوی حیثیت کہاں سے شروع ہوتی ہے؟ قرآن کے اندر اسوۂ رسول کا بیان کیا سنت کی تعریف سے خارج ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو تاریخ کو وحی غیر متلو کا لازوال مأخذ تسلیم کر لینے کے باوجود برقرار رہیں گے۔ سنت کی تعریف میں 'غیر القرآن' کی شرط تسلیم کر لینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم اسوۂ رسول کے سب سے مستند مأخذ قرآن مجید سے دانستاً صرف نظری کر رہے ہیں اور اگر ایسا ہے تو اسے سنت کی تلاش کے بجائے سنت سے دانستاً پہلوتہی پر محمول کیا جائے گا۔ وحی کے بجائے تعبیرِ وحی کا اسیر ہو جانا اور اپنی ہی مرتب کردہ تعبیر و تاریخ سے روشنی کا طالب ہونا دراصل ایک قسم کی نامحسوس بت گری سے عبارت ہے اور جس طرح بتوں سے دادرسی ممکن نہیں اسی طرح تاریخ کے بس کا بھی نہیں کہ وہ وحی کا فریضۂ سماوی انجام دے سکے۔

تاریخ کو وحی کا تقدس عطا کر دینے سے نہ صرف یہ کہ اصل وحی سے ہماری توجہ ہٹتی گئی بلکہ تاریخ کے راستے فکری اور نظری التباسات کا وافر ذخیرہ ہمارے علمی اور تہذیبی ورثے میں در آیا۔ فقہاء و محدثین کی توجہ ان فرضی، لایعنی اور غیر ضروری مباحث پر مرکوز ہو گئی جن کا دین کی مبادیات سے سرے سے کوئی تعلق نہ تھا اور جن پر اگر سرے سے کوئی گفتگو نہ ہوتی جب بھی دینِ حنیف کی تفہیم میں کوئی نقص واقع نہ ہوتا۔ جن باتوں کو قرآن نے موضوع بحث سے خارج کر رکھا تھا یا جن امور پر قرآن نے خاموشی اختیار کر رکھی تھی، ان لایعنی مسائل پر طولانی بحثوں کا سلسلہ چل نکلا۔ مثال کے طور پر مسِ ذکر سے متعلق مختلف روایتیں احادیث کی کتابوں میں نقل کی گئیں جنہیں فقہاء نے اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔ یہ روایتیں ایک دوسرے سے اس قدر متصادم تھیں کہ ان پر کوئی اتفاق ناممکن تھا۔ غالباً ان کا مقصد ہی یہ تھا کہ امت کو غیر ضروری فروعی اور اختلافی مسائل میں الجھا دیا جائے۔ طول طویل بحثوں اور صدیوں کی تحقیق کے باوجود

آج بھی اس قسم کے مسائلِ لاینحل کسی conclusive گفتگو کے محتاج ہیں۔ اگر مسِّ ذَکر کے مسئلہ پر شافعیہ وضو کے ٹوٹنے کے قائل ہیں[۴۸]، احناف اس خیال کی مخالفت میں ایک دوسری حدیث پیش کرتے ہیں جس میں ذکر کو بھی جسم کا ایک حصہ بتایا گیا ہے[۴۹] تو ان دواقوال میں سے کسی ایک کو راجح بتانے کا حتمی طریقۂ کار کیا ہوگا۔ تاریخی تنقید یا جرح وتعدیل کا استعمال تاریخ ہی سے برآمد ہونے والا ایک پیمانہ ہے۔ تاریخی پیمانوں سے تاریخ کی حتمی تردید یا تائید نہیں کی جاسکتی۔ یہ ایک ایسی دو دھاری تلوار ہے جو مخالف کے ہاتھوں میں بھی اسی قدر کارگر ہوگی۔ وحی اگر ان امور کو اپنا موضوع بحث نہیں بناتی تو اس مسئلہ پر فقہ کے مختلف مسالک اپنے مسلک کے خلاف جانے والی حدیثوں کی تضعیف کے لئے جرح وتعدیل کے اصول برآمد کرتے رہیں گے اور ان اسانید کو کمزور اور مجروح بتاتے رہیں گے جو ان کے نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کرتے۔[۵۰] جیسا کہ مسِ ذکر کے ضمن میں امام طحاوی نے مسلک احناف کی حمایت کرتے ہوئے مخالف موقف کی تمام روایات کو مجروح بتایا ہے۔ اور اسی طرح امام بیہقی نے (متوفی ۴۵۸) جو مسلکاً شافعی ہیں، صرف یہ کہہ کر طحاوی کے دلائل کو یکسر رد کردینا کافی سمجھا ہے کہ ''إن علم الحدیث لم یکن من ضاعته''، یعنی علم حدیث امام طحاوی کا میدان نہیں ہے۔ اس قبیل کی ایک دوسری دلچسپ مثال اس استفسار سے متعلق ہے: آیا آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو باقی رہتا ہے یا نہیں؟۔ ابوہریرہؓ سے منقول ایک روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے ''توضؤوا ممامست النار''[۵۱] جب کہ انہی ابوہریرہؓ سے منسوب کی جانے والی دوسری روایت کے مطابق خود رسول اللہ ﷺ نے پنیر کا ٹکڑا کھایا اور دوبارہ نیا وضو کئے بغیر نماز پڑھی[۵۲] جس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔ اس سلسلے کی ایک اور نسبتاً معروف مثال حدیث ''لاصلوٰۃ لمن لا وضوء له ولا وضو لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیه' ہے۔[۵۳] یعنی وضو کے بغیر نماز درست نہیں اور بسم اللہ کے بغیر وضو درست نہیں۔ جو لوگ بسم اللہ کو وضو کی کلید قرار نہیں دیتے ان کا کہنا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کے عمل سے اس حدیث کی تائید نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ مہاجرین قنفد نے جب رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے وقت سلام کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کا جواب وضو سے فارغ ہوکر دیا اور فرمایا کہ مجھے تمہارے سلام کے جواب میں کوئی اور سبب حائل نہ تھا، سوا اس امر کے کہ میں بغیر وضو کے اللہ تعالیٰ کے ذکر کو پسند نہیں کرتا۔[۵۴] ان روایتوں میں تطبیق کی جتنی کوشش ہوئی مسئلہ اسی قدر پیچیدہ ہوتا گیا۔ بلکہ سنت اور حدیث کے مابین تعارض نمایاں تر ہوتا گیا۔[۵۵] ان دومتضاد نقاط نظر میں سے کسی ایک کو سنت کا مستند اظہار قرار دینے کے لئے احبار ورہبان کی

دانش اور ان کے طریقۂ تعبیر دین کی ضرورت پیش آ گئی۔ لہٰذا عملاً ہوا یہی کہ احادیث کے ان مجموعوں میں متضاد روایتوں کی موجودگی نے دین محمدی میں فقہ احبار کی راہ ہموار کر دی۔ ایسے ائمہ فن کی ضرورت محسوس ہوئی جو دین کے نبض شناس، فن رجال کے ماہر اور روایتوں کے بے کنار سمندر سے آشنا ہوں تاکہ متضاد روایتوں میں کسی ایک کو راجح قرار دے سکیں اور اس طرح عام لوگوں کے لئے دین پر چلنے کی راہ آسان ہو۔ ان ماہرین کے لئے یہ بھی لازم قرار پایا کہ وہ دو مختلف بیانات میں تطبیق کا یدطولیٰ رکھتے ہوں اور انہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ کون سی سنت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ جیسا کہ امام طحاوی نے ہمیں اس حقیقت سے باخبر کیا کہ ابتداءً پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو لازم تھا البتہ بعد میں یہ امر منسوخ ہو گیا۔ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ تاریخ خود اپنے آپ پر امر قاطع یا فیصل نہیں ہو سکتی۔ فقہاء و محدثین کے علمی نتائج متنازع امور کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے فیصل نہیں کر سکے۔ محدثین کا طریقۂ تطبیق، ان کی تاریخی بصیرت یا تفقہ فی الدین دوسرے مسالک کے لئے قابل قبول نہ تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ جہاں حدیثوں کی جرح و تعدیل کسی مسلک کے خلاف گئی اس نے اسے اہل فن کی جانبداری پر محمول کیا۔ اس طرح ماہرین فن کی تمام تر کوشش روایات کے ذریعہ در آنے والے اختلافات کی خلیج کو پاٹنے میں ناکام رہی۔

کتب سنن کی ظنی روایتوں کو مأخذ شریعت قرار دینے سے اولاً وحی ربانی marginalise ہو کر رہ گئی، ثانیاً دین محمدی میں فقہ احبار کے داخلے کی راہ ہموار ہوئی، ثالثاً منسوخ شریعتوں اور امم سابقہ کے مصدقہ اور غیر مصدقہ شرعی نظائر سے اکتساب فیض کا داعیہ پیدا ہوا۔ امام شعبی کے بیانِ مستعار کے مطابق یہ وہی صورت حال تھی جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انہوں نے اپنے شاگرد سے کہا تھا "**كلما تقدمتم في الحديث تاخر تم عن القرآن**"[56] جس نبی کی آمد کا مقصد اغلال فقہی سے لوگوں کی گردنوں کو آزاد کرانا، ربائیوں اور فریسیوں کی قیل وقال اور فقہی موشگافیوں کو کالعدم قرار دینا تھا۔ اسی نبی کی امت نے تاریخ و آثار کے حوالے سے سابقہ شریعتوں کی تجدید کی راہ ہموار کر دی۔ کہا گیا کہ "**شرع من قبلنا شرعنا مالم ينكر**". رسول اللہ ﷺ کے حوالہ سے احادیث کی معتبر ترین کتابوں میں اہل یہود کے ایسے واقعات نقل کئے گئے جنہیں شرعی نظائر کی حیثیت سے امت محمدیہ کے لئے حجت قرار دینا مقصود تھا۔ مثلاً بخاری نے ابو ہریرہؓ کے حوالہ سے ایک حدیث یوں نقل کی: "**إن رجلاً من بني اسرائيل سئل بعد بني اسرائيل ان ليسلفه الف دينار فد فعها إليه فخرج في البحر فلم يجد مركبا فأخذ خشبة فتقرها فادخل فيها الف دينار. فرمىٰ في البحر فخرج الرجل الذي اسلفه فاذا**

**بالخشبة فأخذها لأهله حطبا فذكر الحديث فلما نشر الحطب وجه المال"**۔[۵۷] امم سابقہ کے ان نظائر سے بخاری نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ چونکہ آپ ﷺ نے صرف اس واقعہ کے بیان پر اکتفا کیا اور اس بارے میں سکوت اختیار کیا آیا سمندر سے نکالے ہوئے مال میں خمس دیا جائے گا یا نہیں، اور چونکہ "**شرع من قبلنا شرعنا مالم ینکر**" کو ایک مسلمہ اصول کی حیثیت سے طے شدہ سمجھا گیا، اس لئے فقہاء محدثین نے اس واقعہ کی روشنی میں سمندر سے حاصل ہونے والی چیزوں کو خمس سے مستثنیٰ رکھا۔ شریعت سابقہ سے اکتساب فیض کے اس سلسلے نے کتب احادیث میں ایک ایسی مسلمہ حیثیت اختیار کر لی کہ بعض امور میں قرآن کی واضح تصریح اور بین آیات کی موجودگی بھی مفروضہ شریعت سابقہ کو منسوخ یا کالعدم قرار دینے میں کامیاب نہیں ہوسکی۔ جیسا کہ رجم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ نے شریعت یہود سے استفادہ کرتے ہوئے اس سزا کو برقرار رکھا۔ جو لوگ تاریخ کو وحی پر مقدم جانتے ہیں یا جو تاریخ کو وحی کی تعبیر قرار دیتے ہیں اور جن کے نزدیک تاریخ کی تنقیص سے دین محمدی کے اعتبار مجروح ہونے کا خطرہ ہے وہ اس قسم کے لغو خیالات کو بھی قبول کرنے سے بھی باز نہیں آتے کہ آیت رجم نازل تو ہوئی تھی لیکن قرآن میں داخل ہونے سے رہ گئی یا یہ کہ آیت رجم منسوخ التلاوۃ ہے، البتہ اس کا حکم باقی ہے۔ گو کہ ایسا کہنا قرآن کی حفاظت وعصمت پر سوالیہ نشان لگا دیتا ہے، لیکن جو لوگ تاریخ کو وحی غیر متلو کا درجہ دیتے ہوں اور جو اسے وحی ربانی کی واحد، مستند تشریح وتعبیر قرار دینے پر مصر ہوں، ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ تاریخ کو اعتبار بخشنے کے لئے قرآن جیسے لازوال وحی کے سلسلے میں ابہام کے شکار ہوجائیں۔

تاریخ کو مأخذ دین قرار دینے کے لئے اس بات کی ضرورت تھی کہ اسے محض تاریخ کے بجائے تقدیسی تاریخ (Authenticated History) کے طور پر دیکھا جائے۔ محدثین نے اصول حدیث وضع کرنے اور جرح وتعدیل کے ذریعہ احادیث کو تاریخ سے الگ کرنے کی جو کوشش کی اس سے اتنا تو ضرور ہوا کہ کذب وافترا اور Imaginative History کے ایک بڑے ذخیرے پر روایت ودرایت کے اعتبار سے سوالیہ نشان لگ گیا۔ موضوعات کی کتابیں تیار ہوئیں اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے وضاعین وکذابین کے دفاتر تاریخ کے trash can میں جا پڑے۔ البتہ ان تنقیدی اصولوں کی چھلنی سے چھن کر جو روایتیں صحت کے مختلف مدارج کی صراحت کے ساتھ ان کتابوں میں درج ہوگئیں، ان کے بارے میں یہ خیال پختہ ہوتا گیا کہ اقوال وآثار کے ان مجموعوں میں اب جو کچھ مرقوم ہے وہ سب وحی غیر متلو کا عکاس ہے۔ قرآن اگر

اجمال ہے تو احادیث کے یہ مجموعے ان کی مستند تشریح وتعبیر۔ اس خیال کے عام ہوجانے سے بعض اہل علم کے نزدیک ضعیف سے ضعیف حدیث بھی استحسان یا قیاس پر قابل ترجیح سمجھی گئی۔ یہ حقیقت نظر انداز کردی گئی کہ جن حدیثوں کا ضعف خود محدثین پر واضح ہے ان کی حیثیت قول رسول کی نہیں بلکہ رسول اللہ پر لگائے گئے ایک اتہام کی ہے۔ پھر یہ کہ محدثین نے نقد حدیث کے جو اصول وضع کئے ہیں وہ ان کی اپنی صوابدید، شخصی بصیرت، دین کے اپنے فہم اور ان کی ذہنی سطح کی غماز ہے۔ یہ اصول نقد ایک محدث سے دوسرے محدث کے یہاں مختلف ہے جو رجال کی جرح وتعدیل اور سند کی تصدیق میں اختلاف کا باعث ہوتا ہے۔ ان انسانی اصول نقد کی بنیاد پر تعبیر دین کا حتمی فیصلہ کیا جانا تاریخ کو غیر معمولی اہمیت دینے اور وحی پر آراء الرجال کی برتری قائم کرنے کے مترادف ہے۔ روایتوں کو سند کا سلسلہ عطا کرنے اور رجال کی جرح وتعدیل جیسے علم کے وجود میں آجانے سے عملاً ہوا یہ کہ احادیث کے مجموعوں پر اقوال رسول کے مستند مأخذ کا گمان ہونے لگا۔ آگے چل کر فقہاء محدثین کے نزدیک اس تشریحی ادب کو زندگی کے جملہ مسائل میں رہنمائی کے لئے کافی سمجھا جانے لگا۔[۵۸] کسی کو مجتہد قرار دینے کے لئے اتنا کافی سمجھا گیا کہ وہ بہت سی حدیثوں اور آثار صحابہ کا علم رکھتا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ امام احمد بن حنبل سے جب یہ پوچھا گیا کہ کیا ایک لاکھ حدیثوں کا علم کسی کو فتویٰ دینے کا اہل بنا سکتا ہے تو آپؒ نے نفی میں جواب دیا۔ البتہ آپ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کسی کو پانچ لاکھ حدیثیں یاد ہوں تو اسے مسند افتاء پر فائز کیا جاسکتا ہے۔[۵۹] تاریخ کو دین محمدی میں اس قدر کلیدی حیثیت عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کتاب ہدایت کی حیثیت سے عملاً معطل ہوکر رہ گیا۔ اقوال وآثار کے پیچیدہ علم، لاکھوں حدیثوں کا حفظ، ان کی تنقید، رجال کی جرح وتعدیل اور متضاد روایتوں کی تطبیق کے پیچیدہ طریقہ کار نے بڑے بڑے اہل علم کے لئے دین محمدی کو مشناتوں کا مشناۃ بنا کر رکھ دیا۔ اب عافیت اسی میں سمجھی گئی کہ اقوال وآثار کے بے کنار سمندر میں غوطہ زنی کے بجائے متقدمین کے استنباط پر تکیہ کیا جائے۔ قرآن جو ایک معین اور معلوم کتاب تھی، اب اس کے اردگرد مشناتی ادب کا اتنا بڑا جنگل وجود میں آچکا تھا کہ دینِ محمدی عملاً فریسیوں اور ربائیوں کا محتاج بن گیا۔ جب وحی کی تعبیر تاریخ کے حوالے ہوجائے تو تاریخ جو بذات خود ایک پھیلتا جنگل ہے جلد ہی ایک ایسی صورتحال کو جنم دیتا ہے جہاں متخصصینِ فن (specialized ulema) تعبیر دین کا فریضۂ منصبی سنبھال لیں۔ وحی پر تاریخ کی اس برتری نے ہمارے یہاں بھی کچھ وہی صورت حال پیدا کردی جو اہل کتاب کے فریسیوں اور ربائیوں نے ضخیم وجسیم پیچیدہ تالمودی ادب کے نتیجے میں پیدا کر رکھی تھی اور جہاں ربائیوں کا کام تفہیم

دین کے بجائے تعبیر دین بن گیا تھا۔ ان کی حیثیت قرّاء یا علمائے دین سے کہیں زیادہ احبار و رہبان(religious authority) کی ہوگئی تھی۔

# تاریخ اور نسخِ وحی

تاریخ کو سنت کے حوالے سے تقدیس عطا کرنے اوراسے وحیٔ قرآنی کی واحد معتبر تعبیر قرار دینے سے منطقی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر قرآن اور سنت، یعنی اس نقطۂ نظر کے مطابق وحی کے ان دو مآخذ، میں باہم تعارض پیدا ہوجائے تو ان دونوں میں سے کسے قول فیصل کی حیثیت حاصل ہوگی۔ تاریخ کے تقدیسی تصور کے مطابق چونکہ کتب حدیث کی حیثیت وحی غیر متلو کی ہوگئی تھی اور یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ قرآن مجمل ہے تو سنت کی حیثیت مفصل کی ہے۔ لہٰذا اہل علم کے درمیان یہ خیال عام ہوتا گیا کہ فہم قرآنی میں مجمل پر مفصل کو بہرحال ترجیح دی جائے گی۔ آیت قرآنی ﴿لتبيّن للناس مانزل إليهم......﴾ کے حوالے سے علماء ومفسرین نے سنت کی اس حیثیت کوایک مسلمہ اصول کی حیثیت دے دی اور اہل علم میں یہ خیال عام ہوگیا کہ "**متی وقع تعارض بین القرآن والحدیث وجب تقدیم الحدیث لأن القرآن مجمل والحدیث مبیّن**"۔[۲۰] تاریخ کو وحیٔ غیر متلو کے حوالے سے تعبیر قرآنی کی حجت قرار دینے سے تاریخ کے ہاتھوں خود وحیٔ ربانی کی تنسیخ جیسی صورت حال پیدا ہوگئی۔ تاریخ جب مبین ٹھہری تو اسے اس بات کا حق حاصل ہوگیا کہ وہ معانیٔ قرآنی کا نہ صرف یہ کہ تعین کرے، شان نزول کے تاریخی حوالے اور اختلاف قرأت کی فرضی روایتوں کے ذریعے وحی ربانی کے حدود اربعہ کا تعین کرے بلکہ اسے یہ حق بھی حاصل ہوگیا کہ وہ جب چاہے وحی کے بارے میں روایتوں کی بنیاد پر اس کی تنسیخ کا اعلان کردے۔ فہم قرآنی میں اس قسم کی مثالوں کی کمی نہیں جب تاریخ کے ہاتھوں وحی کا یہ حشر ہوا ہے۔ یہاں ہم صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

سب سے پہلے آیت وراثت کو لیجئے۔ قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں صریح الفاظ میں مؤمنین پر یہ لازم کیا گیا ہے ﴿**کتب علیکم اذا حضر أحدکم الموت ان ترک خیراً الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی المتقین**﴾ (البقرہ۱۸۰-۱۸۲) دوسری جگہ سورہ مائدہ میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ وصیت کرنے والے گواہوں کا اہتمام بھی کریں اور پھران گواہوں کو یہ تاکید کی گئی ہے

کہ وہ اپنے فریضے کی ادائیگی میں تقویٰ شعاری کا حتی الامکان خیال رکھیں: ﴿یا ایھا الذین آمنوا شھادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة............﴾ (المائدہ:۱۰۶) قرآن مجید کی یہ دونوں آیتیں جو دو مختلف مقامات پر وارد ہوئی ہیں مؤمنین پر لازم کرتی ہیں کہ وہ حق وانصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے نہ صرف یہ کہ مرنے سے پہلے وصیت کریں بلکہ اس وصیت کے نفاذ کے لئے خاطر خواہ اہتمام بھی کر جائیں۔ لیکن حیرت ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے مفسرین اور محدثین ان آیات وصیت کو منسوخ بتاتے ہیں۔ اور ایک فرضی حدیث ''لاوصیة لوارث'' کو بطور ناسخ دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ سورہ نساء میں تقسیم وراثت کے جو اصول بتائے گئے ہیں اس کا منشا یہی ہے کہ اب مرنے والے کو وصیت کا حق حاصل نہیں رہا۔ حالانکہ مذکورہ بالا آیات وصیت کا خطاب میت سے ہے جب کہ تقسیم وراثت کے اصول عمومی طور پر معاشرہ، نظامِ وقت اور ورثاء کو بتائے گئے ہیں۔ پھر یہ کہ آیت وراثت میں جس کا حصہ بھی بیان ہوا ہے اسے ﴿من بعد وصیة﴾ کی قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آیات وراثت وصیت کے حکم کے علی الرغم اور اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے نازل کی گئی ہیں۔ جو حکم پہلے حکم کو باقی رکھ رہا ہو اسے اس کا ناسخ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لہٰذا خود قرآن کے اندر سے تو آیات وصیت کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ البتہ جو لوگ اس خیال کے حامل ہیں کہ وصیت کا حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اور جن کی فقہیں اسی اصول کی پاسداری میں لکھی گئی ہیں ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ''لا وصیة لوارث'' کی حدیث کا سہارا لیں جو ان کے خیال میں برہان قاطع کی حیثیت رکھتی ہے، اور جس نے عملاً ان آیات قرآنی کو صدیوں سے منسوخ کر رکھا ہے۔

جس حدیث کی بنا پر آیات وصیت کی تنسیخ کا مژدہ سنایا جارہا ہے اس کی صحت انتہائی مشتبہ ہے۔ واضح رہے کہ کبار محدثین کی تین کتابیں مؤطا، مسلم اور بخاری اس روایت سے خالی ہیں۔ ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی میں اس مضمون کی حدیثیں تین مختلف طرق سے یقیناً درج ہوئی ہیں۔ بلکہ ابوداؤد نے تو باب کا عنوان ہی ''باب في نسخ الوصیة للوالدین والاقربین'' رکھا ہے۔ لیکن ان روایتوں کے متن میں اتنے کچھ تضادات موجود ہیں جو انہیں ناقابل اعتبار قرار دینے کے لئے کافی ہیں۔ مثال کے طور پر بخاری میں منقول ابن عباس کا یہ قول کہ ''کان المال للولد وکانت الوصیة للوالدین فنسخ الله من ذلک'' کو کسی طرح آیت وصیت پر تبصرہ قرار نہیں دیا جاسکتا جس میں وصیت میں والدین کے ساتھ

ساتھ اقربین کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ابن عباس کا یہ بیان کہ 'کان المال للولد' غالبًا ماقبل اسلام کی صورتِ حال کا بیان ہے جب وراثت میں بیٹی کو شامل نہیں کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ ابوامامہ الباہلی عمرو بن خارجہ اور انس بن مالک سے روایت کی جانے والی حدیثیں جو ترمذی، ابن ماجہ، نسائی اور ابوداؤد وغیرہ میں نقل کی گئی ہیں ان میں اس قدر باہمی تضاد ہے اور ان کے طرق میں اتنے مجہول الحال راوی موجود ہیں جو ان روایتوں کو قابل استرداد قرار دینے کے لئے کافی ہیں[۱۶]۔ تاریخ جسے خود تاریخی اصولوں کی روشنی میں مستند نہ ٹھہرا سکے، اسے وحی کی مفتاح قرار دینا نہ صرف یہ کہ وحی کی حق تلفی کہی جائے گی بلکہ خود تاریخ کے ساتھ بھی اسے انصاف قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان روایتوں کی داخلی کمزوری کے باوجود اہل علم کے درمیان اس روایت کی غیر معمولی شہرت اور بالخصوص بخاری میں "لا وصية لوارث" کے باب (گو کہ اس کے تحت کوئی حدیث درج نہیں ہے) نے ان روایتوں کو اتنا مشہور کر رکھا ہے کہ اپنی تمام ترفنی خامیوں کے باوجود یہ روایتیں اب مستفیض کی سطح پر پہنچ گئی ہیں۔ علماء و محدثین کے نزدیک کوئی کمزور سے کمزور روایت جب اس قدر مشہور ہوجائے کہ وہ قبول عام کی حیثیت اختیار کرلے تو اسے مستفیض ہونا کہتے ہیں جس کے بعد کسی دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ "لا وصية لوارث" کی شہرت نے آیات وصیت کو جس طرح عملاً منجمد، معطل بلکہ منسوخ کر رکھا ہے تاریخ کے ہاتھوں وحی کی منسوخی کی یہ تنہا مثال نہیں ہے۔

اس سلسلے کی ایک دوسری اہم ترین مثال کلالہ کا مروجہ اور مقبول عام مفہوم ہے اور جو خالصتاً تاریخ و روایات کا عطا کردہ ہے اور جس نے سچ پوچھئے تو کلالہ کی قرآنی تعریف کو بڑے بڑے علماء و مفسرین کی نگاہوں سے اوجھل کردیا ہے۔ تفسیر کی کتابوں میں کلالہ کی اس تعریف پر کہ "من لا ولد له ولا والد" علمائے مفسرین کا تقریباً اجماع ہے۔ ان کی نظر میں جس میت کے نہ والدین ہوں اور نہ ہی اولاد، اسے ہی کلالہ کہتے ہیں۔ روایتوں کی کثرت اور علماء کے درمیان اس مقبول عام مفہوم نے اہل لغت کو بھی اس بات پر مجبور کیا کہ وہ کلالہ کی اسی تعبیر کو آگے بڑھائیں۔ حالانکہ خود قرآن مجید اس اصطلاح کی تعریف کچھ اس طرح کرتا ہے ﴿ان امرؤا هلک ليس له ولد وله اخت﴾ (النساء:۱۷۶) یعنی جس لا ولد میت کے وارث بھائی یا بہن یا دونوں ہوں تو وہ میت کلالہ ہے۔ میت موروث ہونے کی حیثیت سے کلالہ ہے تو بھائی بہن وارث ہونے کی حیثیت سے۔ لیکن اس واضح قرآنی تعریف کا فقہ وتفسیر کے دفتروں میں عام طور پر کوئی ذکر نہیں پایا جاتا۔ تاریخ پر وحی کی سبقت کا حال یہ ہے کہ آیت ﴿وان کان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ......﴾ کے بیان میں عام طور پر

مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں أخ أو أخت سے مراد من امه یعنی اخیافی بھائی بہن ہیں، بلکہ بعض روایتوں میں تو یہ بھی بتایا گیا ہے کہ سعد بن ابی وقاص اس آیت کو من امه کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔[۶۲] کسی نے کہا کہ مصحف اُبی بن کعب میں بھی 'من امه' کا لفظ موجود تھا جو اب قرآن مجید کے موجودہ نسخوں میں نہیں پایا جاتا۔ قرآن مجید کے سلسلے میں اس قسم کے کذب و افتراء پر کسی کو یقین آئے یا نہ آئے، امر واقعہ یہ ہے کہ آج تقریباً تمام ہی مفسرین اس آیت کی تفہیم میں ابی بن کعب کے اس مفروضہ مصحف کے اسیر ہیں، اور جو لوگ ان مکذوبہ روایتوں سے اپنا دامن بچانا چاہتے ہیں وہ یہ کہہ کر بچ نکلنے کی کوشش کرتے ہیں کہ من امه یعنی اخیافی بھائی بہن کی تعبیر پر علماء و مفسرین کا اجماع ہو چکا ہے۔ کلالہ کی غیر قرآنی تفہیم اور اس بارے میں غیر معتبر، بلکہ ہالکِ وحی روایتوں پر، امت کے اجماع نے حاجب و محجوب کے سلسلے میں انتہائی پیچیدہ مباحث کو جنم دیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ صدیوں سے فقہاء و مفسرین کے مابین اس مسئلے نے فقہی مسالک کو علمی دنگل میں تبدیل کر رکھا ہے۔ کلالہ کی قرآنی تصریحات کو نظر انداز کرنے اور آیات قرآنی کی تحریفی شکل و صورت پر ایمان لے آنے سے نہ صرف یہ کہ قرآنی worldview پوری طرح نظر انداز ہو گیا، بلکہ ہم تاریخ کی ان اندھی گلیوں میں جا پہنچے، جہاں سے نکلنے کا اب کوئی راستہ نہیں دکھتا۔ مسئلہ کی سنگینی اور تاریخ کی تنگ دامنی کے پیش نظر متاخرین سے بجا طور پر اس بات کی توقع تھی کہ وہ تاریخ کی پے در پے تنقیح و تحلیل کے بعد شاید قرآنی world-view میں واپسی کی کوئی سبیل نکال سکیں۔ لیکن تاریخ نے یہ کہہ کر ان کا راستہ روک دیا کہ یہ الجھاؤ تاریخ کا نہیں بلکہ خود وحی کا پیدا کردہ ہے۔ کہ بعض روایتوں کے بقول حضرت عمر بھی یہ حسرت لئے دنیا سے چلے گئے کہ کاش میں نے کلالہ کا مسئلہ رسول اللہ سے دریافت کر لیا ہوتا۔[۶۳] قرآن پر تاریخ کے ان جارحانہ حملوں اور ان روایات مکذوبہ کو اعتبار مل جانے سے قرآن ایک ناقابل فہم کتاب بنتی گئی اور جملہ امور زندگی میں رہنمائی کے لئے اقوال و آثار کے دفاتر پر ہمارا انحصار بڑھتا گیا۔

تاریخ و آثار کے ہاتھوں نص قرآنی کی تنسیخ کی ایک اور بیّن مثال مُحرِم کے لئے شکار کی ممانعت سے متعلق ہے۔ قرآن مجید نے حالت احرام میں شکار کی ممانعت کرتے ہوئے صریحاً یہ حکم دیا ہے ﴿**لاتقتلوا الصید وانتم حرم**......﴾ اس آیت میں آگے ارشاد ہے: ﴿**وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما**......﴾ حالت احرام میں خشکی کے شکار کی اس واضح ممانعت کے بعد مؤمنین کے لئے ان احکام سے تجاوز کی کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوتی، لیکن اقوال و آثار کے دفتروں نے نہ صرف یہ کہ مختلف

واقعے کے بیان سے اس حکم میں گنجائش پیدا کر لی بلکہ روایتوں میں جس طرح سے محرم کو شکار کرنے والوں کی معاونت کرتے ہوئے دکھایا ہے اس میں بڑی حد تک علمائے یہود کے طریقۂ کار کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ قرآن تو صاف الفاظ میں شکار کی ممانعت کرتا ہے، لیکن روایتیں یہ سوال اٹھاتی ہیں کہ حالت احرام میں خود شکار نہ کرے تو شکاریوں کو کس حد تک مدد دے سکتے ہیں۔ صحاح کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں ابوقتادہ کے حوالے سے یہ واقعہ بیان ہوا ہے کہ کس طرح انہیں محرم مسلمانوں نے کنایۂ شکار کی نشان دہی میں مدد کی۔ ایسا اس لئے کہ محرم ہونے کی وجہ سے صراحتاً وہ ایسا نہیں کر سکتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوقتادہ حالت احرام میں نہیں تھے، لیکن ان کے وفد کے دوسرے لوگ جو احرام باندھے ہوئے تھے ان کی نظر گورخر پہ جا پڑی۔ وہ چاہتے تھے کہ ابوقتادہ اسے دیکھ لیں لیکن ابوقتادہ کی نظر ادھر نہیں جاتی تھی۔ اس مخمصے میں گرفتار کہ اگر ابوقتادہ کو اس شکار سے مطلع کرتے ہیں تو ان پر شکار میں مدد دینے کا الزام آئے گا اور یہ محرم کے لئے جائز نہیں، لیکن وہ شکار کو یوں ہاتھ سے جاتے دیکھنا بھی نہ چاہتے تھے، سو ان لوگوں نے آپس میں قہقہہ بلند کیا تاکہ ابوقتادہ کی توجہ اپنی جانب مبذول کر سکیں۔ ترکیب کامیاب رہی اور ابوقتادہ نے شکار کو جالیا، سبھوں نے اس کا گوشت کھایا۔ بعد میں جب رسول اللہ سے اس بارے میں استفسار کیا گیا تو آپ نے دریافت کیا کہ محرموں میں سے کسی نے شکار کی طرف اشارہ تو نہیں کیا تھا۔ بخاری نے اس واقعہ پر جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے، اس سے محرموں کے شکار میں شرکت کی تو ممانعت ہوتی ہے البتہ ہنس کر شکار کی طرف اشارہ کرنا جائز قرار پاتا ہے۔ بخاری کے ترجمۃ الباب کا عنوان یوں ہے: "**إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال**" بعد کے ابواب میں بخاری نے جو واقعات رقم کئے ہیں یا جو عناوین قائم کئے ہیں اس میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ "**لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد**" یعنی احرام والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ بے احرام والے کو شکار کرنے میں مدد کرے۔ بلکہ ایک باب کے عنوان میں تو صراحتاً لکھا ہے کہ "**لايشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال**" یعنی محرم کے لئے جائز نہیں کہ وہ غیر محرم کو شکار کی نشاندہی کرے، البتہ نشاندہی کے طریقے میں ہنس دینا، قہقہہ لگانا اس طرح کے امور کو نہ صرف یہ کہ مستثنیٰ کیا گیا بلکہ اس کی سند میں ابوقتادہ سے متعلق روایت بھی نقل کی گئی[۶۴] اور پھر یہ بھی کہا گیا کہ شکار کا گوشت تناول کرنے سے پہلے خود رسول اللہ نے یہ بات تصریحاً پوچھ لی تھی کہ محرموں میں سے کسی نے شکار کی طرف اشارہ تو نہیں کیا، جس سے اس بات کی دلیل لائی گئی کہ باہم قہقہہ بلند کرنے یا اس طرح کے اشاروں سے حالت احرام کی حرمت متاثر نہیں ہوتی۔ محرم کے

لئے شکار کی قطعی ممانعت میں اس قسم کی تاویل اور حیلے سے گنجائش پیدا کرنے کا یہ طریقہ کار تلمودی شارحین کے اس طریقۂ کار سے مختلف نہیں جو انہوں نے سبت کے دن ممانعت کے احکام میں گنجائش پیدا کرنے کے لیے سب سے پہلے تو کاموں کو ان انچالیس ممکنہ قسموں میں بانٹا اور پھر ان قسموں سے باہر اپنے لیے گنجائش پیدا کرلی۔ قرآن کی آیت ﴿**لاتقتلوا الصيد وانتم حرم**......﴾ کو بخاری کے ترجمہ ابواب **إذا رأى المحرمون صيدا فضحكوا ففطن الحلال** کے مقابل میں رکھ کر دیکھئے تو اقوال و آثار کے ذریعے نص قرآنی میں مومنین کے لیے گنجائش پیدا کرنے کے طریقۂ کار کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں رہتا۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ محرم کے لیے شکار کا گوشت کھانا جائز ہے یا نہیں۔ حضرت علی کی ایک روایت میں رسول اللہ کا حالت احرام میں اس قسم کے گوشت سے اجتناب کا عندیہ ملتا ہے، جب کہ قتادہ کی روایت کے مطابق رسول اللہ نے شکار کا گوشت تناول فرمایا تھا۔ ان دو روایتوں کی بنیاد پر فقہ کے دو مکاتب فکر کے درمیان اختلاف واقع ہوگیا ہے۔ شوافع حضرت علی کی روایت کو معتبر جانتے ہوئے اجتناب کے قائل ہیں، جبکہ احناف کا رجحان قتادہ کی روایت کی طرف ہے۔ امت کے درمیان دونوں ہی مکتب فکر یکساں لائق عمل ہیں۔ تاریخ خود اپنی جیسی مختلف تاریخ کو تو منسوخ نہیں کر پائی۔ ایک روایت دوسری متخالف روایت کو یکسر کالعدم قرار نہیں دے سکی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ تاریخ کے اجتماعی تاثر نے وحی کے امتناعی احکام میں کسی قدر گنجائش کا گمان پیدا کردیا۔

تاریخ نے صرف فہم وحی کو مجروح نہیں کیا بلکہ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ سنت کے جس حوالے سے اسے تقدیسی اہمیت ملی تھی خود اس حوالے کی ناقد بلکہ ناسخ ہوگئی۔ متضاد روایتوں سے پیدا ہونے والے آیات قرآنی کے سلسلے میں اختلافی نقطۂ نظر کا جب تاریخ کے لئے سلجھانا ممکن نہ رہا تو وحی پر تاریخ کے بجائے آراء الرجال کی حکمرانی کی راہ ہموار ہوگئی۔ ایک حدیث دوسری حدیث کی ناسخ قرار پائی جس کے نتیجے میں مختلف فقہی مسالک وجود میں آ گئے۔ ایسی حالت میں وحی کی راست اتباع کا کوئی موقع نہ رہا۔ فقہاء اور محدثین کو حتمی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس خیال کی وضاحت کے لئے آیات تیمّم کی مثال پیش کی جاسکتی ہے جس کے واضح احکامات قرآن مجید میں اس طرح بیان ہوئے ہیں: ﴿**يآيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برء وسكم وارجلكم الى الكعبين**ط **وان كنتم جنباً فاطهروا**ط **وان كنتم مرضىٰ او علىٰ سفر او جآء احد منكم من**

**الغآئط او لٰمستم النسآء فلم تجدوا مآءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہط مایرید اللّٰہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتمّ نعمتہ علیکم لعلّکم تشکرون** ﴾ (المائدہ:٦) اس آیت میں ﴿**أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماءً**﴾ کا فقرہ واضح طور پر یہ بتارہا ہے کہ جنبی کے لئے پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم سے طہارت کا حکم موجود ہے۔ گویا جس طرح مخصوص حالتوں میں تیمّم وضو کا بدل ہوسکتا ہے، اسی طرح اسے غسل کا بھی قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ آیات تیمّم میں نہ صرف یہ کہ تیمّم کی شرائط کا بیان ہوا ہے بلکہ اس کے طریقۂ کار کی بھی وضاحت کردی گئی ہے۔ تیمّم کے سلسلے میں اس فہم قرآنی کی توثیق حضرت عمار سے مروی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک بار جب وہ سفر میں جنبی ہوگئے، پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم کے خیال سے دھول میں لوٹ لگائی۔ بعد میں جب رسول اللہ سے اس عمل کی توثیق چاہی تو آپ نے فرمایا کہ تمہارے لئے ہاتھ اور چہرے کا مسح ہی کافی تھا۔ بظاہر جو یہ روایت آیات تیمّم کی توثیق یا تشریح کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، اس وقت فہم قرآنی میں سخت مشکل پیدا کردیتی ہے جب اسی روایت کے اگلے حصے میں یہ بتایا جاتا ہے کہ حضرت عمار کا یہ بیان جو انہوں نے اپنے عمل کی نبوی توثیق کے حوالے سے پیش کیا تھا، حضرت عمر کے لئے قابل قبول نہیں ہوسکا تھا۔ گویا تاریخ نے عمار کی جس روایت کو آیات تیمّم کے شارح کی حیثیت سے پیش کیا تھا، اپنے اگلے بیانات سے خود اس کی تفہیم کا راستہ روک کر بیٹھ گئی۔ مسلم میں عبدالرحمان بن ابزیٰ کی روایت کے مطابق حضرت عمر نے نہ صرف یہ کہ عمار کی اس تفہیم کو ماننے سے انکار کردیا، بلکہ خود عمار نے یہ پیش کش کی کہ اگر آپ کہیں تو میں یہ روایت بیان نہ کروں: "**لا احدث بہ أحدا ولم یذکر**"[٦٥]، بعض روایتوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ عبداللہ بن مسعود کے نزدیک جنبی کے لئے تیمّم کی کوئی گنجائش نہ تھی خواہ پانی ایک ماہ تک دستیاب نہ ہو۔ بعض روایتوں میں ابن مسعود اور ابوموسیٰ اشعری کی باہمی گفتگو کا بھی ذکر ہے جس میں ابن مسعود کہتے ہیں کہ عمار کا قول حضرت عمر کے لئے قابل قبول نہ تھا۔ بظاہر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب قرآن بالفاظ صریح جنبی کے لئے تیمّم کو غسل کا قائم مقام بتارہا ہو تو آخر حضرت عمر یا ابن مسعود کو اس بارے میں پس و پیش کا خیال کیوں پیدا ہوا۔ شافعی نے تاریخ اور وحی میں اس تعارض کا حل یہ نکالا کہ کیا پتہ کہ ﴿**لا مستم النساء......**﴾ سے مراد یہاں محض عورت کا ہاتھ سے چھونا ہو۔ صحبت کی طرف تلمیحی اشارہ مقصود نہ ہو اور اگر ایسا ہے تو جنبی کے سلسلے میں یہ آیت سرے سے کلام ہی نہیں کرتی۔ حیرت یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ قرآن کے اسلوب بیان اور عربی زبان کی لطافت کا

شعور رکھتے ہوں وہ تاریخ کی مدافعت میں اس حد تک کیسے آگے چلے گئے کہ انہیں الفاظ قرآنی کی مذموم تاویلات کا سہارا لینا پڑا۔ بقول شاہ ولی اللہ "**اشار الشافعي الى ان عمرو ابن مسعود كان يحملان الملامسة على المس باليد**"[۶۶] حضرت عمار کی جو روایت مسلم میں بیان ہوئی ہے اس میں حضرت عمر سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمار کے فہم قرآنی کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ "**نوليک ما توليت**" یعنی تمہاری روایت کا بوجھ تمہارے ہی اوپر ہے۔[۶۷]

اقوال و آثار کے ہاتھوں اولاً آیت تیمّم متنازع ہوگئی۔ ایک صریح حکم اس تنازع کا شکار ہوگیا آیا جنبی کے لئے تیمّم غسل کی کفایت کرسکتا ہے یا نہیں۔ مزید یہ کہ بیان قرآنی ﴿**لا مستم النساء**﴾ کے بارے میں عمر اور ابن مسعود کے حوالے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ابہام کی دیوار کھڑی ہوگئی۔ حالانکہ عورتوں کا محض چھودینے سے وضوٹوٹ جائے اس قسم کی باتوں کو قابل یقین قرار دینے کے لئے قرآنی تصور حیات میں کوئی گنجائش موجود نہ تھی۔ رہا یہ مسئلہ کہ تاویلات کے اس اختلاف میں جنبی کے لئے حکم قرآنی ہے کیا۔ اس بارے میں مختلف روایتوں کی مختلف تفہیم پر مختلف مکاتب فکر قائم ہوگئے۔ اور ان سبھوں کے بیک وقت صحیح ہونے کے لئے اس قسم کی روایتیں کافی سمجھی گئیں جس میں کہا گیا کہ رسول اللہ کی خدمت میں دولوگ حاضر ہوئے۔ ایک نے حالت جنابت میں اپنی نماز نہ پڑھنے کا واقعہ بیان کیا اور دوسرے نے حالت جنابت میں تیمّم کے بعد نماز پڑھنے کی روداد سنائی۔ نسائی میں منقول یہ روایت کہتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں کے عمل کی یکساں توثیق کی۔[۶۸] دیکھا جائے تو اس طرح کے واقعات کے بیان سے صرف یہ کہ اسلام کے بالکل ابتدائی عہد میں کبار صحابہ کے فرضی اختلاف کی کہانیاں ہمارے شعور کا حصہ بنتی ہیں، آیت قرآنی کے سلسلے میں تاریخ کے پیدا کردہ التباسات کو ہمیشہ کے لئے سند مل جاتی ہے بلکہ فہم قرآنی کے سلسلے میں آپ کا مفروضہ casual رویہ وحی کے حتمی اور یقینی فہم میں حارج ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔[۶۹]

## تاریخ اور تنسیخِ سنت

تاریخ جس نے سنت کے حوالے سے تقدیسی یا حتمی حیثیت اختیار کرلی تھی دوسری صدی کے آخر تک سنت متواترہ کے بالمقابل آگئی، دیکھا جائے تو اسوۂ متواترہ "مکشوفہ" اور سنت قولی "مرویہ" دونوں کا ارتقاء الگ الگ خطوط پر تقریباً دوصدیوں تک ایک ہی معاشرے میں ہوتا رہا۔ اسوہ "مکشوفہ" جو کہ راست

آپؐ کی صحبت اور آپ کی تربیت کے نتیجے میں معاشرے کو ملا تھا، جس پر نسلاً بعد نسل اتباع کا سلسلہ جاری تھا۔ اسوہ کی منتقلی کا یہ عمل اتنے بڑے پیمانے پر تھا کہ اس کی صحت کے بارے میں نہ تو کسی کو شبہ پیدا ہوا اور نہ ہی کسی نے مروّجہ سنت کی تاریخی تنقید کی ضرورت محسوس کی۔ دوسری طرف جو لوگ سنت قولی یا آثار کی تلاش میں سرگرم تھے ان کا منشا بھی یہی تھا کہ اسوۂ رسول کے لئے صرف تاریخی اور سماجی عمل پر انحصار کے بجائے اسے تمام ممکنہ صحت اور تفصیلات کے ساتھ محفوظ کر دیا جائے۔ البتہ دوسری صدی کے آخر میں سنت قولی کے غیر معمولی اعتبار مل جانے اور علمائے اصول کی تصنیفات کے منظر عام پر آجانے سے پہلی بار اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ ''سنت قولی'' سے سنت متواترہ کی تصحیح کا کام لیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی نے جب سنت قولی کی حجیت پر اصرار کیا تو ان کے پیش نظر امام مالک کی فقہ اوراس سے عمل اہل مدینہ کا اختلاف بھی تھا۔ جس سے اس بات کا اشارہ ملتا تھا کہ کیا پتہ تاریخ کے تدریجی عمل میں اسوۂ متواترہ کا انعکاس حسب سابق لوگوں کے عمل میں باقی رہ گیا ہو۔ سنت قولی پر شافعی کا غیر معمولی اصرار اور اسے براہین قاطع کے طور پر استعمال کرنے کا خیال عہد مالکی میں نہیں پایا جاتا تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خلیفہ مامون کی اس پیش کش کو کہ وہ مؤطا کو تعبیر دین کے حتمی ماخذ کی حیثیت سے خلافت میں جاری کر دیں، امام مالک قبول کرنے سے انکار کر دیتے۔ امام مالک اس نکتہ سے آگاہ تھے کہ مؤطا کی ''روایت قولی'' تاریخی process سے ان تک پہنچی ہے، جو اپنی تمام تر صحت کے باوجود خبر احاد کی حیثیت رکھتی ہے، جس کو تاریخ نویسی یا فہم دین کے لئے تو استعمال کیا جا سکتا ہے البتہ اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ اسوۂ متواترہ ''مکشوفہ'' جس پر ایک نسل کی شہادت موجود ہو، اس میں خلل ڈال سکے۔

جیسا کہ ہم نے عرض کیا دوسری صدی کی آخری دہائیوں سے 'اسوۂ مکشوفہ' اور 'سنت قولی' کے مابین یہ balance قائم نہ رہ سکا۔ شافعی کی تصنیف ''الرسالہ'' جسے اصول حدیث، فقہ اور تاریخ پر اوّلین تصنیف کی حیثیت حاصل ہے، نے آنے والے دنوں میں فکر اسلامی پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ اصولی طور پر یہ مان لینے کے بعد کہ سنت قولی کو عمل اہل مدینہ یا اسوہ متواترہ پر تفوق حاصل ہے، قولی حدیثوں سے مروجہ سنت کی تصحیح اور تنقید کا کام لیا جانے لگا۔ دیکھا جائے تو اقوال و آثار کے حوالے سے تاریخ کا یہ حملہ براہ راست سنت پر تھا۔ ''سنت قولی'' کے حوالے سے تاریخ کے اس غیر معمولی تفوق نے اسوۂ متواترہ مکشوفہ مروّجہ کی گویا بنیاد ہلا ڈالی۔ کل تک جو امور مسلمانوں میں متفق علیہ تھے سنت قولی کی مداخلت نے انہیں مختلف فیہ بنا دیا۔ حتی کہ عبادت کے طور طریقوں میں جو مسلمانوں کا روز مرہ کا معمول تھا اور جسے ایک نسل

نے دوسری نسل سے اخذ کیا تھا، اس کی ادائیگی اور طریقہ اظہار میں بھی اختلافات پیدا ہوگئے۔ نماز جیسی متواتر عبادت، جسے عہد رسول سے مسلمان دن میں پانچ بار ادا کرتے آئے ہیں، جب ایسی متواتر اور مروّجہ سنت کے سلسلے میں اس قدر اختلاف پیدا ہوجائے کہ اذان سے لے کر سلام پھیرنے تک نماز کا کوئی رکن بھی اختلاف کی زد سے نہ بچ سکے تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ سنت قولی کے تفوق نے، جو دراصل تاریخ اور تاریخی بیان کے تفوق سے عبارت ہے، سنت متواترہ یا اسوہ مکشوفہ کو کس حد تک متاثر کیا ہوگا۔

جو لوگ تاریخ کو اسوۂ رسول کا واحد ماخذ قرار دیتے ہیں وہ یقیناً یہ کہہ سکتے ہیں کہ طریقۂ نماز میں اختلاف آپ کی سنت ثابتہ سے مستعار ہے اور یہ کہ تمام ہی اختلافی طریقۂ اظہار رسول اللہ تک جا پہنچتے ہیں۔ لیکن ایسا کہنا تاریخ کی بھی غلط تفہیم ہوگی اور سنت کی بھی۔ اسے ایک طرح کا over simplification تو کہا جاسکتا ہے جسے متاخرین علمائے کرام نے سنت اور تاریخ کے مابین پیدا ہونے والے مسائل کو عوامی سطح پر کنٹرول کرنے کے لئے اپنے عہد میں وضع کیا تھا۔ البتہ علمی اور تاریخی طور پر اسے تسلیم کرنا ممکن نہیں اور نہ ہی قرآنی تصور حیات...... ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً......﴾ (الانعام:۱۵۹) سے اس خیال کی حمایت میں دلیل لائی جاسکتی ہے۔ نماز جیسے متواتر عمل میں آج اگر شیعہ اور سنی اور سنیوں کے مختلف فرقے، حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک کی نماز دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہے اور کسی کے لئے بھی اب شاید یقین سے یہ بتانا مشکل ہے کہ رسول اللہ نے آخری ایام کی نماز کس طرح پڑھی تھی تو اس کی وجہ ''سنت قولی'' کا غیر معمولی تفوق ہے۔ آپؐ نے جس طرح آخری ایام میں نمازیں پڑھائی تھیں، اگر ابوبکرؓ، جنہیں خود آپؐ کی زندگی میں نماز پڑھانے کا موقع ملا تھا، نے ذرہ برابر آپ کے طریقے سے انحراف کیا ہوتا تو یہ بات باعثِ نزاع بننے سے نہ رہتی۔ پھر آپؐ کے وصال کے بعد خلفائے راشدین میں سے کسی نے اگر اس سے مختلف راستہ اختیار کیا ہوتا تو وہ بھی تاریخ کی معلومات میں ہوتا۔ آثار واقوال کے دفاتر میں ہمیں خلفائے راشدین کے مابین یا مسجد نبوی میں کسی مقتدی کا امام کے طریقۂ ادائیگی نماز پر کسی اعتراض کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حالانکہ انہی کتابوں میں حضرت عمر جیسے خلیفہ کی برسر منبر عوامی سرزنش کا ذکر موجود ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کے مختلف گروہ اور فقہ کے مختلف مکاتب کے مابین عیدین وتشریق کی تکبیریں، تشہد کے کلمات، بسم الله یا آمین بالجہر، کلمہ اقامت کی تعداد، قرآت خلف الامام جیسے امور میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر ان تمام اختلافات کا ماخذ خود آپ کا عمل ہوتا تو کوئی وجہ نہیں کہ آپؐ کے اصحاب میں ان مختلف سنتوں کی کوئی جھلک دکھائی نہ

دیتی اور مسجد نبوی، جسے خلافت اسلامیہ کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی، میں عہد صحابہ میں نماز کے تمام ہی اختلافی طریقوں کو مختلف دور کی سنت قرار دے کر ان تمام سنتوں پر بیک وقت عمل کا رواج نہ ہوتا۔

امام مالک جنہیں مدینہ سے اپنی زمانی اور مکانی قربت کے علاوہ فقہ و حدیث کے حوالے سے ہماری دینی تاریخ میں، ایک منفرد مقام حاصل ہے، ان کے یہاں نمازوں میں ہاتھ باندھنا، بسم اللہ پڑھنا، رفع یدین کرنا مروج نہیں۔ مالکی سلام بھی صرف ایک طرف پھیرتے ہیں اور ان کے یہاں صبح کی اذان وقت سے بہت پہلے کہی جاتی ہے[۶۲] اس کے برعکس ابوحنفیہ جو زمانی اعتبار سے تو امام مالک کے ہم عصر ہیں البتہ مکانی اعتبار سے مدینہ سے دور کوفہ ان کے درس و ارشاد کا مرکز ہے، ان کے یہاں عبادات کے ان مذکورہ امور میں امام مالک سے اختلاف نمایاں ہے۔ لیکن اپنی فقہ سے مختلف طریقۂ عبادات کے رواج کے باوجود، اگر امام مالک اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ ان کی موطّا کو فقہ اسلامی کا ماخذ بنا دیا جائے تو اس کی وجہ ان کا یہی احساس ہے کہ ''سنت قولی'' جو کہ تاریخی تعامل سے ان تک پہنچی ہے، اسے اسوہ متواترہ پر امر قاطع نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اسوۂ رسول پر تاریخ کے حملوں سے اسلام کے بنیادی مظاہر عبادت میں جو اختلافات پیدا ہوئے اس نے جلد ہی ایک نظری بحران کی صورت اختیار کر لی۔ سنت قولی، جسے اس خیال سے اہمیت دی گئی تھی کہ وہ اسوۂ مکشوفہ کی تاریخی تحلیل کا سد باب کر سکے۔ عملی طور پر ہوا یہ کہ انحراف کی اصلاح کے نام پر ''سنت قولی'' کی مداخلت سے ''اسوۂ متواترہ'' کا اپنا فطری ڈھانچہ بھی برقرار نہ رہ سکا۔ مظاہر عبادت میں اختلاف اور مختلف روایتوں کی بنیاد پر جنم لینے والے فقہی اختلافات نے امت کو جس انتشار فکر و نظر سے دو چار کر دیا، اس سنگین صورت حال کے پیش نظر فقہاء و متکلمین کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ رہی کہ وہ ان تمام ہی عملی اختلافات کو عین سنت قرار دے ڈالیں اور اسے سنت رسول کا مستند اظہار گردانیں۔ مبادا ایک فرقہ دوسرے فرقے کو گمراہ نہ کہے۔ علماء نے تاریخ کی پیدا کردہ اس اختلاف فکری کا حل یہ نکالا کہ تمام ہی مختلف فیہ آراء کو سنت کا legitimate اظہار قرار دیا جائے۔ رہے علماء کے باہمی اختلافات، فقہاء کی متضاد آراء اور روایتوں کی متحارب اطلاعات تو انہیں ''افضلیت کی تلاش'' پر محمول کیا جائے۔ امام شافعی کے ہاں سنت قولی پر غیر معمولی اصرار کی وجہ سے سنت مکشوفہ کے ڈھانچے پر جو ضرب لگی تھی اور جس سے فروعی مسائل پر اختلافات کی شدت نے جنم لیا تھا، جلد ہی اس صورت حال کے تدارک کے لئے تاریخ اور سنت قولی کے سلسلے میں ایک مصالحتی رویے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ امام احمد بن حنبل اور بعد کے فقہاء کا یہ

رجحان کہ تمام ہی سنتیں رسول اللہ تک پہنچتی ہیں، دراصل اسی مصالحتی رویے کا پروردہ ہے۔ اس خیال کی توثیق میں اس طرح کی روایتیں بھی بیان کی گئیں کہ جو شخص امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھے اور جو نہ پڑھے دونوں کے لئے رسول اللہ کے صحابیوں میں نمونہ ہے[۱ے] اس طرح کی روایتیں جو دراصل اس نظری اختلافی بحران کے Shock کو جذب کرنے کے لئے بنائی گئی تھیں بظاہر تو اپنے مقصد میں کامیاب رہیں۔ تاریخ کے کسی ایک Version کو دین یا اس کی حتمی تعبیر سمجھنے کا رجحان کم ہوا۔ اختلافِ تاریخ کے سلسلے میں دل و دماغ میں وسعت پیدا ہوئی۔ البتہ اسوۂ رسولؐ کی اس وقتی اور مصالحانہ تعبیر نے آگے چل کر تصور سنت پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ سنت کے مفہوم کو وسعت دے کر عمل صحابہ تک لے جانا سنت کے اس مفہوم کی توثیق یقیناً نہیں تھی جسے قرآن اسوۂ محمدؐ سے مختص کرتا ہے اور جو مومنین کے لئے ہر حال میں قابلِ اتباع ہے۔ ثانیاً تاریخی اعتبار سے اس خیال کو ایک مفروضہ سے زیادہ اہمیت نہیں کہ نماز جیسی متواترہ اور مکشوفہ سنت میں صحابہ کرام کے درمیان کبھی کوئی اختلاف پایا گیا ہو۔

جب تاریخ کو ایک بار اعتبار بخش دیا جائے تو پھر صرف تاریخی مصادر سے اس کا انکار ممکن نہیں ہوتا۔ سنت قولی کو مآخذ دین اور اسے قول رسولؐ قرار دینے کے بعد اب اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں تھا کہ اس کے مختلف اور متضاد بیانات کو بیک وقت یکساں معتبر قرار دیا جائے۔ اس صورت حال نے علماء کو یہ کہنے پر مجبور، کیا جیسا کہ لیث بن سعد کہتے ہیں، کہ اہل فقہ یا اہل علم کے درمیان کسی چیز کو حلال یا حرام ٹھہرانے کا یہ مطلب نہیں کہ حرام ٹھہرانے والے یہ سمجھتے ہوں کہ اسے حلال قرار دینے والے تباہ ہوگئے، یا حلال ٹھہرانے والے سمجھتے ہوں کہ اس کی حرمت کے قائلین دائرے سے باہر جا پڑے۔[۲ے] جصاص جنہیں مجتہد المذہب کی حیثیت حاصل ہے اور جن کے خوشہ چینوں میں شمس الائمہ جیسے لوگ ہیں، انہوں نے خبر واحد کی روایتوں سے پیدا ہونے والے اختلافات کا حل یہ نکالا کہ مسلمان جسے چاہیں اختیار کریں اس لئے کہ تمام ہی روایتوں کی سند کسی نہ کسی طرح رسول اللہ تک جا پہنچتی ہے۔ رہا علماء کا باہمی اختلاف تو جصاص کے خیال میں یہ تلاش سنت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان سنتوں میں افضل تر سنت کی تلاش سے عبارت ہے۔ اور بقول جصاص جن چیزوں میں مسلمانوں کو اس قسم کا اختیار دیا گیا ہے ان میں افضل یا بہتر کی اطلاع دینا رسول اللہ کے لئے لازم نہیں تھا: **ليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيفهم على الافضل مما خير هم فيه**[۳ے] بظاہر اس قسم کی توجیہات، یعنی سنت میں افضل اور بہتر کی تلاش کے خود ساختہ اصول سے تاریخ کی پیدا کردہ مشکلوں میں وقتی طور پر راحت کا احساس پیدا ہوا۔ البتہ اس قسم کی توجیہات نے خود

کارِ رسالت کے سلسلے میں ابہام کو جنم دیا اور ''افضل کی تلاش'' کے حوالے سے علماء کے لئے تعبیر دین کا مستقل منصب قائم ہوگیا۔

جو لوگ اسوۂ رسول میں بھی ایک اسوے کو دوسرے پر ترجیح دینے کے قائل ہوں یا جو مختلف سنتوں میں سے بہتر اور افضل سنت کی تلاش کا خود کو اہل گردانتے ہوں اور اس تلاش وجستجو میں تاریخ ہی جن کا واحد سہارا ہو وہ یقیناً اپنے تمام راستے بند پائیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ان کے اس طریقۂ کار نے اور تاریخ کے سلسلے میں ان کی اپنی ہی پیدا کردہ غلط فہمیوں نے انہیں تاریخ کا اسیر بنا رکھا ہے۔ اب ان کے لئے یہ معلوم کرنا انتہائی مشکل بلکہ ناممکن ہے کہ سنت کا صحیح قالب کیا ہے اور ائمہ مجتہدین کے مابین پیدا ہونے والے اختلافی مسائل میں واقعی حق پر کون ہے؟ سبھی حق پر ہیں یا ان میں سے کوئی ایک؟ یہ خوبی صرف وحی کی ہے کہ اس کی بنیاد پر پروان چڑھنے والی فکر ایک مرکزیت لئے ہوئی ہے اور وہ وحی کے پیراڈائم اور اس کے تعمیر کردہ تصورِ حیات کے دائرے میں گردش کرتی ہے جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ......﴾ (النساء:۸۲)۔ مذہبی فکر جب وحی سے دور تاریخ کے خرمن میں پناہ لیتی ہے تو پھر ان میں اختلافات کا پیدا ہونا اور سچ کے مختلف versions کا اُگ آنا ایک فطری عمل ہوتا ہے۔ اس فکری تشتّت اور نظری تشتّت (intellectual diaspora) سے اس وقت تک نجات نہیں مل سکتی، جب تک ہم تاریخ سے رہائی حاصل نہ کرلیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ سنت اور تاریخ کی اس معرکہ آرائی میں جو فکری بحران پیدا ہوا ہے وہ اگر اب تک امکانات کے قفل پر ضرب لگانے میں کامیاب نہیں ہوسکا ہے تو اس کی وجہ قدماء کی تفقہ اور ان کی شرع فہمی پر ہمارا غیر معمولی انحصار ہے۔ سب حق پر ہیں یا تمام ہی روایتیں کسی نہ کسی درجہ میں سنت کا legitimate اظہار ہیں، یہ مصالحاتی فکر ایک بحرانی عہد میں وقتی strategy تو ہوسکتی ہے البتہ یہ کہنا کہ تاریخ اور سنت کا یہ فہم ایک فی الواقع حقیقت ہے اور یہ کہ تاریخ اور تفقہ کے تمام اختلافات بیک وقت یکساں مستند ہیں۔ اور ایسا اس لئے کہ ہمارے قدیم علماء خواہ وہ ابوالحسن اشعری ہوں یا قاضی ابوبکر باقلانی، ابو یوسف ہوں یا محمد بن حسن، یا قاضی شریحؒ، سب کے سب اسی خیال کے حامل ہیں، نہ صرف یہ کہ ہماری فکر میں وحی کی ثانوی حیثیت کو برقرار رکھے گی بلکہ ہم اپنی تمام تر جدوجہد کے باوجود تاریخ اور اس کی پروردہ روایتی مسلم فکر میں محصور ہوکر رہ جائیں گے۔

تاریخ کی پیدا کردہ غلط فہمیوں کا ازالہ نہ تو ان متقدمین کی آراء سے ہوسکتا ہے جو خود ہی اس التباسِ فکری کا شکار ہوگئے ہوں اور نہ ہی تاریخی طریقۂ تحلیل وتجزیے میں یہ قوت ہے کہ اس کے اندر سے

تاریخی تنقید کا کوئی ایسا طریقۂ کار برآمد ہو جس سے تاریخ کی اصلاح وتزئین کا کام لیا جاسکے۔ ایسا کرنا تاریخ کے لیے خود اپنے وجود سے انکار کے مترادف ہوگا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب تقدیسی تاریخ پر ایسی حدیثوں کا پہرہ سخت ہو جن کا وجود ہی نقد تاریخ کا راستہ روکنے سے عبارت ہے۔ مثلہ معہ کی جس حدیث کا تذکرہ ہم گذشتہ صفحات میں کرچکے ہیں، ہمیں ایک ایسے خطرناک مستقبل سے متنبہ کرتی ہے جب اس حدیث کے مطابق عنقریب ایک شخص جس کا پیٹ بھرا ہوگا اپنے تخت پر بیٹھا ہوا کہے گا: لوگو! تم پر قرآن کی اتباع لازم ہے، سو اس میں جو حلال پاؤ اسے حلال ٹھہراؤ اور جو حرام پاؤ اسے حرام گردانو[۷۵]۔ اس حدیث کے نزدیک یہ موقف صائب نہیں۔ تاریخ نے اپنی تقدیسی حیثیت کو مستحکم کرنے اور خود کو تاریخی اصول وتنقید سے مستثنیٰ کرنے کے لیے صرف اس قسم کی روایتوں کے بیان پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ قرآن سے باہر وجود سنت کا جواز ثابت کرنے کے لیے حضرت عمر سے ایسی روایتیں بھی منسوب کردیں کہ "**سیکون من بعدکم قوم یکذبون بالرجم وبالدجال وبالشفاعة وبعذاب القبر وبقوم یخرجون من النار بعد ما امتحشوا**[۷۶]"۔ قانون رجم ہو یا ظہورِ دجال کی باتیں، تصورِ شفاعت ہو یا عذاب قبر، واقعہ یہ ہے کہ ان امور کے تذکروں سے قرآن کے صفحات خالی ہیں۔ اس طرح کے تاریخی بیانات سے نہ صرف یہ کہ قرآن سے باہر امور دین کی موجودگی یا مآخذِ وحیٔ غیرمتلو کے موقف کو تقویت ملی بلکہ متاخرین کے لئے تاریخ کو تاریخ کی حیثیت سے دیکھنے اور اقوال وآثار کا اصولِ تاریخ کی روشنی میں محاکمہ کرنے کا خیال بھی جاتا رہا۔ جس تاریخ نے اپنے ناقدین کی سرکوبی کی پہلے ہی سے پیش بندی کررکھی ہو، یہ تو ہوسکتا ہے کہ کچھ لوگ تاریخ کی ان حصار بندیوں سے تنگ آکر کلی طور پر اس کے انکار پر آمادہ ہوجائیں۔ جس کا اظہار ابتدائی عہد میں بعض تابعین اور تبع تابعین کے رویوں میں دیکھنے کو ملتا ہے[۷۷] یا جس کی ایک انتہا پسندانہ جھلک بعض اہل قرآن کہلانے والے لوگوں میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ البتہ اس بات کا امکان تقریباً معدوم ہے کہ تاریخ کی اتنی زبردست حصار بندیوں کے باوجود خود اس کے اندر سے اس کی اصلاح کا کوئی طریقۂ کار برآمد ہوسکے گا۔ جو تاریخ اپنے اوپر تنقید کا اس قدر حوصلہ بھی نہ رکھتی ہو کہ وہ "**تکثرلکم الاحادیث بعدی فما روی لکم حدیث عنی فاعرضوه علی کتاب الله فما وافقه فاقبلوه وماخالفه فردوه.**" جیسی روایتوں کو صرف یہ کہہ کر ٹھکرادے کہ یہ حدیث زنادقہ اور خوارج کی وضع کردہ ہے[۷۸] اور جس تاریخی روایت میں محدثین اور مفسرین اس قسم کی روایتوں کو سن کر اس قدر برہم ہوجائیں کہ اسے خلاف قرآن قرار دے ڈالیں، وہاں تاریخ کے راستہ سے اس کی اصلاح کا ہر

امکان ختم ہو جاتا ہے۔

## سنت کی بازیافت

تاریخ جو کہ اجتماعی اور تہذیبی بصیرت سے عبارت ہے، آثار واقوال کی منتقلی کے فریضے میں کہ کبھی تو اس کی بصارت دھندلی ہوتی اور کبھی رنگین، کبھی شفاف ہوتی اور کبھی اتنی چھوٹی جو بالعموم کسی چیز کو فاصلے سے دیکھنے میں ہوا کرتی ہے۔ پھر یہ کہ انسانی تاریخ کے سفر میں دوسری اقوام کے تجربے، ان کے تصور تاریخ اور تصور کائنات کا اثر پڑنا بھی فطری ہے۔ ایسی صورت میں سنت کی بازیافت کے لئے لازم ہوگا کہ ہم اسے تاریخ سے آزاد کرا سکیں۔ جب تک سنت کو تاریخ سے پوری طرح آزاد نہ کرایا جائے اسوہ رسول کا اپنے تمام تر ابعاد کے ساتھ دریافت کیا جانا ممکن نہیں۔ اس طریقۂ کار کی وضاحت ہم آئندہ کریں گے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب کچھ ایک ایسی صورت حال سے عبارت ہے جب تاریخ وحی کی تعبیر کے بجائے اس کی تائید بن جائے اور یہ کہ ہم تاریخ کے مطالعے میں مفروضات اور مسلمات سے پوری طرح اپنا دامن بچا سکیں۔ یہ کہنا کہ صحاح ستہ کی صحت پر امت کا اجماع ہو چکا ہے یا یہ کہ سنت کی متضاد شکلوں میں تمام ہی شکلوں کو صرف اس لئے سنت کا مستند اظہار سمجھا جائے کہ ہمارے متقدمین علمائے کرام اسی خیال کے حامل رہے ہیں دراصل فتوی کی روشنی میں مطالعہ تاریخ کی دعوت ہے، جس سے فہم تاریخ کا دروازہ کھلنے سے پہلے ہی بند ہو جانے کا احساس گہرا ہو جاتا ہے۔[۷۹] جب وحی جیسی مقدس اور لازوال شئی کو بزور فتویٰ منوانے کی حوصلہ مندی نہیں کی گئی ہے، بلکہ اس کے برعکس کفار قریش کے یہ فتاوے کہ یہ کلامِ ''رجل مسحور'' ہے جو اپنے سننے والوں کو مسمرائز کر لیتا ہے، اس طرح کے فتاووں کا نہ صرف یہ کہ رد کیا گیا بلکہ کھلی آنکھوں سے وحی کی تجلیوں کے مشاہدے کی دعوت دی گئی۔ خود اندرون وحی بار بار غور وفکر اور مشاہدۂ کائنات کے ذریعہ اہل ایمان کو صحیح اور منطقی نتیجے تک پہنچنے کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ بھلا جب وحی جیسی مقدس شئی آراء الرجال کے دباؤ یا فتوے کے بل بوتے پر اپنا اقراری بنانے کی قائل نہیں تو تاریخ جیسی انسانی بصیرت اور اقوال وآثار کے ظنی مجموعوں کے سلسلے میں یہ کب زیب دیتا ہے کہ ہم بزور فتویٰ یا بحوالہ اجماع اسے وحی غیر متلو قرار دینے پر اصرار کریں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک سنت کو پوری طرح تاریخ سے آزاد نہیں کرایا جاتا خود سنت کی حتمی اور قابل عمل حیثیت مشتبہ رہے گی۔ اور یہ سوال قائم رہے گا کہ صحاح ستہ کے مجموعے اگر واقعی وحی غیر متلو کا لازوال مأخذ ہیں تو ان میں سے بہت سی سنتوں مثلاً خمرۂ نماز یا

احکام متعہ وغیرہ کو اہل سنت کے فقہاء نے کیوں معطل کر رکھا ہے۔

امام مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اہل خیر کی زبانوں سے بلا ارادہ بھی جھوٹ نکلتا ہے اور یہ کہ ان کی زبانیں جھوٹ بولتی ہیں مگر ان کے دل پاک ہیں۔ ہمیں یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ اقوال و آثار کے دفتروں میں ان کے دل سے کہیں زیادہ ہمارا انحصار ان کی زبانوں پر ہوتا ہے۔ زبان کی لغزشوں کو عبور کرنا اور راویوں کی نیک دلی بلکہ خیر خواہی تک کا سفر اسوۂ رسول کی بازیافت سے عبارت ہے جو تاریخ کو اس کی اپنی حدود میں مقید کئے بغیر ممکن نہیں۔ نیک دل راویوں کی بیانیہ لغزش سے بچ نکلنا اور ان کی نیک دلی یا صالحیت قلبی کی دریافت ہی دراصل وہ عمل ہے جس سے ہمارا تاریخ کا بگڑا ہوا تصور درست ہو سکتا ہے اس کے برعکس ان نیک دل راویوں کے منحرف تصور تاریخ سے اپنا دامن بچانا یا ان کے نقد تاریخ کو حرف آخر مان لینا اور یہ کہنا کہ اقوال و آثار کے دفتر میں جو کچھ ہے سب صحیح ہے یا بیان تاریخ کے تضادات کو سنت کے مختلف رنگ و روپ سے تعبیر کرنا دراصل تاریخ سے اغماض برتنا ہوگا۔ خواہ ایسا تقدیسی جذبے سے کیا جائے یا تقلیدی رویے کے زیر اثر۔ ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تاریخ کو اولاً اقوال و آثار، پھر سنت اور پھر وحی غیر متلو کا نام دے کر جو تقدس عطا کر دیا گیا ہے، یہ تقدس ہمارا اپنا عطا کردہ ہے۔ یہ تاریخ کا پیدا کردہ ہے، وحی کا نہیں۔ صحاح ستہ کو ''وحی غیر متلو'' کا درجہ عطا کرنے میں ایک طویل تاریخی عمل کارفرما رہا ہے۔ جن تاریخی اصولوں، تنقیدی محاکے اور جرح و تعدیل کی بنیاد پر انہیں تاریخ کے بجائے مأخذ سنت کی حیثیت دی گئی ہے، وہ تمام کے تمام اصول انسانی دل و دماغ کی پیداوار ہیں۔ تاریخ کا جبر جب وحی کے فہم پر اثر انداز ہونے لگے اور جب یہ محسوس ہو کہ تعبیر کے حوالے سے یا تاریخی پس منظر کی فراہمی کے ذریعے اس نے وحی کے گرد اپنا حصار سخت کر دیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے ہی وضع کردہ ان تاریخی اصولوں کا از سر نو جائزہ نہ لیں۔ البتہ ایک ایسی تاریخ پر جسے سنت کے حوالے سے تقدس کا مرتبہ حاصل ہو گیا ہے، از سر نو تنقیدی نگاہ ڈالنے کے لئے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ ہمیں اس تاریخی عمل کا بھی علم ہو جس کے نتیجے میں ہم تاریخ کی تقدیس کے مغالطے میں مبتلا ہوئے اور پھر نتیجتاً اپنے ہی بنائے ہوئے تاریخی اصولوں کے قیدی بن کر رہ گئے۔

ہمیں یہ حقیقت بھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ احادیث کے جو مجموعے آج وحی غیر متلو کے لازوال مأخذ کی حیثیت سے مسلمہ حیثیت اختیار کر چکے ہیں اور جنھیں قولِ رسول کا لازوال مآخذ نہ ماننا بعض علماء کے نزدیک ضال و مضل، بدعتی بلکہ کافر قرار دینے کا موجب ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ان مجموعۂ

احادیث کی مآخذِ وحیٔ غیر متلو تو کجا، تعبیری اور تشریحی حیثیت بھی اپنے عہد میں مسلّم نہ ہو سکی تھی۔ خوارج فضائلِ اہل بیت والی روایتوں کا انکار کرتے اور انہیں گروہی عصبیت کا پروردہ بتاتے تو دوسری طرف شیعان علی احادیثِ مناقب سے کھلم کھلا انکار کرتے۔ آگے چل کر جب دانشِ یونانی کے زیر اثر معتزلہ افکار نے مذہبی فکر میں دخل دیا تو احادیثِ صفات کے انکار سے تعبیری فکر میں ہلچل مچ گئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر گروہ اپنی پسندیدہ روایتوں کو قابل اعتبار ٹھہراتا تھا اور حدیثوں کو اپنے موقف کے استحکام میں استعمال کرنے کو مناسب خیال کرتا تھا۔ لیکن اقوال و آثار کی اس متنازع فیہ حیثیت کی وجہ سے مختلف سیاسی، فقہی یا مسلکی گروہ کو کبھی اس بات کا خیال بھی نہ آیا کہ اس کی پیش کردہ روایتوں کو نہ ماننے والے دائرہ اسلام سے دور جا پڑے ہیں۔

آگے چل کر جب روایتوں کی تنقید اور راویوں کی جرح و تعدیل کے سلسلے میں اصول وضع ہونے لگے اور جب روایت و درایت کے مختلف پیمانوں سے صحیح اور وضعی حدیثوں میں تمیز کی جانے لگی اور ان اصولوں کی بنیادوں پر مختلف محدثین نے اپنے اپنے مجموعے تیار کئے، اس وقت بھی ان محدثین کے حاشیہ خیال میں یہ بات نہ آئی کہ ان کے مجموعۂ احادیث کو معتبر نہ گرداننے والے انکار سنت کے مرتکب ہوئے ہیں۔ قول رسول سے انکار یا سنت رسول کو ٹھکرانے کی بات تو کسی کے حاشیۂ خیال میں نہ آسکتی تھی۔ روایتوں کی تنقیص کرنا، اسے کمزور ٹھہرانا یا اسے ناقابل اعتناء سمجھنے کا مطلب یہ تھا کہ ایسا کرنے والے نے راویوں کو مسترد کر دیا ہے۔ محدثین اور ان کے شاگرد اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ روایتوں کی تنقیح و تعدیل کا عمل تاریخی بصیرت سے عبارت ہے جس کے بارے میں کبھی بھی یقین اور جزم کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ نقدِ حدیث کے تمام تر اصول انسانی ذہن کی پیداوار تھے جو محدثین کے انفرادی تصور تاریخ کی عکاسی کرتے تھے۔ راویوں کی صداقت پر خواہ جتنی بھی شہادت لے لی جائے، اس کے بارے میں یقین محکم حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اور محدثین کے لئے راویوں کی صداقت پر بیرونی تاریخی شہادت قبول کرنے کے علاوہ کوئی اور راستہ بھی نہ تھا۔ مشکل یہ تھی کہ جس راوی کو ایک شخص صادق گردانتا تھا کہ اسی کے بارے میں دوسرے کی رائے مشتبہ تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود محدثین کے درمیان راویوں کے کذب و عدل کے سلسلے میں سخت اختلافات واقع ہوگئے۔ ایسی حالت میں احادیث کی صحت پر اختلاف واقع ہونا فطری تھا۔ جو حدیث ایک محدث کے یہاں قابل اعتبار قرار پائی وہی حدیث دوسرے محدث کے یہاں ساقط الاعتبار سمجھی گئی۔ یہ اختلاف چونکہ ان کے اپنے فہمِ تاریخ کا عطا کردہ تھا اس لئے انہیں یہ توقع بھی نہیں تھی کہ

دوسرے بھی اسے جوں کا توں قبول کرلیں۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث کے بعض مجموعے اگر بعض اہل علم کے نزدیک نسبتاً زیادہ قابل اعتبار سمجھے گئے تو بعض نے کسی دوسرے مجموعے کو ترجیح دیا۔

احادیث و آثار کے کسی مجموعے کے بارے میں حتمی اعتبار سے یہ کہنا کہ اب ان پر مزید جرح و تعدیل نہیں ہوسکتی، ایک ایسا خیال ہے جس کی تائید اصول حدیث کی تاریخ بھی نہیں کرتی۔ حدیث کے مختلف مجموعے، بالخصوص تیسری صدی میں صحاح ستہ کے مصنفین، اپنی ہم عصری کے باوجود اگر اپنے اپنے طور پر الگ الگ مجموعوں کی تدوین میں مصروف رہے تو اس کا سبب یہی تھا کہ فن حدیث کا جو معیار یا اصولِ تنقید کا جو انداز ایک کے یہاں قابل قبول تھا دوسرے کے نزدیک اس علمی طریقۂ جرح و تعدیل کو اہمیت حاصل نہ تھی۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہ اور امام مالک مراسیل کو حجت سمجھتے تھے۔ لیکن امام شافعی نے اسانید کے مطالعے کی روشنی میں اس پر ضعف کا شبہہ وارد کردیا۔ آگے چل کر اصول حدیث میں شافعی کی اس رائے کو خاصی اہمیت حاصل ہوگئی اور علمائے حدیث کے نزدیک مرسل کی صحت قابل اعتبار نہ رہی۔ حالانکہ زمانی قربت کے اعتبار سے علم حدیث میں امام مالک کو اور فقہ میں ابوحنیفہ کو یک گونہ سبقت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود شافعی کی نکتہ آفرینیوں نے ان حضرات کے موقف کو آنے والے دنوں میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ساقط الاعتبار قرار دے دیا۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک سنت اہل مدینہ فی نفسہٖ حجت ہے کہ آپ کے خیال میں یہ ایک ایسا معاشرہ ہے جو خود رسول اللہ ﷺ کی براہ راست نگرانی میں تشکیل پایا ہے۔ لہٰذا اس کے ایک ایک عمل پر آپ کی ایماء یا آپ کے مثبت اور تائیدی سکوت کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ لیکن امام مالک کی اس دلیل کو بعد کے علمائے حدیث نے قبول کرنے سے انکار کردیا۔[۸۰]

علمائے محدثین کے نزدیک صحیح حدیث واقعی کسے قرار دیا جاسکتا ہے اس بارے میں بھی اختلاف ہے۔ امام مسلم اگر راوی اور مروی عنہ میں ملاقات کے محض امکان پر اتصال کا حکم صادر کردیتے ہیں اور اس بات کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ واقعی ان دونوں میں تاریخی طور پر ملاقات ثابت کی جائے تو امام بخاری کے نزدیک اتصال کے لئے ان دونوں میں کم از کم ایک دفعہ ملاقات کا ثبوت ضروری ہے۔ بعض لوگ اگر اہل بدعت کی روایات کو لائق اعتناء نہیں سمجھتے تو بعض کے نزدیک مسلک یا عقیدہ کو قبولِ روایت کی بنیاد بنانا صحیح نہیں۔ اور غالباً اسی لئے اختلافِ مسلک کے باوجود بعض محدثین، شیعہ اور خوارج کی روایتیں اپنی اپنی کتابوں میں نقل کرتے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے ابتداءً عرض کیا کہ حدیث کے مختلف مجموعوں کے جواز کی ایک بنیادی وجہ محدثین

کے نزدیک اصول حدیث کا اختلاف بھی ہے، پھر جو لوگ حدیث کی ارتقائی تاریخ پر نظر رکھتے ہیں وہ بآسانی اصول حدیث میں وقت کے ساتھ ہونے والے ارتقاء کو محسوس کرسکتے ہیں۔ انسانی علم کی خاصیت ہی یہ ہے کہ وہ ہر لمحہ خوب سے خوب تر کی طرف محوِ سفر رہے۔ اس سفر میں کسی منزل پر اس بات کا اعلان نہیں کیا جاسکتا کہ اب یہ سفر منزل مقصود کو پہنچ گیا ہے یا یہ کہ صدیوں کے طویل تاریخی سفر کے نتیجے میں اقوال و آثار کے جو مجموعے مختلف اصول اور ذہن انسانی کی عائد کردہ شرائط کے مطابق مرتب ہوئے ہیں اب وہ پوری طرح تدوین و تحقیق کی خامیوں سے بالا تر ہیں۔ یا یہ کہ ان انسانی بیانیوں میں، جو روایت بالمعنی کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں ایامِ رسول کو اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ محفوظ کرلیا گیا ہے۔ ایسا اس لئے بھی کہ ہم جن اصولِ نقد کو محدثین کی جلالت علمی پر محمول کرتے ہیں خود دوسرے معاصر محدثین کے نزدیک یہ اصول اس تقدیس کے حامل نہیں ہیں۔ اگر امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے اصولِ نقدِ حدیث شافعیؒ اور بعد کے علماء کی جرح و تعدیل کے نتیجے میں مسترد کئے جاسکتے ہیں، اگر بخاریؒ کا معیارِ اتصال خود ان کے شاگرد امام مسلمؒ اور دوسرے محدثین کے دلائل کی روشنی میں متروک ہوسکتا ہے اور اگر معاصر محدثین کے اصولِ نقد ایک دوسرے سے مختلف ہوسکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ آج گیارہ بارہ صدیاں گزرنے کے بعد اس علمی اور تہذیبی سرمائے پر شافعیؒ، بخاریؒ یا مسلمؒ جیسی نگاہِ تنقید ڈالنے کو گناہ خیال کیا جائے۔ اگر کل علمائے حدیث مدینۃ الرسولؐ سے امام مالکؒ کی زمانی اور مکانی قربت کے باوجود ان کی آراء کے صحت مند اور تنقیدی محاکے کو انکارِ سنت پر محمول نہیں کرتے تھے، کل اگر امام مالک کا تصورِ سنت، یعنی سنت اہل مدینہ، اہل فن کے دلائل کی روشنی میں ناقابل اعتبار قرار پاسکتا تھا تو کوئی وجہ نہیں کہ گیارہ صدیاں گزرنے کے بعد ہم اپنی تقدیسی تاریخ پر تنقیدی محاکے کا حوصلہ کھودیں۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب بخاریؒ یا مسلمؒ کے مقابلے میں عہد رسول سے اپنے زمانی بعد کے باوجود ہم تنقید و تحقیق کی کہیں زیادہ سہولتیں بہم پاتے ہوں۔

ائمہ محدثین کے درمیان صرف اصول حدیث ہی میں نہیں بلکہ راویوں کے فہم تاریخ کے سلسلے میں بھی مختلف رائے پائی جاتی تھی گویا تاریخ صرف الفاظ وتعبیر کی سطح پر نہیں بلکہ رواۃ کی سطح پر اقوال رسول کو متاثر کررہی تھی۔ بعض محدثین نے رواۃ کے تفقہ کی شرط لگا رکھی تھی، جب کہ بعض کا تصور تاریخ اس حدیث کا پروردہ تھا جس میں کہا گیا تھا کہ روایت کرو، کیا پتہ سننے والے سنانے والے سے کہیں بہتر سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ روایوں کے سلسلے میں محدثین کے باہمی اختلاف کی وجہ سے ان مجموعۂ احادیث کی

متفقہ اور غیر مشتبہ حیثیت قائم نہ ہوسکی۔ کہا جاتا ہے کہ مسلم نے چھ سو پندرہ ایسے لوگوں سے روایت کی ہے جن سے بخاری نے نہیں کی۔ اسی طرح بخاری نے چار سو چونتیس ایسے اشخاص سے روایت کی ہے جنہیں مسلم نے قابل اعتناء نہیں سمجھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی بہت سی حدیثیں جو مسلم کے نزدیک شرط صحیح پر ہیں بخاری کے نزدیک صحاح میں شمار نہیں ہوتیں۔[۸۱] شروط اور رجال کی ثقاہت کے سلسلے میں یہ ان دو معتبر محدثین کے مابین پیدا ہونے والا اختلاف ہے جو نہ صرف یہ کہ زمانی طور پر ایک ہی عہد میں سانس لے رہے ہیں اور جن کے اکتساب فیض کے مآخذ تقریباً یکساں ہیں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر ان دونوں کے درمیان استاد و شاگرد کا رشتہ بھی ہے۔ پھر یہ کہ محدثین نے جن لوگوں کو ثقہ قرار دیا ہے ان کی ثقاہت بھی محدود اور معین ہے جس کی وجہ سے محدثین کے مابین ثقاہت کے پیمانے بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ایک شخص اگر قابل اعتبار سمجھا گیا ہے تو ہر مسئلہ میں اس پر اعتبار کیا جائے۔ مثال کے طور پر ہشیم بن بشر واسطی، جنہیں زہری کا شاگرد کہا جاتا ہے، بخاری کے رجال میں سے ہیں۔ زہری خود بھی بخاری کی روایتوں میں جا بہ جا نظر آتے ہیں لیکن ان دونوں راویوں کی ثقاہت کے باوجود بخاری ہشیم سے زہیر کی کوئی روایت نہیں لیتے۔[۸۲] رواۃ کے سلسلے میں اس طرح کی مسلسل بدلتی آراء (changing perceptions) نے روایات کے سلسلے میں سخت اختلافِ فکری کو جنم دیا ہے۔ محدثین کے مابین حدیثوں کی درجہ بندی میں جو زبردست اختلاف پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ بعض لوگ رواۃ کے سلسلے میں اسی طرح کی بدلتی آراء کو احتیاط سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ اس بظاہر محتاط طرزِ عمل کے نتیجے میں بخاریؒ یا مسلمؒ کے راویوں کے بارے میں اہل علم کو اطمینان قلب حاصل ہوگیا ہو۔[۸۳] بلکہ اس کے برعکس صحیحین کی یہ مختلف فیہ حیثیت ان کے عہد اور بعد میں بھی برقرار رہی۔ بقول ابوعمر دمشقی، بخاری ایسی جماعت سے استناد کرتے ہیں مثلاً عکرمہ، اسماعیل، عاصم اور عمرو بن فرزدق وغیرہ جن کی نسبت متقدمین اور محققین نے جرح کی ہے۔ اسی طرح امام مسلم کا سوید بن سعید سے استناد کرنا اہل علم کے لئے باعث اعتراض رہا ہے۔ بقول امام دارقطنی صحیحین کی دو سو دس حدیثیں ضعیف ہیں۔ جن میں سے اَسّی (۸۰) خاص بخاری میں، تیس (۳۰) مسلم میں اور ایک سو دونوں میں مشترک ہیں۔ یہ ہے محدثین کی رائے حدیث کے مستند ترین دو مجموعوں کے سلسلے میں۔ رہے صحاح ستہ کے بقیہ چار مجموعے تو یہ خود محدثین کے اپنے قائم کردہ معیار پر صحیح حدیثوں کے خالص مجموعے نہیں ہیں۔ ان میں سے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی میں حسن اور ضعیف حدیثیں وافر تعداد میں موجود ہیں اور ابن ماجہ میں تو حسن، صالح اور منکر ہر نوعیت کی حدیثیں پائی

جاتی ہیں۔ حدیث کی ان چھ کتابوں کے بارے میں خود محدثین کا کہنا ہے کہ ان کو صحاح قرار دینا دراصل تغلیباً ہے۔

نقد حدیث کی جن بنیادوں پر احادیث کے بعض مجموعوں کو صحاح ستہ قرار دیا گیا ہے یہ تاریخی اصول انسانوں کے وضع کردہ ہیں اسے من جانب اللہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لئے صحاح ستہ جیسی اصطلاحوں کی دینی حیثیت ہمیشہ محلِ نظر رہے گی۔[۸۴] جو لوگ صحاح ستہ کو لازوال اور تنقید و تحکیم سے بالا تر قرار دینے پر مصر ہیں وہ دراصل اصولِ تاریخ کے ارتقاء پر غیر فطری روک لگانا چاہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حافظ ابن صلاح نے جب اس خیال کی پرزور تبلیغ کی کہ صحیحین کے وجود میں آجانے کے بعد اب کسی شخص کو نقدِ حدیث کا حق نہ دیا جائے اور یہ کہ صحیحین کی شکل میں جو مجموعہ ہم تک پہنچا ہے اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرف آخر کی حیثیت دے دی جائے، تو علمی دنیا میں اس غیر علمی خیال کی پذیرائی نہ ہوسکی۔ دار قطنی نے صحیح پر استدراک فرمایا حاکم کی مستدرک کو بھی اسی قسم کی کوشش سمجھنا چاہیے۔ متقدمین کی اپنے بزرگوں کی کتابوں کی تنقید اور اس کے علمی محاکے سے یہ صحت مند تاثر قائم رہا کہ ائمہ متقدمین کی تالیفات خود اپنے ہی وضع کردہ اصولوں کی کامل پاسداری کا دعویٰ نہیں کرسکتیں۔ صحاح ستہ کا استناد (canonization) خود اس تاریخی تصور کا انکار قرار دیا جائے گا، جس کے نتیجے میں ان مجموعوں کا وجود ممکن ہوسکا ہے۔ اگر بخاری اور مسلم کو یہ اختیار دیا جاسکتا ہے کہ وہ تابعین محدثین کی معلومات پر سوالیہ نشان لگائیں، ان کی بیان کردہ روایتوں کا محاکمہ اور محاسبہ کریں اور پھر کسی حدیث کو صحیح اور کسی کو غیر صحیح قرار دیں تو کوئی وجہ نہیں کہ بعد کے علماء و ناقدین کو اس حق سے محروم کردیا جائے۔

تاریخ اپنی ہی بیان کردہ اس تاریخ سے کیسے انکار کرسکتی ہے کہ صحاح ستہ سے قبل احادیث کے نسبتاً کہیں زیادہ معتمد مجموعے پائے جاتے تھے، جن میں عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، حضرت جابر، ابوہریرہ، انس بن مالک، عبداللہ بن عباس اور سمرہ بن خبیر کے مجموعوں کا ذکر خاص طور پر کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ عبداللہ بن عمر کا مجموعہ جسے ان کے شاگرد نافع کا مرتب کردہ بتایا جاتا ہے اور سمرہ بن جبیر کا مجموعہ جو ان کے صاحبزادے سلیمان بن سمرہ کے حوالے سے منسوب ہے، کا تذکرہ بھی تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ یہ مجموعے جو ان صحابہ کرام کی جملہ مرویات پر مشتمل تھے اب اتصال سند کے ساتھ روایات کی جملہ کتابوں میں محفوظ کردئے گئے ہیں۔ اوّل تو یہ بات حیرت انگیز ہے کہ یہ مجموعے اگر واقعی کسی زمانے میں موجود تھے تو پھر ان میں سے کوئی بھی کسی شکل میں ہم تک کیوں نہ

پہنچ سکا[۸۵] پھر یہ بات اس سے بھی کہیں عجیب تر ہے کہ عہد صحابہ کے نسبتاً مستند مجموعوں سے تو امت اپنی مہجوری قبول کرلے، مآخذ سنت کی حیثیت سے اس کی حفاظت کی کوئی کوشش نہ کی جائے اور بعد کے مصنّفین کے تیار کردہ مجموعوں کو سنت کے لازوال مآخذ کی حیثیت حاصل ہوجائے۔ اگر واقعتاً صحابہ کرام یا ان کے شاگردوں کے ہاتھوں حدیث کے مجموعے ترتیب پاچکے تھے تو اتصال سند کے ساتھ ان کی دوبارہ ترتیب وتصویب کی ضرورت ہی کیا تھی؟ تاریخ کے اس بیان کو صحیح قرار دینے سے صحاح ستہ کی تدوین نہ صرف یہ کہ ایک کارِلایعنی قرار پاتی ہے بلکہ علمی اور تاریخی اعتبار سے تدوین کا سفر معکوس بھی۔

تاریخ کو سنت کا اعتبار بخشنے میں تاریخی اصولوں اور رجال کی تحقیق وتنقید کے علاوہ شہرت یا اجماع کے جس غیر تاریخی اور غیر اصولی حوالوں کا سہارا لیا گیا ہے اس سے بھی صرف نظری ممکن نہیں۔ کل تک خبر احاد کہی جانے والی حدیثیں اگر آج صرف اس لئے ماخذ دین قرار پائیں کہ تاریخی سفر میں ان روایتوں میں اجماع یا مستفیض کی شان پیدا ہوگئی ہے تو اس طریقۂ کار سے ایک ایسے غیر آسمانی دین کا تصور قائم ہوتا ہے جس کی بنیاد وحی کے بجائے علماء کی اپنی صوابدید اور تاریخی شعور کے تدریجی ارتقاء پر رکھی گئی ہو۔ احاد اور متواتر کے درمیان مشہور حدیث کی اصطلاح کا رواج اور اس کے بارے میں علماء کا یہ کہنا کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور کی شہرت یافتہ حدیثیں معتبر قرار پائیں گی، بعد کی شہرت کا اعتبار نہیں ہوگا[۸۶] اہل یہود کے تاریخی تصور سے تو یقیناً مطابقت رکھتا ہے جہاں ابتدائی تین نسلوں کو شرع یہود میں تاسیسی حیثیت کا حامل بتایا گیا ہے البتہ تین نسلوں کی اس تقدیسی حیثیت کا قرآنی تصور حیات سے کوئی جواز فراہم نہیں کیا جاسکتا۔ دین کے اصول آپ ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں تکمیل کو پہنچ چکے۔ جب ﴿**أليوم اكملت لكم دينكم**﴾ کی بشارتِ قرآنی موجود ہو تو بعد والوں کے اجماع یا تلقی بالقبول کے لئے مبادیٔ دین کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے؟ حدیثوں کی شہرت ومقبولیت اور اس میں مستفیض کی شان پیدا کرنے میں اگر کبار صحابہ کا فہم بھی پیچھے رہ جائے، جیسا کہ بعض محدثین خود اقرار کرتے ہیں، تو بعد والوں کا عطا کردہ یہ شہرت یا اجماع کتنا معتبر سمجھا جائے گا؟ جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے صحیحین میں مذکور حدیث تیمّم کے سلسلے میں لکھا ہے کہ جنبی کے تیمّم کے سلسلے میں جو حدیث حضرت عمر کے لئے قابلِ قبول نہ تھی وہ بعد میں اس قدر مستفیض ہوئی کہ اس کی صحت کا وہم جاتا رہا۔[۸۷] محدثین اس بات کے بھی قائل رہے ہیں کہ امت کے قبول اور عمل سے بھی حدیثوں میں اعتبار پیدا ہوجاتا ہے اور وہ یقین کے مقام تک پہنچ جاتی ہیں۔ حدیثوں کے مروّجہ Canonization میں ان دینی اور تاریخی مفروضات کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

حدیثوں کو ماورائے تاریخ مقام عطا کرنے میں ہمارے اہلِ علم نے اکثر ان ہی تاریخی اصولوں سے انحراف کیا ہے جن بنیادوں پر کبھی روایتوں کی جرح و تعدیل کا فیصلہ کیا گیا تھا اور جن کے نتیجے میں تاریخ کو تقدیس کی سطح پر فائز کرنا ممکن ہو سکا تھا۔ قبولِ حدیث کے لئے اصول درایت اور روایت کو یکسر نظرانداز کرنے اور شہرت و اجماع کی بنیاد پر حدیثوں کی قبولی کے رجحان سے ہی آج بہت سی خلاف عقل روایتیں ہماری دینی فکر کا جز بن گئی ہیں۔ اور یہ سب کچھ اس انتباہ کے باوجود ہوا ہے جو ہمارے علماء بعض مشہور مگر فی الحقیقت خبر آحاد حدیثوں کے سلسلے میں کرتے رہے ہیں۔[۸۸] حدیثِ رجم، حدیثِ دجال، حدیثِ عسیلہ اور رسول اللہ ﷺ کے سلسلے میں یہ روایتیں کہ آپ پر جادو کا اثر ہوا تھا، یا یہ کہ آپ اُمّی بمعنی ان پڑھ تھے، ان ہی حدیثوں میں شمار ہوتی ہیں جو ہیں تو خبر احاد مگر اوّل الذکر دونوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت عمر کے حوالے سے شہرت کا مرتبہ حاصل کر چکی ہیں اور ثانی الذکر بخاری و مسلم کے حوالے سے اب امت میں باعثِ نزاع نہیں رہ گئی ہیں۔ حالانکہ یہ تمام کی تمام روایتیں قرآنی تصورِ حیات سے ٹکراتی ہیں۔ جادو سے متعلق حدیث گو کہ صحیحین میں موجود ہے لیکن ابوبکر جصاص نے اس کی سختی سے تردید کی ہے۔[۸۹] اُمی بمعنی ان پڑھ کی حدیث بھی محض بخاری میں اپنے اندراج کی وجہ سے، اور اب اس تصور کو امت میں محض قبولِ عام مل جانے کے سبب قابل اعتناء نہیں قرار دی جا سکتی۔[۹۰] اگر کوئی روایت تاریخی سفر میں ہمارے التباس فکری کی وجہ سے مقبول ہو گئی ہو تو محض اس کی شہرت یا اجماعِ امت کی بنیاد پر اسے عقیدے کا جز نہیں بنایا جا سکتا۔ اجماع یا شہرت کی حمایت میں یہ کہنا کہ "**لا تجمع امتي على الضلالة**" دراصل تاریخ کو غیر تاریخی بنیادوں پر سمجھنے کی کوشش ہے یا زیادہ سے زیادہ اسے تاریخ پر تاریخ کی سند کہا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے رویے کو سند بخشنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم تاریخ کی تنقید و تنقیح کا حوصلہ یکسر کھو دیں۔

## مطالعہ سنت میں ایک نئے زاویۂ نگاہ کی ضرورت

صحاح ستہ ہوں یا اقوال و آثار کے دوسرے مجموعے ان کے بارے میں خود محدثین اب تک یہ حکم نہیں لگا سکے ہیں کہ ان کی تمام تر حدیثیں لازماً اقوال رسول پر مشتمل ہیں۔ یا یہ کہ راوی نے ایام رسول کو جس طرح اپنے الفاظ میں محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے اس میں کسی طرح کی غلطی کا احتمال نہیں ہے اور نہ

ہی کسی کو یہ دعویٰ ہوسکتا ہے کہ احادیث کے تمام معلوم مجموعوں کا مشترکہ علم، سنت رسول کا مکمل اور مستند ریکارڈ فراہم کرسکتا ہے۔ ۲۳ سال پر مشتمل ایامِ رسول کو جب تک کاملاً اپنے تمام تر ابعاد کے ساتھ محفوظ کیا جانا ممکن نہ ہو یہ احتمال تو بہر حال باقی رہے گا کہ نہ جانے اقوال و آثار کی کتنی تعداد راویوں کے سلسۂ حفظ میں آنے سے رہ گئی اور نہ جانے کن اہم آثار و اقوال کو خود ائمہ محدثین نے فن کی شرائط پر پورا نہ پا کر اپنی کتابوں میں درج کرنے سے گریز کیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام بخاری نے صحیح بخاری کی تدوین میں تقریباً چھ لاکھ احادیث سے سات ہزار اور اگر مکررات حذف کر دیئے جائیں تو چار ہزار حدیثیں منتخب فرمائیں۔ اسی طرح امام احمد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی مسند کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے کیا۔ صحیح مسلم بھی تین لاکھ احادیث سے منتخب بتائی گئی ہے۔ گویا ہم جنہیں حفظ حدیث کے اعتبار سے اس فن کا امام سمجھتے ہیں خود ان کے حزم و احتیاط کا یہ حال ہے کہ انہوں نے صحت کی شرط پر لاکھوں حدیثوں کو ترک کرنا گوارا کرلیا۔ ہم اس بات کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ بخاری کے مرتب کردہ بعض مجموعۂ احادیث جن میں ایک لاکھ تک حدیثیں شمار کی جاتی تھیں اب نایاب ہیں اور اسی طرح اس عہد کے بہت سارے دوسرے مجموعوں کی عدم دستیابی کا تذکرہ بھی ہم کر چکے ہیں۔

ان باتوں سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ اولاً ۲۳ سال پر مشتمل ایامِ رسول کا مکمل ترین ریکارڈ محفوظ رکھنا نہ تو مطلوب تھا اور نہ ہی ممکن۔ ثانیاً ائمہ محدثین کی کوششوں سے جو مجموعے وقتاً فوقتاً ترتیب پاتے رہے ان میں سے کچھ ہی مشہور کتابیں ہم تک پہنچی ہیں۔ اس وقت حال یہ ہے کہ حدیث کے سب سے بڑے مجموعے مسند امام احمد، جس میں تقریباً ہر قسم کی حدیثیں جمع کردی گئی ہیں، کے علاوہ بقیہ سنن کے مجموعوں کا مشترکہ علم پچاس ہزار احادیث سے زیادہ نہیں ہے۔ بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ محدثین نے جن لاکھوں احادیث سے اپنے انتخابات ترتیب دیئے ان کی یہ بڑی تعداد دراصل مکررات کی وجہ سے ہے لیکن دونوں صورتوں میں یہ احتمال ختم نہیں ہوتا کہ پچاس ہزار احادیث پر مشتمل اقوال و آثار کے یہ مجموعے عہد رسول کی جامع اور مکمل ترین تصویر پیش نہیں کرتے۔[91] پھر یہ کہ انہی ائمہ محدثین کی کتابوں میں ان کتابوں کا نام بھی سننے کو ملتا ہے جو تھے تو ایام رسول کے مجموعے لیکن تاریخی سفر میں وہ ہم تک نہیں پہونچ پائے بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پرانے مجموعے نئی تصنیفوں میں جذب کرنے کا رجحان عام تھا اس لئے پہلی دوسری صدی کے مجموعوں کی تمام ہی اہم احادیث تیسری صدی کے مصنفین نے اپنے یہاں جذب کر لی ہیں۔ لیکن یہ بات اگر واقعتاً صحیح ہوتی تو آج مؤطا امام مالک اپنی الگ شناخت کے ساتھ ہمارے درمیان موجود نہ

ہوتی۔ اس لئے ہمارے پاس یہ ماننے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ ایام رسول کو ریکارڈ کرنے والی اقوال و آثار کی یہ بیش قیمت کتابیں ایک مقدس عہد کی تاریخ کو محفوظ کرنے کی کوشش ہے، اور بس۔ ائمہ محدثین نے عام تاریخی ڈگر سے ہٹ کر ایک ایک اثر اور قول کی چھان بین میں تنقیدی تاریخ کا ایک ایسا معیار قائم کیا جس سے تاریخ نویسی کی دنیا نہ پہلے آشنا تھی اور نہ بعد میں ہی اس سخت معیار کو قائم رکھنا ممکن ہو سکا۔ لیکن اس سخت معیار اور حزم و احتیاط کے باوجود تاریخ نویسی کی کچھ اپنی limitations تھیں۔ بالخصوص جب معاملہ ایک ایسے عہد کا ہو جب وحی اور مہبط وحی کی تجلیاں تاریخ کے ابعاد پر راست اثر انداز ہو رہی ہوں تو ایسی صورت حال میں کس تاریخ کو اس بات کا یارا ہے کہ وہ ان لمحات کو رقم کر سکے۔

سنت بمعنی تاریخ کا خیال بہت بعد کی پیداوار ہے۔ آج جب ہم کتاب و سنت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو لفظ سنت سے فی الفور ہمارے ذہنوں میں صحاح ستہ کا تصور سامنے آجاتا ہے۔ اور ہم بلا تکلف سنت کی تلاش میں احادیث کے ان معروف مجموعوں سے رجوع کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ لیکن ذرا غور کیجئے جب صحاح ستہ کی اصطلاح سے ہمارے دل و دماغ آشنا نہ تھے، جب ان کتابوں کی ترتیب عمل میں نہیں آئی تھی۔ تب پہلی اور دوسری صدی کے مسلمان سنت کی تلاش میں کن کتابوں کا رخ کرتے تھے۔ جب حدیث کے کسی مجموعے کو صحیح کی حیثیت حاصل نہ تھی اور نہ امت کا عام میلان یا اہل علم کا اجماع کسی منتخب مجموعۂ حدیث پر قائم ہوا تھا، تب سنت کی تلاش میں لوگ کن مآخذ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مدینۃ الرسول کے زمانی ماحول سے ذرا اور قریب جایئے، جب خلفائے راشدین اہل علم کو کثرتِ روایت سے بچنے کی تلقین کرتے، جب اقوال رسول کو لکھنے یا ان کی ترتیب کو ''مشناۃ'' کی ترتیب جیسے خطرے سے تعبیر کیا جاتا، جب کبار صحابہ مسلمانوں کو قرآن میں مشغول رکھنے اور آثار و اقوال کے علم کو discourge کرنے میں ہی دین کا مفاد جانتے، اس وقت سنت کی تلاش میں کن مجموعوں یا ائمہ حدیث سے رجوع کرنے کو ضروری خیال کیا جاتا تھا؟ عہد صحابہ کا معاشرہ جس کی تشکیل رسول اللہ کی راست نگرانی میں ہوئی تھی، جس کے گوشے گوشے پر سنت رسول کی چھاپ نمایاں تھی، سنت پر عملاً نہ صرف یہ کہ عامل تھا بلکہ منہج رسول پر معاشرہ کے سفر کو قائم رکھنے کے لئے اس خیال کا اظہار بھی ضروری سمجھتا کہ ''**حسبنا کتاب اللہ**''۔ قرآن جو وحی کا کامل ترین اظہار ہے اور جس کی صحت کسی بھی شک و شبہہ سے بالاتر ہے اس نے مدینۃ الرسول میں ایک نئی تاریخ ہی رقم نہیں کی تھی بلکہ اس کی حیثیت اس نئے انقلاب کے مستند ترین وثیقے کی بھی تھی۔ قرآن مؤمنین کو رسول کی وساطت سے نئی زندگی کی ترتیب و تنظیم کے سلیقے بتاتا تھا۔ اور نئی زندگی

جس طرح اپنے آپ کو unfold یا منکشف کر رہی تھی، اس کا بالواسطہ بیان بھی اس وحی آسمانی میں موجود تھا۔ گویا قرآن اگر ایک طرف ایک تاریخ ساز کتاب تھی تو دوسری طرف اس تاریخ کا مستند ترین ریکارڈ بھی۔ رسول کا عمل اگر مسلمانوں کے لئے اسوۂ حسنہ تھا تو دوسری طرف اس اسوہ کے مختلف ابعاد کا بیان اس وحی ربانی کے ذریعہ ہوتا تھا۔ جو لوگ عہد رسول سے زمانی قربت پر بیٹھے ہوں اور جو یہ سمجھتے ہوں کہ رسول اللہ نے وحی ربانی کو اس طرح برتا کہ قرآن آپ کے اسوہ اور مکارم اخلاق کا مستند ترین بیان بن گیا، بھلا انہیں کب اس بات کی حاجت تھی کہ وہ اسوۂ رسول اور سنت کی تلاش میں وحی کے مستند مآخذ کو چھوڑ کر تاریخ و آثار کی طرف اپنا رخ کریں۔

سچ تو یہ ہے کہ مسلم فکر میں آثار و احادیث اور روایتوں کے صحیح مقام کا تعین ابھی باقی ہے۔ اسے نہ تو قرآن سے علاحدہ ایک متبادل مآخذ وحی کی حیثیت دی جاسکی ہے کہ ایسا کرنے سے خود وحی متلو کی معین حیثیت پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے اور نہ ہی اسے عجمی سازش کا نام دے کر اس پورے سرمائے کو مسترد کیا جانا مناسب ہے۔ یہ دو نقاط نظر دراصل دو انتہاؤں کو represent کرتے ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ سمجھ لینے کی ہے کہ جو لوگ احادیث کے مدونین کی فہرست میں عجمی علماء کی تعداد دیکھ کر اس نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں کہ علماء و محدثین کی اکثریت، بالخصوص صحاح ستہ کے تمام ہی مصنفین عجمی الاصل ہیں اور یہ کہ ان حضرات نے قرآن کے بالمقابل روایات کی بنیاد پر امت کے ہاتھوں میں ایسے مجموعے دیدیئے جس کے زیر اثر امت رفتہ رفتہ قرآن سے دور ہوتی گئی یا کم از کم اتنا ہوا کہ قرآن کی تمام تر تفہیم روایات و آثار کی ان کتابوں کی مرہون منت ہوگئی اور اسی لئے اس خیال کے حاملین صحاح ستہ کے دفاتر کو قرآن کے خلاف عجمی سازش قرار دے ڈالتے ہیں، ہمارے خیال میں سازش کی یہ theory کچھ تو تاریخ کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے اور کچھ یہ خیال اس پوری پیچیدہ صورت حال کو over simplify کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ جو لوگ امت کے انحراف اور اس کے زوال میں بیرونی یا اندرونی سازشوں کا پتہ لگاتے ہیں وہ دراصل اس خیال کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ سازشیں خواہ باہر سے برآمد کی گئی ہوں یا اس کے تانے بانے اندرون میں تیار کئے گئے ہوں، ان کا برگ و بار لانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کی افزائش کے لئے ہمارے اندرون کا ماحول سازگار نہ ہو۔ اور یہ سازگار ماحول جو تاریخ کو اپنے متعینہ راستے میں آگے بڑھنے میں مدد دیتا ہے دراصل ہمارے اندروں میں پرداخت پانے والے پیچیدہ عمل کا شاخسانہ ہوتا ہے جس کو کسی سازشی theory کا نام دے کر اس کی ذمہ داری

غیروں پر تو ڈالی جاسکتی ہے البتہ صورت حال کے صحیح ادراک اور اس کے ازالے کی کوئی مؤثر ترکیب دریافت نہیں کی جاسکتی۔

اس میں شبہہ نہیں کہ صحاح ستہ کے تمام ہی مصنفین عجمی الأصل تھے اور یہ کہ تیسری صدی میں تدوینِ حدیث کا یہ کام مدینۃ الرسول کے زمانی اور مکانی ماحول سے فاصلے پر انجام پارہا تھا۔ اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ تدوینِ حدیث کے حوالے سے دوسری صدی کی ابتداء میں شہاب زہری جیسی بلند و بانگ اور قد آور شخصیت — جنہیں اس فن کے مؤسسین کی حیثیت حاصل ہے اور جن کے تذکروں سے آثار و احادیث کا کوئی قابل ذکر دفتر خالی نہیں ہے— کا تعلق بھی راست اس مدنی ماحول سے نہیں بلکہ قبیلۂ زہرہ کے موالی ہونے کی حیثیت سے ایک غیر عربی ثقافت سے تھا۔ اس اعتبار سے یہ بات تو یقیناً اپنی جگہ صحیح ہے کہ احادیث و آثار کے تمام تر دفاتر جنہیں ہم بوجوہ فقیہوں کی اصطلاح میں وحی غیر متلو کا اظہار کہنے لگے ہیں دراصل علمائے عجم کی کاوشوں کے مرہونِ منت ہیں۔ اور اس کی ترتیب و تدوین اور تجمیع میں عجمی دل و دماغ کی کارفرمائیوں سے بھی انکار ممکن نہیں۔ لیکن اگر ہم علمائے محدثین کی ان کاوشوں کو صحیح تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کریں اور اس پورے عمل کو اسلام کے اس تہذیبی ماحول میں متحضر (place) کرسکیں تو ہمارے لئے اس مفروضہ عجمی سازش کی تفہیم آسان ہوجاتی ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ غیر عربی ثقافت کے پروردہ علماء اور مفکرین کا رویہ عرب نژاد علماء سے مختلف ہونا ایک فطری عمل ہے۔ جہاں بہت سی چھوٹی چھوٹی عام معمول کی باتیں اپنی ہی تہذیب کے پروردہ لوگوں کیلئے معمول کی زندگی کا حصہ ہوتی ہیں، جس کی اہمیت کا ادراک خود اس تہذیب کے بطن کے اندر پرورش پانے کی وجہ سے عرب علماء کو نہیں ہوسکتا، ان تمام چیزوں کا غیر عربی ثقافت کے حاملین نہ صرف یہ کہ غیر معمولی طور پر نوٹس لینے کے اہل تھے بلکہ عجمی عقل وفکر کی مختلف ساخت اس تہذیبی آثار کے تحفظ کے سلسلے میں نسبتاً زیادہ محتاط اور محسوس رویہ اختیار کرسکتی تھی۔ دوسری بات جسے عام طور پر معتقدانہ تاریخ نویسی نے ہماری گرفت سے دور کردیا ہے، وہ یہ کہ ائمہ محدثین جب ان مجموعوں کی ترتیب و تدوین میں مصروف تھے اس وقت انہیں اس عظیم تاریخی کارنامے کا احساس تو تھا۔ البتہ یہ بات ان کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھی کہ آنے والے دنوں میں اس سرمائے کو تقدیسی حیثیت حاصل ہوجائے گی۔ یا یہ کہ اسے ایک متبادل وحی کا لازوال اور مستند ترین اظہار سمجھ لیا جائے گا۔

حدیث کی ارتقائی تاریخ میں بخاری کو ایک غیر معمولی حیثیت حاصل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تدوین

حدیث میں بخاری نے جس زبردست ذہانت، معیارِ علمی، تاریخی تنقیح اور تدوینی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے ان سے پہلے آثار و احادیث کی تاریخ کسی ایسی کوشش سے متعارف نہ تھی۔ ایک ایسی کتاب جس میں زندگی کے جملہ امور سے متعلق اقوال و آثار اور ایام رسول سے رہنمائی ملے اور جہاں تقریباً ہر بات کے آغاز میں قرآن مجید کی آیتوں کو ابتدائیہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہو، ایک ایسا نابغۂ روزگار خاکہ تھا جو ان سے پہلے کسی انسانی ذہن کی گرفت میں نہیں آیا تھا۔ پھر بخاری نے ایک ہمہ گیر Reference Book کی تیاری پر ہی اکتفا نہ کیا بلکہ اس کی ترتیب میں اپنی دانست میں اعلیٰ ترین تحقیق کا مظاہرہ کیا اور کسی ایسی تحقیق کو بروئے کار لانے کے لئے اس وقت جو وسائل مہیا تھے ان کے استعمال کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو صحیح بخاری کی ترتیب و تدوین وحی کے ایک الگ مآخذ کی تشکیل کے بجائے ایک ایسے Reference Book کی تیاری معلوم ہوتی ہے جو زندگی کے تمام ہی پہلوؤں پر معروف انسانی ترتیب (تراجم ابواب) کے حوالے سے عام انسانوں کے لئے دینی رہنمائی فراہم کر سکے۔ ہر موضوع کے تحت پہلے آیت قرآنی نقل کی جائے اور پھر آثار و احادیث سے جو مستند ترین معلومات مل سکتی ہو اسے روایت کیا جائے تاکہ طالبین حق کے لئے ایک ایسا انسائیکلو پیڈیا وجود میں آجائے جس میں وحی قرآنی کے ساتھ ساتھ آثار و روایات سے بھی استدلال موجود ہو۔ بخاری اپنے اس خاکے میں رنگ بھرنے میں بڑی حد تک کامیاب رہے۔ الجامع الصحیح ان کی زندگی کا ایک ambitious project تھا جس پر سوانح نگاروں کے مطابق وہ سولہ سال تک کام کرتے رہے۔ اس طویل غور وفکر کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ بہت سے عنوان جو آپ نے اس امید میں قائم کئے تھے کہ ان سے متعلق روایات و آثار متعلقہ ابواب میں درج کئے جائیں گے، وہ خالی رہ گئے۔ ایک encyclopedic فقہی کتاب کا یہ خاکہ نامکمل رہ گیا۔ گویا یہ اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ شاید آنے والے دنوں میں علماء و محققین اس طرز پر عام رہنمائی کے لئے کچھ ایسی کتابیں تیار کریں گے جن کا یہ صرف ایک ابتدائی خاکہ تھا۔ واقعات کی دنیا میں ایسا ہوا بھی۔ بخاری کے لائق ترین شاگرد امام مسلم نے تدوینی اعتبار سے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے ایک دوسرا مجموعہ ترتیب دیا جسے آج صحیح مسلم کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ آپ کے شاگردوں میں ترمذی اور نسائی کے سنن بھی صحاح ستہ کے مجموعوں میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ بخاری نے تحقیق و تنقید کا جو اعلیٰ ترین معیار قائم کیا تھا بعد کے مجموعے اپنی دوسری خوبیوں کے باوجود اس معیار کو قائم نہ رکھ سکے۔ آج ہم سنن کے جن مجموعوں کو صحاح ستہ کے نام سے جانتے ہیں ان کی شہرت دراصل اپنی تدوینی خوبیوں کی وجہ

سے ہے ورنہ صحت کی بنیاد پر ان چھ کتابوں کی تخصیص نہ تو من جانب اللہ ہے اور نہ ہی خود علمائے حدیث نے کبھی صحیحین کے علاوہ ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابوداؤد وغیرہ کو کلی طور پر صحیح حدیثوں کے مجموعے قرار دیئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ علمائے محدثین کے درمیان صحاح ستہ کی اصطلاح بھی ایک ڈھیلی ڈھالی اصطلاح ہے۔ بعض لوگ اس میں مؤطا اور دارمی کو شامل کرتے ہیں اور بعض لوگوں کو دوسری معروف کتابوں پر اصرار ہے۔ رہی یہ بات کہ جو لوگ تاریخ و آثار کے غلو میں صحاح ستہ کو وحی غیر متلو کا معین اظہار سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں انہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خود علمائے محدثین کے نزدیک بھی ابھی چھ کتابوں کے تعین پر اتفاق ہونا باقی ہے۔ رہا ان مجموعوں کو صحاح قرار دیئے جانے کا مسئلہ تو بخاری اور مسلم کے علاوہ بقیہ مجموعات سنن میں، خود ان مرتبین کے نزدیک، غیر صحیح احادیث موجود ہیں۔ اس کے علاوہ صحیحین جن کی صحت پر اجماع کا تاثر دیا جاتا ہے تو واقعہ یہ ہے کہ خود بخاری میں ایسی حدیثیں موجود ہیں جو فنِ روایت و درایت تو کجا معلوم اور معروف تاریخی واقعات کے خلاف ہیں۔ بخاری کی زبردست فقہی بصیرت اور تاسیسی اہمیت کے باوجود جو لوگ ان کی الجامع الصحیح کو "**اصح کتاب بعد کتاب اللّٰہ**" کا درجہ دیتے ہیں وہ نہ صرف یہ کہ ایک انسانی تحقیقی و تدوینی کوشش کو تقدیسی مقام عطا کرنے کے مجرم ہیں بلکہ اس پورے تہذیبی اور تاریخی تناظر سے بھی اپنی نگاہیں پھیر لیتے ہیں جو صحیح بخاری جیسی عظیم علمی کارناموں کا موجب بنے۔ اور جس پس منظر میں بخاری کو واقعتاً اس کے صحیح تناظر میں appreciate کیا جانا ممکن ہے۔

بخاری جن کی تصنیف "**الجامع الصحیح**" کو وحی متلو کے سب سے مستند ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے خود انہی کے قلم سے نکلی ہوئی دوسری تصنیفات کو وہ مقام حاصل نہ ہوسکا۔ احادیث کے نہ جانے کتنے مجموعے جو مختلف محدثین کے قلم سے تیار ہوئے گردش ایام کی نذر ہوگئے۔ خود بخاری کی بعض تصنیفات جسے کوئی وجہ نہیں کہ حدیث کا بہترین مأخذ نہ سمجھا جائے، اب دستیاب نہیں ہیں۔ مثلاً بخاری کی "**کتاب الھبۃ**"، جس کے بارے میں ان کے کاتب محمد ابن حاتم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اتنی جامع تھی کہ اس موضوع پر وکیع، جراح اور عبداللہ بن مبارک کی کتاب سے اس کو کچھ نسبت نہیں۔ راوی کہتا ہے کہ وکیع کی کتاب میں دو یا تین حدیثیں مرفوع تھیں اور عبداللہ بن مبارک کی کتاب میں صرف پانچ، جبکہ امام بخاری کی کتاب میں اس موضوع پر پانچ سو احادیث موجود تھیں۔ اسی طرح بخاری کی دوسری کتابیں "**المسند الکبیر' التفسیر الکبیر' کتاب الرقاق' کتاب ضعفاء الکبیر' قضایا الصحابہ و**

التابعین" کے نام صرف تذکرے کی حد تک تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ شارح بخاری علامہ ابن الملقن نے لکھا ہے کہ "**ومن الغریب مافی کتاب الجهر بالبسملة لابی سعد اسماعیل بن ابی القاسم البوشیخی عن البخاری انه صنف کتاباً فیه مائةالف حدیث**" (یعنی ایک غیر مشہور بات امام ابی سعد اسماعیل بن القاسم البوشیخی امام بخاری سے ناقل ہے کہ امام بخاری نے حدیث کی ایک کتاب تصنیف کی تھی جس میں انہوں نے ایک لاکھ حدیثیں جمع کی تھیں)۔ بخاری ہی پر کیا موقوف نہ جانے کتنے ائمہ فن کی تصانیف جن میں عبداللہ بن مبارک اور امام ثوری جیسے محدثین کے مجموعے بھی شامل تھے، جنہیں ان کے عہد میں ان کے شاگرد از بر رکھتے تھے، آج دنیا میں موجود نہیں۔ لیکن ائمہ فن کی ہزاروں تالیفات، جن میں سے بعض کے تذکرے صاحب کشف الظنون نے ناموں کی حد تک محفوظ کردیئے ہیں، کے ناپید ہوجانے کے باوجود کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ ان مجموعوں کے ضائع ہوجانے سے دین کا کوئی حصہ ضائع ہوگیا ہے، اگر بخاری کے ایک لاکھ احادیث پر مشتمل مجموعے کے زیاں سے دینِ محمدی کی حفاظت و عصمت پر کوئی حرف نہیں آتا تو کوئی وجہ نہیں کہ بعض دوسرے مجموعۂ احادیث کو لازماً ماٰخذ دین قرار دیا جائے اور اس کے بغیر دین کی تعبیر وتشریح ناممکن نظر آئے۔

تالیف بخاری کو "**اصح کتاب بعد کتاب الله**" کا درجہ دینے اور اسے علمی تصنیف کے بجائے تقدیسی مرتبہ عطا کرنے میں ان خوابوں کا بھی بڑا دخل ہے جو براہ راست رسول اللہ سے اس کی سند فراہم کرتا ہے۔ تیسرے باب میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح خواب کے ذریعے بعض روایتوں کی بنیاد پر نبوت کا دروازہ کھلا رکھنے کی کوشش کی گئی ہے اور اسے نبوت کا چھیالیسواں حصہ قرار دیا گیا ہے۔ جب رؤیائے صادقہ کو کسی درجہ میں وحی کا ہم معنی قرار دیدیا گیا تو پھر اس بات کی بھی گنجائش نکل آئی کہ اس راستہ سے جو ایک خالصتاً ماورائے علمی طریقہ ہے، لوگ اپنی پسندیدہ کتابوں کو استناد بلکہ تقدیس کے مرتبے پر فائز کردیں[۹۲]۔ حامیان بخاری نے بھی اس طریقۂ تصدیق وتسنید سے خوب خوب فائدہ اٹھایا ہے۔ اس سلسلے میں امام بخاری کا ایک خواب بیان کیا جاتا ہے جس میں انہوں نے خود کو رسول اللہ کے پیچھے چلتے دیکھا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ جناب رسول اللہ جب اپنا قدم اٹھاتے ہیں تو بخاری اپنے پیر آپ کے نشان قدم پر رکھتے جاتے ہیں۔ نجم بن فضیل کے حوالے سے بھی ایک ایسا ہی خواب بیان کیا گیا کہ رسول اللہ قبر مبارک سے باہر تشریف لائے، آپ کے پیچھے پیچھے آپ کے نشانِ قدم پر امام بخاری چلتے جاتے تھے۔ ابوزید مروزی کے حوالے سے ایک ایسے خواب کا بیان بھی ملتا ہے جو انہیں اس رات دیکھنے کو ملا جب وہ مقامِ ابراہیم اور

حجر اسود کے درمیان سو رہے تھے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ اپنی زبان مبارک سے فرما رہے ہیں اے ابو زید میری کتاب کے ہوتے ہوئے کب تک شافعی کی کتاب کا درس دیتے رہوگے۔ ابو زید کہتے ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ کی کون سی کتاب ہے؟ جواب تھا: **الجامع الصحیح لمحمد بن اسماعیل**۔[۹۳]

تدوین بخاری کو منجانب اللہ قرار دینے کے لئے نہ صرف خوابوں کا سہارا لیا گیا بلکہ اسے خالصتاً اشارہ غیبی اور استخارے کا نتیجہ بھی بتایا گیا۔ کہا گیا کہ ہر حدیث کے انتخاب میں امام نے غسل اور نماز استخارہ کا اہتمام کیا اور صرف وہی حدیثیں قبول کیں جن پر ان کا دل مطمئن ہوگیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح کا حزم و احتیاط اور تقوی شعاری علماء کی روایت اور تہذیبی ورثے میں کوئی اجنبی خیال نہیں ہے۔[۹۴] لیکن اس سے بھی آگے بڑھ کر صحاح ستہ کے انسانی مدوّنین کو ایسی لازوال اور محیر العقول ذہنی صلاحیتوں کا حامل بتایا گیا جس کی مثال انسانی تاریخ نہ اس سے پہلے پیش کرتی ہے اور نہ اس کے بعد کبھی پیش کر سکی ہے۔ کہا گیا کہ ائمہ محدثین غیر معمولی ذہنی صلاحیتوں کے حامل تھے۔ لاکھوں احادیث بیک وقت ان کے حافظے میں رہا کرتی تھی۔ انہیں اس بات پر قدرت حاصل تھی کہ وہ سند کے ساتھ لاکھوں احادیث میں سے محض اپنے حافظے کے بل بوتے پر چند ہزار صحیح ترین احادیث کا انتخاب کرسکیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ احادیث کے حفظ سے محدثین کی قوت حافظہ کو غیر معمولی جلا ملی تھی۔ اور یہ کہ اس عہد میں حافظ حدیث قرار دیئے جانے کا معیار یہ تھا کہ محدث کو تین لاکھ حدیثیں یا کم از کم ایک لاکھ حدیث زبانی یاد ہوں۔ امام بخاری جن کی الجامع الصحیح چھ لاکھ حدیثوں سے منتخب بتائی جاتی ہے خود ان کا اپنے بارے میں یہ کہنا ہے کہ "**احفظ مائة الف حديث صحيح و مأتي الف غير صحيح**"۔[۹۵] اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ امام احمد کا مسند اور امام مسلم کی صحیح تین تین لاکھ احادیث سے منتخب شدہ ہے تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ ان حضرات کے حافظے میں تین لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں۔ اور حافظ حدیث کے حوالے سے حفظ حدیث کی جس تعداد کو لازم قرار دیا جاتا ہے اس اعتبار سے ان ائمہ محدثین کے لئے اتنی حدیثوں کا یاد رکھنا تو لازم خیال کیا جانا چاہئے۔ ابوزرعہ جن کی حدیثوں کا کوئی مجموعہ ہم تک نہیں پہنچا ان کے بارے میں محدثین کا بیان ہے کہ انہیں سات لاکھ احادیث یاد تھیں۔

محدث کامل ہونے کے لئے تین لاکھ احادیث کے حفظ کو لازم قرار دیا جائے یا ابوزرعہ جیسے صاحب فن کو سات لاکھ احادیث کا حافظ بتایا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان بیانات سے محدثین کرام کی غیر

معمولی اور مافوق الفطری قوت حافظہ کا پتہ چلتا ہے۔ ایک ایسی صفت جسے صحیح مان لینے کا منطقی لازمہ (implication) یہی ہے کہ جو لوگ حافظے کی سطح پر مافوق الفطری صلاحیتوں کا مظاہرہ کرسکتے ہوں وہ یقیناً فن تاریخ اور علم وتقویٰ کی سطح پر بھی عام انسانی تصور سے یقیناً بلند رہے ہوں گے۔ اور اس لئے ان مجموعوں کو عام انسانی تدوین کا نتیجہ قرار دینے کے بجائے انہیں ان مافوق الفطری مدونین کے تناظر میں دیکھا جانا چاہیے۔ لیکن اس قسم کے مبالغہ آمیز بیانات جو حفاظ حدیث کے سلسلے میں جا بہ جا ہماری نظروں سے گزرتے ہیں اگر ان کا باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ تاریخ کے یہ بیانات اس قدر معتبر نہیں جیسا کہ بالعموم سمجھا جاتا ہے۔ ابوزرعہ کی سات لاکھ احادیث کو مبالغہ سمجھ کر اگر ہم امام بخاری سے منسوب ان کے اس دعوے کا تجزیہ کریں کہ انہیں تین لاکھ احادیث زبانی یاد تھیں تو یہ فی نفسہ اتنا بڑا سرمایہ ہے جسے کوئی انسانی حافظہ اپنی تمام تر صحت کے ساتھ محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب مکررات میں الفاظ متن کے ساتھ ساتھ راویوں کے ناموں کی تکرار اور ان کا سلسلۂ ترتیب اشتباہ پیدا کرتا ہو۔ پھر اگر ان تین لاکھ احادیث کو علاحدہ علاحدہ حدیثوں پر محمول کیا جائے جب بھی ان کا مجموعی حجم کم از کم ایک محتاط اندازے کے مطابق کوئی ایک سو بیس مجلدات پر مشتمل ہوگا اور یہ ایسی صورت میں کہ اگر طویل اور مختصر احادیث کو اوسطاً اس طرح لکھا گیا ہو کہ ایک صفحہ پر پانچ حدیثیں آتی ہوں اور ہر جلد پانچ سو صفحات پر مشتمل ہو۔ اس طرح تین لاکھ احادیث پر مشتمل ایک سو بیس جلدوں کا یہ تحریری سرمایہ اتنا ضخیم و جسیم ہے کہ اسے تمام تر صحت کے ساتھ حافظے میں برقرار رکھنے کی مثال ہماری تاریخ میں نہ تو ان محدثین کے ظہور سے پہلے ملتی ہے اور نہ ہی اس کے بعد۔ اس اعتبار سے ابوزرعہ کو یاد ہونے والی حدیثوں کا حجم پانچ سو صفحات کے دو سو پچھتر مجلدات تک جا پہونچتا ہے۔ کسی شخص کے لئے اتنی جسیم کتاب کو صحت کے ساتھ اپنے حافظے میں برقرار رکھنا ایک ایسا myth ہے جس کی تصدیق نہ تو تاریخ سے ہوتی ہے اور نہ ہی تجربے سے۔ عربوں کی قوت حافظہ کے سلسلے میں خواہ کتنے ہی مبالغہ آمیز بیانات کیوں نہ دیئے جائیں اور یہ کیوں نہ کہا جائے کہ اس قوم کو اپنے جانوروں اور اونٹوں کا سلسلۂ نسب یاد ہوتا تھا ان بیانات سے اس قسم کے myth کو حقیقت بنایا جانا ممکن نہیں۔ پھر ہمارے مؤرخین جن بادیہ نشین عربوں کے حوالے سے محدثین کے غیر معمولی قوت حافظہ پر دلائل لاتے ہیں وہ نہ جانے کیوں اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ تقریباً تمام ہی محدثین کا تعلق بادیہ نشین عربوں سے نہیں بلکہ اقوام عجم سے ہے[۹۶]۔ یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ ابوبکر صدیق جو اپنی خصوصی اہمیت اور 'السابقون الاولون' میں ہونے کی وجہ سے رسول اللہ کی

صحبت سے سب سے زیادہ فیضیاب ہوئے اور جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے تقریباً پانچ سو احادیث پر مشتمل احادیث کا جو مجموعہ ترتیب دے رکھا تھا اسے صرف اس شبہہ کی وجہ سے تلف کر دیا کہ مبا دا اس میں کوئی بات قول رسول نہ ہو یا یہ کہ اس کی تفہیم میں آپ کو غلط فہمی ہوئی ہو۔ ذرا غور کیجئے! ابوبکرؓ کو تو پانچ سو احادیث کی تحفیظ میں، جس میں کتابت سے بھی مدد لی گئی ہو، شبہہ وارد ہوجائے لیکن تیسری صدی کے محدثین کا حافظہ اچانک اتنا زرخیز اور قوی ہوجائے کہ وہ تین لاکھ احادیث اپنے حافظے سے روایت کرسکیں۔

بخاری جن کی الجامع الصحیح کو بعد کے عہد میں سنت کے مستند ترین مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی اور جس کی ترتیب کو بہت سے لوگ تحفیظ سنت کا من جانب اللہ انتظام سمجھتے ہیں، خود اپنے عہد میں امام موصوف اس تقدیسی مقام کے حامل نہ تھے۔ معاصر محدثین سے آپ کا اختلاف اور بعض اوقات خود اپنے شیوخ سے اصول حدیث میں آپ کے نظری اختلاف نے دوسرے معاصرین کی طرح آپ کا بھی ایک حلقۂ اثر پیدا کر دیا تھا۔ جہاں آپ کے چاہنے والے تھے وہیں آپ سے سخت اختلاف رکھنے والے بھی۔ اور یہ سب وہ لوگ تھے جو فن حدیث کے حوالے سے جانے جاتے تھے۔ حدیث کا سننا سنانا اور پڑھنا پڑھانا ان کا اوڑھنا بچھونا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمد بن یحیٰی الذہلی جو عہد بخاری میں فن حدیث کے ائمہ وقت میں شمار ہوتے تھے، اور جو بخاری کے ہم سبق اور امام مسلم کے استاد بھی تھے، ان سے جب امام بخاری کا خلق قرآن کے مسئلے پر اختلاف ہوگیا تو ان کی عوامی اہمیت کے سبب کچھ عرصہ تک بخاری کی عوامی مقبولیت خاصی متاثر رہی۔ ذہلی مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں متشدد تھے کہ جو شخص **لفظي بالقرآن غير مخلوق** کا قائل نہ ہو وہ اس سے راہ و رسم رکھنا بھی مناسب نہیں سمجھتے۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ ذہلی کے عوامی دبدبے اور علمی مرتبے کے پیش نظر امام بخاری کی مقبولیت اس قدر متاثر ہوگئی کہ ان کے حامیوں میں ان کے شاگرد امام مسلم کے علاوہ کوئی قابل ذکر اہل علم نہ رہا۔[۹۷] گو کہ ترتیب وتصنیف کی غیر معمولی صلاحیت نے بعد کے ایام میں بخاری کے علمی مرتبہ کو مستحکم کرنے میں اہم رول انجام دیا۔ جہاں دوسرے شیوخ کی مجلسیں ان کے ساتھ ہی رخصت ہوگئیں وہیں بخاری کی مرتب کردہ کتاب نے انہیں نہ صرف یہ کہ زندہ رکھا بلکہ آنے والے دنوں میں رفتہ رفتہ اسے حدیث وآثار کے ایک اہم مأخذ کی حیثیت حاصل ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ اہل علم نے اس کی شرحیں لکھیں اور ائمہ فن نے بخاری کے اختیار کردہ شروط واصول کو دوسری کتابوں سے بہتر اور مستند پاکر الجامع الصحیح کو ایک اہم موسوعہ (reference book) کی حیثیت سے قبول

کرلیا۔ البتہ یہ سمجھنا کی بخاری کی موجودہ مسلمہ حیثیت من جانب اللہ متعین ہوئی ہے۔ اور یہ کہ ایک خاص عہد میں سنت کے مٹتے آثار کو محفوظ اور زندہ رکھنے کے لئے انہیں اشارہ غیبی سے اس کام پر مأمور کیا گیا تھا، جیسا کہ بعض خوابوں کے ذریعہ باور کرایا جاتا ہے، یا یہ کہ تدوین بخاری کے بعد امت نے اس علمی تصنیف کو اسی طرح متفقہ طور پر قبول کرلیا تھا اور اسے اس عہد میں بھی 'اصح کتاب بعد کتاب الله' کی حیثیت حاصل تھی تو یہ ایک ایسا خیال ہے جس کی تاریخ سے صداقت نہیں پیش کی جاسکتی۔

## خلاصۂ بحث

تاریخ کو غیر معمولی تقدیس عطا کرنے اور اسے فہم وحی کی کلید بنا دینے سے نہ صرف یہ کہ وحی پر تاریخ کا دبیز پردہ پڑ گیا بلکہ مستقبل کا ادراک اور اس کی بازیافت بھی ہمارے لئے مشکل ہوگئی۔ آثار واقوال کے مجموعوں نے صرف وحی کے گرد حصار کھڑا نہیں کیا بلکہ سچ پوچھئے تو اس عمل نے امت کے مستقبل کے راستے میں ناقابل عبور چٹانیں کھڑی کردیں۔ فہم وحی کو محدود یا معطل کرنے کا عمل مسند سیادت سے ہمارے انخلاء (ejection) سے عبارت تھا۔ روایتوں نے نہ صرف یہ کہ ماضی کو دھندلا کیا بلکہ مستقبل کے سلسلے میں ایک سخت قنوطیت (cynicism) کو بھی جنم دینے کا باعث بنی۔ ''بدأ الاسلام غریباً وسیکون غریباً'' جیسے بیانات کا مقصد مستقبل کے سلسلے میں گہری مایوسی پیدا کرنا تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے قائم کردہ معاشرہ کے سلسلہ میں یہ پیشن گوئی کہ تیس سالوں میں بہت کچھ ختم ہوجائے گا، اسی مخاصمانہ قنوطیت کی پیداوار ہے۔[۹۸]

وحی کی بازیافت جو دراصل ہمارے مستقبل کا اعلامیہ ہے، اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہم تاریخ کو دوبارہ اس کے اپنے دائرے میں محصور کرنے پر قادر ہوسکیں۔ حدیث ''لا تکتبوا عنّی'' میں کتابت حدیث کی ممانعت، لیکن ان سخت شرائط کے ساتھ زبانی بیان کی اجازت کہ ''من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده في النار'' دراصل تاریخ کے سلسلے میں اسی محتاط اور balanced رویے کا اظہار ہے۔ جب تک تاریخ کو تاریخ کی حیثیت سے دیکھا جائے، اس کا مطالعہ ہمیں روشنی فراہم کرتا ہے۔ لیکن جب تاریخ فی نفسہ تنقید وتحکیم سے بالاتر وحی جیسی تقدیس اختیار کرلے تو اس سے محض التباسات فکری جنم لیتے ہیں۔ کسی تقدیسی عہد کی تاریخ کو محض تاریخ کے طور پر دیکھنا مشکل ضرور ہوتا ہے کہ پچھلی امتیں اسی راستہ سے گمرہی کی راہ پر جا نکلی ہیں۔ سنت بمعنی اسوۂ رسول کی محبت سے بھلا کسے انکار ہوسکتا ہے، البتہ

اس خیال کو حدیث کی تنقید وتحقیق اور تحلیل وتجزیے کی راہ میں حائل ہونا چاہئے۔

تاریخ کی حقیقی تفہیم کے لئے ہمیں ان افراط وتفریط سے بھی بچنے کی ضرورت ہے جس کا اظہار سنت کے حوالہ سے ہمارے متقدمین گاہے بہ گاہے کرتے رہے ہیں۔ تاریخ کوئی cult-making polimics میں کو اس کا مطالعہ مسلکی تعصّبات کی عینک سے کیا جائے اور نہ ہی کسی ایسی الہامی تقدیس کی حامل کہ اس پر خارج سے ہونے والے حملوں کو عین اسلام قرار دے لیا جائے۔ ایسا کرنا ہمیں قدماء کے پیدا کردہ التباسات فکری میں مزید الجھا دے گا۔[99] اقوال وآثار کے دفاتر کی حیثیت نہ تو وحی غیر متلو کی ہے کہ احادیث کے ان مجموعوں پر اقوال رسول ہونے کا گمان خود ان مرتبین محدثین کو نہیں ہے اور نہ ہی اس عظیم تاریخی سرمائے کو جو تنقید وتحلیل کے سخت اصولوں کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہے، دفتر لا حاصل قرار دے کر مسترد کیا جانا مناسب ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تاریخ کو خواہ وہ کتنی ہی مستند کیوں نہ ہو، مأخذ دین نہیں بنایا جاسکتا۔ لیکن یہ بات بھی اتنی ہی صحیح ہے کہ جو قومیں تاریخ کا بین السطور پڑھنے کا شعور نہ رکھتی ہوں وہ مستقبل کا راستہ نہیں تلاش کرسکتیں۔ وہ لوگ جو اہل قرآن ہونے کے دعویدار رہے ہیں یا جنہیں ہم نے منکرین حدیث کے نام سے پکارا ہے، ان کی بنیادی غلطی یہی تھی کہ وہ روایتوں کے بعض مشتبہ اور misleading بیانات سے اتنے متوحش ہوئے کہ وہ بین السطور پڑھنے کا حوصلہ کھو بیٹھے۔ دوسری طرف جن لوگوں نے متضاد روایتوں کو محض اتصال سند کی بنیاد پر وحی غیر متلو کا لازوال مأخذ قرار دے ڈالا وہ اپنی ہی پیدا کردہ غلط فہمیوں کے گنبد میں محبوس ہونے پر مجبور ہوگئے۔ ان کے لئے یہ کہنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ سنت سے متعلق تمام ہی متضاد بیانات بیک وقت صحیح ہیں۔ جن کی سند مختلف اوقات میں رسول اللہ ﷺ سے جاملتی ہے۔ لیکن کہنے والے یہ بھول گئے کہ اس قسم کے بیانات سے نہ صرف یہ کہ تاریخ اپنا انکار خود کرتی تھی بلکہ متروکہ سنتوں کے سلسلے میں کیا رویہ ہونا چاہئے اس بارے میں بھی ہم التباس فکری کا شکار ہوگئے۔ بعض لوگوں نے روایتوں کے ذریعہ درآنے والے ان اختلافات کو وسعت پر محمول کیا،[100] اور اسے اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بتایا۔ بعض بزرگوں سے ایسے بیانات بھی منسوب کئے گئے کہ اگر صحابۂ کرام آپس میں اختلاف نہ کرتے تو انہیں اس کا شدید قلق ہوتا[101] کے اختلاف کی وجہ سے آج امت کو عمل کی وسعت اور مختلف سنتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا موقع ملا ہے۔ ہم نے اقوام سابقہ کی اس تاریخ سے دانستاً آنکھیں پھیر لیں جب انہوں نے وسعت، اختلاف اور زبانی وحی کے حوالے سے فقہ حیل کی ایک ایسی بلند وبالا عمارت قائم کی تھی جو بالآخر وسعت عمل کے حوالہ سے وحی ربانی

کے فریضہ کو معطل کرنے پر منتج ہوئی۔

تاریخ کا بین السطور پڑھنا اس روایت کے اندر ممکن نہیں جس نے خود اسے وحی غیر متلو کا درجہ دے رکھا ہو۔ گویا ہمیں تاریخ کی تنقیح کے اصول بھی بدلنے ہوں گے۔ جن تاریخی اصولوں کی بنیاد پر احادیث کے یہ مجموعے وجود میں آئے ہیں ان کی حیثیت اپنی جگہ مسلم لیکن یہ سمجھنا کہ اب ان اصولوں کی مزید تنقیح نہیں ہوسکتی اور یہ کہ متقدمین نے ہمیں تاریخ کے متن کے علاوہ خود تاریخی اصولوں کی تنقیح سے مستغنی کردیا ہے، عقل انسانی کا ہی انکار نہیں بلکہ ان ہمہ دم منکشف ہونے والی الٰہی تجلیوں سے بھی پہلوتہی ہوگی، جو ہر لمحہ کائنات کو خوب سے خوب تر کی طرف لے جارہی ہیں اور جن کی صدائے دمادم کو کسی لمحہ بھی قرار نہیں۔ ''فیکون'' کا عمل اگر ابھی تھما نہیں ہے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ کہنے والے نے آخری بات کہہ دی ہے یا یہ کہ تاریخ کی تفہیم کے سلسلے میں ہم متقدمین سے اب مزید آگے نہیں جاسکتے۔ وحی کے علاوہ علم کے کسی اور مأخذ کو حرف آخر کی حیثیت حاصل نہیں ہوسکتی۔ رہے اصول نقد حدیث تو واقعہ یہ ہے کہ ابھی وہاں خبر واحد کی حتمی حیثیت کا تعین بھی باقی ہے۔

جو لوگ تاریخ کے بین السطور پڑھنے کا حوصلہ رکھتے ہوں ان کے لئے یقیناً یہ ممکن نہیں ہوگا کہ وہ اسے مأخذ دین کی حیثیت عطا کریں۔ البتہ تعبیر دین کے سلسلے میں تاریخ ہماری راہیں ضرور منور کرسکتی ہے۔ اقوال و آثار کا یہی وہ فریضہ ہے جسے تعبیر وحی کے حوالے سے ایک معتدل نقطۂ نظر کا اظہار کہا جاسکتا ہے۔ البتہ تقدیسی تاریخ سے یہ کام لینے کے لئے لازم ہوگا کہ ہم اصولِ حدیث کے مسلمات پر از سرِ نو غور کریں۔ جب ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ خبر واحد کی بنیاد پر عقائد وضع نہیں کئے جاسکتے، قرآن میں ترمیم و تنسیخ نہیں کی جاسکتی تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ خبر واحد کو تعبیر دین جیسے نازک فریضہ میں سند عطا کردی جائے۔ ہمیں ان باتوں پر ٹھنڈے دل و دماغ سے سوچنا ہوگا کہ جب ان مسائل میں جہاں فرد ذاتی حیثیت سے متاثر ہوتا ہے مثلاً لین دین یا وصیت، ایسے موقع پر قرآن دو گواہوں کی شہادت ضروری قرار دیتا ہے۔ پھر وہ معاملات جب فرد کے بجائے گھر اور معاشرہ اس کی زد میں آنے والا ہو مثلاً حد قذف' تو گواہوں کی تعداد چار تک ہوجاتی ہے۔ پھر وہ امور جہاں کسی کی موجودگی کسی وجہ سے ممکن نہ ہو ایسی صورت میں کسی وہم، خیال' circumstantial evidence یا محض شہادت پر انحصار کے بجائے حلف اور لعان کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر جب دینِ حق اور رسالت زد میں آجائے تو نوبت مباہلہ تک جاپہنچتی ہے۔ گویا جس چیز کی جتنی زیادہ اہمیت ہے یا جس مسئلے کا جتنا بڑا دائرۂ کار ہے

اسی اعتبار سے شہادت کا معیار بھی بڑھتا جاتا ہے۔ کسی شخص کی گواہی یا اس کا اقرار حلف یا لعان خواہ وہ کتنا ہی ثقہ شخص کیوں نہ ہو، اس کی باتوں کو ماٰخذ دین یا تعبیر دین کا حتمی ماٰخذ قرار نہیں دے سکتا۔ اس کے لئے تو ضروری ہے کہ پوری ایک نسل دوسری نسل پر شہادت دے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے: ﴿وکذالک جعلنا کم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس......﴾ (البقرہ:۱۴۳) رسول سے جو کچھ بشمول وحی امت کو منتقل ہوا ہے، اب یہ پوری امت کا کام ہے کہ شہداء علی الناس کی حیثیت سے دوسروں کو منتقل کرے، منتقلی کا یہ عمل نسلاً بعد نسل ایک گروہ سے دوسرے گروہ تک انجام پاتا ہے۔ کتاب کے ساتھ ساتھ تعبیر کتاب اور وحی کے ساتھ ساتھ فہم وحی کی منتقلی کا یہی وہ مستند آسمانی طریقہ ہے جس میں انسانوں کی اتنی بڑی تعداد اسوۂ رسول کو پوری ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل کرتی ہے جس میں کسی خبر واحد یا شک وشبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

امت وسط کے ہاتھوں شہداء علی الناس کے طریقۂ کار سے امت کو اسوۂ رسول کا جو علم حاصل ہوتا ہے جسے محدثین کی اصطلاح میں سنت متواترہ کہا جاتا ہے اس بارے میں نہ تو کوئی ابہام پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی اسے تاریخ کی حیثیت سے کتابوں میں محفوظ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ایک زندہ عمل جسے ایک نسل نے دوسری نسل کو منتقل کیا ہو، صرف بے جان rituals (رسوم) کا مجموعہ نہیں ہوتا۔ جس کے ظواہر کے precision پر گفتگو کو علم دین قرار دیا جائے بلکہ ایسے روحانی ابعاد کا حامل ہوتا ہے جہاں اس طرح کی ظاہر پرست بحثیں سرے سے جنم نہیں لیتیں۔ اس کے برعکس تاریخ کے صفحات میں سنت کی تلاش کا عمل ہمیں ان مؤرخین اور راویوں کے فہم کا تابع کر دیتا ہے جو اپنی تمام تر جلالت علمی اور تفقہ فی الدین کے باوجود تاریخ کو اپنی ذاتی بصیرت سے آگے نہیں لے جاسکتے[۱۰۲] جہاں سنت، متوارث وحی سے اپنا رشتہ جوڑے رکھتی ہے وہیں تاریخ، سنت کے حوالے سے extra scriptural ماٰخذ کو جنم دیتی ہے۔ ہمارے یہاں حدیث قدسی کے تصور نے قرآن سے باہر ایک ایسے قرآن کے تصور کو جنم دیا ہے جو تاریخ اور وحی کے درمیان کی چیز ہے۔ اقوال رسول سے کہیں آگے بڑھ کر تاریخ کے صفحات میں اقوال خدا کی دریافت کی کوششوں نے سنت ہی نہیں بلکہ وحی کے سلسلہ میں بھی سخت قسم کے مغالطوں کو جنم دیا ہے۔ جب تاریخ اس اہمیت کی حامل ہوجائے کہ وہ ایام رسول سے کہیں آگے بڑھ کر وحی ربانی کو برآمد کرسکے تو پھر اس کی بنیاد پر دین کا علیٰحدہ independent تصور پیدا ہونا عین فطری ہے۔ آج اگر ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مقابلہ میں فضائل پر مشتمل بہت سی کتاب الأمانی وجود میں آگئی ہیں اور آج اگر قرآن کی سورتوں کے

مفروضہ اور تراشیدہ فضائل کے بیان سے خود وظیفۂ قرآنی کو معطل کیا جانا ممکن ہوسکا ہے تو اس کی وجہ تاریخ کی یہی extra scriptural حیثیت ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ سنت کے سلسلہ میں یہ تصور کہ اس کی حیثیت وحی غیر متلو کی ہے یا یہ کہ کتب احادیث کی حیثیت دین اسلام میں ثانوی وثیقے کی ہے، محض ایک بیانِ صفائی ہے۔ ورنہ عملاً ہوا یہ ہے کہ احادیث کے ان مجموعوں نے سنت کے حوالہ سے اپنی حیثیت اتنی مستحکم کرلی ہے کہ اب انہیں کسی وحی کی تائید کی ضرورت نہیں۔ روایات و احادیث پر مشتمل کتاب الأمانی کی اگر فی نفسہ علیٰحدہ حیثیتیں مستحکم نہ ہوتیں تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ امت کے ہر فرقہ کے پاس وحی غیر متلو کا اپنا پسندیدہ مأخذ ہوتا اور وہ اسے اپنی نظری بنیاد کے لئے کافی سمجھتے۔ اہل سنت والجماعت میں صحاح ستہ یا کتب تسعہ پر اعتبار اور اہل تشیع میں کتب اربعہ: کافی (۳۲۹) ابن بابویہ (۳۸۱)، استبصار طوسی (۴۲۶) اور نہج البلاغہ (۴۰۶) پر غیر معمولی انحصار کو اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہئے۔

کہا جاتا ہے کہ بایزید بسطامی نے زندگی بھر صرف اس لئے خربوزہ کھانے سے احتراز کیا کہ انہیں یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ رسول اللہ ﷺ نے خربوزہ کس طرح کھایا تھا۔ سنت کا یہ تصور جو ایام رسولؐ کی باریک بینی کے علاوہ ایک طرح کی ظاہر پرستی لئے ہوئے ہے، یقیناً اپنی پیاس صرف تاریخی مأخذ سے ہی بجھا سکے گا۔ جو لوگ سنت کے حوالہ سے ایام رسول کی اس انتہائی پیروی کو مطالب دین سمجھتے ہوں انہیں یہ جان لینا چاہئے کہ وہ سنتیں اور ان کے مظاہر اب رخصت ہوچکے۔ خربوزہ کھانا تو کجا اب ہمارے لئے یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم نماز جیسے متواتر عمل کے سلسلہ میں قطعیت کے ساتھ یہ کہہ سکیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز کس طرح پڑھی تھی (اقامت میں تکبیریں ایک تھیں یا دو، آمین جہراً کہی گئی تھی یا آہستہ سے، مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے کی اجازت تھی یا نہیں، رفع یدین موقوف کردیا گیا تھا یا اسے برقرار رکھا گیا تھا۔ دوران قیام ہاتھ بندھے تھے یا کھلے اور یہ کہ سلام ایک طرف پھیرا گیا تھا یا دونوں طرف)۔ لہٰذا جن لوگوں کا تصور سنت رسوم یا ظواہر پرستی سے عبارت ہو انہیں یہ جان لینا چاہئے کہ اقوال و آثار کے یہ تمام مجموعے سنت کی بازیافت میں ان کی مدد نہیں کرسکتے۔ البتہ جو لوگ سنت کے بجائے اسوۂ رسول کی پیروی کو اپنے لئے کافی سمجھتے ہوں تو ان کی دادرسائی کے لئے اسوۂ رسول کا لازوال مأخذ قرآن مجید اپنی اصل آب وتاب کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔

# تعلیقات وحواشی

۱۔ اہل کتاب کے انحراف فکری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے:
﴿إتخذوا احبارهم و رهبانهم أرباباً من دون اللّٰه﴾ (التوبہ:۳۱)

۲۔ The embellishment of the law by the Pharisees and Sadducees (rabbis of Jesus' day) were condemned by Jesus in Matthew 15:6, Luke 11:46,52 in other similar verses.

احبار و رہبان کی فقہ نے نہ صرف یہ کہ بندگیٔ رب کو ایک انتہائی مشکل امر بنا دیا بلکہ فقہ کی غیر ضروری پابندیوں اور بسا اوقات خود ساختہ مظاہر عبودیت پر غیر ضروری اصرار نے امر وحی میں انسانی مداخلت کی صورت حال پیدا کر دی۔ اہل یہود کے ربائی تورات کی اس ہدایت کی پاسداری نہ کر پائے:

"You Shall not add to the word which I am Commanding you, nor take away from it, that you may keep the commandments of the lord your God which I command you". [Deuteronomy 4:2]

لہٰذا اس صورت حال کے پیش نظر حضرت مسیح کو اپنے پہاڑی کے وعظ میں اہلِ یہود کے جامد اور بے روح فقہی رویے کو ہدف ملامت بنانا پڑا۔

۳۔ طبقات ابن سعد جزء ۵، ص ۱۴۰، مطبوعہ یورپ (محولہ ''تنقید'' اسلم جیراجپوری فی مطالعہ حدیث از سید مقبول احمد الہ آباد۔۱۹۵۲ء، ص:۷)

۴۔ مختصر جامع بیان العلم، ص:۱۷۵۔ تذکرۃ الحفاظ ج اص ۷

۵۔ تذکرۃ الحفاظ ج اص :۷

۶ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:توجیہ النظر اِلی اصول الأثر للشیخ طاہر بن صالح الجزائری ، ۱۸۔۲،محولہ علم حدیث:اسلم جیراجپوری،ص:۴

۷ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ ج اص ۷

۸ توجیہ النظر اِلی اصول الأثر للشیخ طاہر بن صالح الجزائری،محولہ علم حدیث: اسلم جیراجپوری،ص:۴

۹ بعض صحابہ کرام سے روایتوں کے جو مجموعے منسوب کئے جاتے ہیں ، جو ہم تک نہیں پہنچے اور جن کے نہ پہنچنے سے دین کے نقص کا کوئی تاثر ہمارے ذہنوں میں پیدا نہیں ہوتا، عین ممکن ہے یہ لکھے ہی نہ گئے ہوں۔ جمع احادیث کے سلسلے میں قرآن کے حکم امتناعی اور رسول اللہ ﷺ کے واضح ارشاد **لاتکتبوعنی** کے بعد اس بات کی گنجائش کم ہی رہ جاتی ہے کہ صحابہ روایات وآ ثار کا کوئی مجموعہ ترتیب دینے کا منصوبہ بنائیں۔ گو کہ ایک عظیم عہد کی جگمگاتی تاریخ کو رقم کرنے اور مجالس نبوی کی تاریخ محفوظ کرنے کا خیال ایک فطری امر معلوم ہوتا ہے اور شاید اسی لئے حضرت ابوبکرؓ کے ذہن میں نبوی آ ثار کو محفوظ کرنے کا خیال پیدا ہوا جس کے نتیجے میں کوئی پانچ سو احادیث کا ایک دفتر تیار ہوگیا۔ لیکن اس خیال سے کہ آج کی تاریخ کل ذات رسولؐ کے حوالے سے تقدیسی حیثیت اختیار نہ کرلے حضرت ابوبکرؓ اس منصوبے سے باز رہے۔ حضرت عمرؓ کا صحابہ کرام کے مشورہ اور پھر اس سلسلے میں وہی صدیقی موقف اختیار کرنا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر مجموعہ روایات کو تلف کرنا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ احادیث کو تاریخی وثیقے کے طور پر بھی محفوظ نہ کرنے پر صحابہ کرام میں اتفاق رائے ہو چکا تھا۔ ایسی صورت میں اس بات کا امکان کم ہی ہے کہ بعض صحابہ کرام نے خلافت کے اس نقطۂ نظر کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے مجموعے ترتیب دئے ہوں گے۔ جبکہ قرآن میں اس بارے میں صاف حکم امتناعی موجود ہو:

﴿**ياايهاالناس قد جائتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين. قل بفضل الله وبرحمته فبذلک فليفرحوا هو خيرمما يجمعون**﴾(یونس:۵۷)

۱۰ صحیح بخاری ،باب صلوٰۃ النوافل جماعۃ محولہ علم حدیث: اسلم جیراجپوری،ص:۶

۱۱ ابوداؤد، کتاب العلم،محولہ علم حدیث: اسلم جیراجپوری،ص:۱۱

۱۲ محولہ سیرت بخاری، ج ۲،ص ۲۷

۱۳ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب کتابت حدیث سے لوگوں کو منع کرنے کے لئے عملی قدم اٹھایا اور لوگوں کے لکھے ہوئے احادیث کے مسودوں کو نذر آتش کردیا تو اس موقع پر آپ نے تنبیہاً یہ بات کہی کہ لوگو! کیا تم بھی اہل کتاب کی طرح ''مشناۃ'' بنانا چاہتے ہو۔ حضرت علیؓ اقوال رسول کے بیان میں اتنے

حساس تھے کہ وہ جب کسی شخص کو حدیث بیان کرتے سنتے تو اس سے باقاعدہ حلف لیتے۔ ایک بار آپ نے اپنے خطبے میں لوگوں کو اس بات کی ترغیب دلائی کہ جس کے پاس بھی کوئی حدیث لکھی ہوئی ہو اسے یہاں سے واپس جانے کے بعد فی الفور مٹا ڈالے کہ پچھلی امتیں اسی وجہ سے تباہ ہوئیں کہ انہوں نے اپنے علماء کی روایت کی پیروی کی اور اللہ کی کتاب کو چھوڑ دیا۔ ابونضرہ نے ابوسعید خدری سے پوچھا کہ ''جو حدیثیں ہم آپ کی زبان سے سنتے ہیں انہیں لکھ لینا مناسب نہ ہوگا؟ جواب تھا'' کیا تم انہیں مصحف بنانا چاہتے ہو؟'' عبداللہ بن مسعود کتابت حدیث کی مخالفت میں اتنے متشدد تھے کہ جب ان کے پاس حدیثوں پر مشتمل ایک مجموعہ لایا گیا تو آپ نے اسے نذر آتش کر دیا اور کہا کہ میں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں جس کسی کے پاس بھی اس قسم کی تحریر ہو وہ مجھے ضرور بتا دے تاکہ میں وہاں پہنچوں۔ ان کا کہنا تھا کہ پچھلی امتیں اسی وجہ سے ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے اس قسم کے مجموعوں میں خود کو مشغول رکھا اور اللہ کی کتاب کو چھوڑ دیا۔ تاریخ کی کتابوں میں عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر کے حوالے سے بھی کتابت حدیث کے خلاف اسی سخت گیر رویے کا بیان ملتا ہے۔ عہد صحابہؓ کے بعد بھی ایک عرصے تک مسلمان کتابت حدیث کے قائل نہ تھے۔ تابعین میں علقمہ، شعبی، مسروق، قاسم، مغیرہ، اعمش جیسے کبار اہل علم کتابت حدیث کے اگر سخت خلاف تھے تو اس کی وجہ یہی تھی کہ انہیں عہد رسول کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر اور ایام و آثار رسول سے مسلمانوں کی جذباتی وابستگی کی وجہ سے یہ اندیشہ تھا کہ مبادا آج کی تاریخ آنے والے دنوں میں کہیں ''مشناۃ'' نہ بن جائے۔

۱۴ بخاری

۱۵ جب تم کوئی بھلی بات سنو تو سمجھو کہ میں نے کہی ہوگی۔ فضل الرحمٰن Methodology ص ۳۶ دیکھئے۔

۱۶ تمیم داری سے متعلق مؤرخین نے عام طور پر یہ لکھا ہے کہ وہ پہلے قصّاص تھے، قبول اسلام کے بعد حضرت عمرؓ سے برابر قصہ گوئی کی اجازت مانگتے رہے، بہت اصرار کے بعد انہیں اتنی اجازت ملی کہ جمعہ کے دن نماز جمعہ سے پہلے اپنا بیان دیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب آپ نے بیان ختم کرنے میں تاخیر کر دی تو ان کی دُرّے سے خبر لی گئی۔ اس واقعہ کی تفصیلات ملا علی قاری نے ''موضوعات'' مطبوعہ لاہور، ص:۱۶ میں امام طبرانی اور ابن عساکر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ (محولہ ''تنقید'' جیراجپوری فی مطالعۂ حدیث مقبول احمد، ص:۱۱)

۱۷ اشارہ ہے آیت ﴿......وما کان لبشر أن یکلمه الله إلا وحیا أو من وراء حجاب﴾ (الشوریٰ:۵۱)

۱۸ محولہ اسلم جیراجپوری، علم حدیث، ص:۱۰

۱۹ ایضاً

۲۰ اس حدیث کا مکمل متن یوں ہے:

" واخرج الديلمي وابونعيم و ابوالشيخ مسندا مرفوعاً: القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهوالحكم فمن استمسک بحديثي وفهمه وحفظه جاء مع القرآن. وفيه ان الحديث لايفارق القرآن و إنهما كشئي واحدومن نهاون بالقرآن وحديثي خسرالدنيا والأخرة امرت امتي بان يأخذوا بقولي و يطيعوا أمري ويتبعوا سنتي فمن رضي بقولي فقد رضي بالقرآن قال تعالىٰ ﴿و ماآتاكم الرسول......﴾ الآية من اقتدى بي فهو منّي و من رغب عن سنتي فليس منّي". (محولہ صحیفۂ اہل حدیث، ص:۶۸۔۶۹)

۲۱ محولہ اسلم جیراجپوری، علم حدیث، ص:۱۰

۲۲ قرآن کے علاوہ ایک اور قرآن کی خبر دینے والی حدیث اور" مثلہ معہ" کی بشارت دینے والی یہ روایت نظری اعتبار سے انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ اتنی اہم حدیث کی خبر کبار محدثین کو نہ ہوسکی۔ مؤطا امام مالک، بخاری اور مسلم حدیث کی یہ تینوں معتبر ترین کتابیں ان روایتوں سے یکسر خالی ہیں۔ ایک ایسی حدیث جسے امت کو ایک نظری اساس فراہم کرنا تھی اس کے وجود سے اگر کبار محدثین ناواقف ہوں تو یہ بات خود اس حدیث کے سلسلے میں شبہات پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

رہے اس حدیث کے مختلف راویان جنہوں نے مختلف صحابہ کرامؓ کے ناموں کو اس فرضی حدیث سے متّہم کررکھا ہے تو ان کی ثقاہت کا حال بھی علمائے رجال پر منکشف ہے۔ ابوبکرخطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب" کفایۃ" میں اس حدیث کے جتنے طرق جمع کئے ہیں ان میں راوی کی حیثیت سے حضرت مقدام بن معدی کرب الکندی الشامی (متوفی ۸۷ھ) کا نام نمایاں ہے۔ اس کے علاوہ یہی حدیث متن کے اختلاف کے ساتھ ابوداوٗد، ترمذی، ابن ماجہ، دارقطنی اور مسند احمد میں بھی نقل ہوئی ہے۔ ان تمام روایتوں کے طرق پر اگر نظر ڈالی جائے تو ان میں مقدام بن معدی کرب کے علاوہ حضرت ابورافع مولیٰ رسول اللہ، حضرت عرباض بن ساریہ (یکے از اصحاب صفہ) حضرت جابر بن عبداللہ الخزرجی السلمی الأنصاری اور حضرت عبداللہ بن عباس کے نام شامل ہیں۔ اس بات پر مزید حیرت ہوتی ہے کہ جس طرح اس حدیث کے وجود سے امام بخاری، امام مسلم اور امام مالک جیسے محدثین یکسر بے خبر رہے اسی طرح خلفائے اربعہ ودیگر کبار صحابہ کو بھی اس حدیث کے وجود کا پتہ نہیں تھا۔ ورنہ اتنی اہم نظری اساس فراہم کرنے والی حدیث اصاغر صحابہ سے کیوں نقل کی جاتی۔ پھر یہ کہ جن اصاغر صحابہ سے یہ حدیثیں منسوب کی گئی ہیں ان میں بیشتر وہ لوگ ہیں جنہوں نے شام یا کوفہ میں سکونت اختیار کرلی تھی۔ اس بحث

سے قطع نظر کہ مدینۃ الرسول میں یہ حدیث کیوں غیر معروف تھی۔ آیئے سب سے پہلے اس حدیث کے متن پر قدرے تفصیلی نظر ڈالیں۔ جس کی روایت کا اتہام مقدام بن معدی کرب پر ہے۔

**(قال ابوبکر الخطیب في الکفایة) اخبرنا ابو محمد الحسن بن علي بن احمد بن بشار النیشا بوري بالبصره قال حدثنا ابوبکر محمد بن احمد بن محمویه العسکري قال حدثنا سلیمان بن عبدالحمید البهراني قال حدثنا علي بن عیاش و ابوالیمان قالا حدثناحریز بن عثمان قال حدثني عبدالرحمان بن ابي عوف الجرشي عن المقدام بن معد یکرب عن رسول الله ﷺ ان قال الا إني اوتیت الکتاب ومثله معه، الا اني قد اوتیت القرآن ومثله. الایوشک رجل شیعان علی اریکه یقول علیکم بهذا القرآن فما وجدتم فیه من حلال فاحلوه. وما وجدتم فیه من حرام فحرموه. الا لایحل لکم الحمار الأهلي ولا کل ذي ناب من السباع ولا لقطة من مال معاهدالا ان یستغني عنها صاحبها.**

ترجمہ: یعنی ابوبکر خطیب بغدادی نے اپنی کتاب کفایہ میں لکھا ہے کہ ہمیں خبر دی ابومحمد الحسن بن علی بن احمد بن بشار النیشا پوری نے بصرہ میں ان سے حدیث بیان کی ابوبکر محمد بن احمد بن محمویہ العسکر ی نے ان سے بیان کی سلیمان بن عبدالحمید البہرانی نے۔ ان سے علی بن عیاش اور ابوالیمان (حکم بن نافع) نے۔ ان دونوں نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی حریز بن عثمان نے۔ انہوں نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی عبدالرحمان بن ابی عوف الجرشی نے، انہوں نے حضرت مقدام بن معدی کرب سے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یاد رکھو مجھے کتاب دی گئی ہے اور ساتھ ساتھ اس جیسی ایک اور چیز بھی، یاد رکھو کہ مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے مانند۔ یاد رکھو کہ عنقریب ایک شخص جس کا پیٹ بھرا ہوگا، اپنے تخت پر بیٹھا ہوا کہے گا کہ لازم پکڑلو اسی قرآن کو۔ تم جو کچھ اس قرآن میں حلال پاؤ اس کو حلال سمجھو اور جو کچھ حرام پاؤ اس کو حرام سمجھو۔ یاد رکھو تمہارے لئے حمار اہلی کا گوشت حلال نہیں اور نہ کسی نوکیلے دانت والے درندے کا گوشت۔ اور نہ پڑا ہوا مال کسی ایسے کافر کا جس سے صلح کا معاہدہ ہو چکا ہو مگر یہ کہ وہ اپنے اس مال سے بے پروا ہو چکا ہو۔

یہ حدیث جس کا سارا زور قرآن سے باہر ایک اضافی مأخذ وحی کی دریافت پر ہے۔ دیکھا جائے تو بڑی حد تک مبارزت قرآنی ﴿**فلیأتوا بحدیث مثله**......﴾ (۵۲/۳۴) کا جواب ہے۔ جو لوگ قرآن کی حتمی، واحد اور بے مثل حیثیت سے واقف ہیں اور جو اسے آخری وحی کا کامل ترین اظہار سمجھتے ہیں اور جو ارشادات الٰہی ﴿**تبیاناً لکل شئي**......﴾ (النحل:۸۹) ﴿**وما فرطنا في الکتاب من شئي**......﴾ (الأنعام:۳۸)۔ پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کے لئے اس حدیث کو لغو، بے بنیاد اور تراشیدہ قرار دینے کے

لئے اتنی قرآنی اساس ہی کافی ہے۔ البتہ علمائے حدیث کے اطمینان قلب کے لئے راویان کے بارے میں بھی بعض معلومات مزید اطمینان قلب کا باعث ہوں گی۔

آیئے سب سے پہلے مقدام بن معدی کرب کی طرف منسوب ہونے والی روایتوں پر ایک نظر ڈالیں۔ مقدام بن معدی کرب سے یہ حدیث حسن بن جابر اور عبدالرحمٰن بن ابی عوف الجرشی الشامی الحمصی بیان کرتے ہیں۔ جن میں اول الذکر حسن بن جابر ائمہ رجال کے نزدیک غیر معروف شخص ہیں جن سے اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث ذخیرۂ روایات میں نہیں ملتی۔ رہے دوسرے راوی عبدالرحمٰن بن ابی عوف الحمصی تو ان کے بارے میں یحییٰ بن سعید القطان نے مجہول الحال لکھا ہے۔ رواۃ کے سلسلے میں حریز بن عثمان کا نام بھی آیا ہے جن کا کٹر خارجی ہونا محدثین کے نزدیک معروف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صبح شام حضرت علیؓ کے خلاف نازیبا الفاظ کہتے تھے اور جب ان تک حضرت علیؓ کے بارے میں شیعوں کی بنائی ہوئی مشہور حدیث "انت مني بمنزلة هارون من موسیٰ......" پہونچی تو انہوں نے برملا کہا کہ یہ حدیث یوں نہیں بلکہ یوں ہوگی "أنت مني بمنزلة قارون و من موسیٰ"۔

اب آیئے دوسرے طریق سنن ابوداؤد کا بھی کچھ بیان ہوجائے جہاں حریز بن عثمان سے ابوعمرو بن کثیر بن دینار اور ان سے عبدالوہاب بن نجدہ اور ان سے ابوداؤد روایت کرتے ہیں۔ ابوعمرو بن کثیر ایک مجہول شخصیت ہیں۔ ان کا کوئی وجود بھی تھا یا نہیں، شارحین ابی داؤد بھی اس بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہیں۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا طریق حریز بن عثمان الاحمصی سے ابوالیمان حکم بن نافع اور علی بن عیاش کا ہے اور ان دونوں سے سلیمان بن عبدالحمید البہرانی الحمصی نے روایت کیا ہے۔ یہ وہی بہرانی ہیں جن کے بارے میں امام نسائی کا خیال ہے کہ "كذاب ليس بثقة ولا مأمون" (كذافى تهذيب التهذيب)۔

کچھ یہی حال حضرت ابورافع کے توسط سے آنے والی روایتوں کا بھی ہے۔ حضرت ابورافع سے ان کے صاحبزادے عبیداللہ بن ابی رافع اور ان سے سالم ابونضر کا روایت کرنا بتایا گیا ہے۔ عبیداللہ بن ابی رافع کی وفات محدثین کے نزدیک فتنۂ عبداللہ بن زبیر کے وقت ۷۳ھ میں ہوئی۔ جس وقت سالم ابونضر کی عمر صرف ۴ سال تھی۔ اور چونکہ حضرت ابورافع کی روایت میں تمام طرق سالم ابونضر کے حوالے سے ہی ہے اس لئے ان تمام روایتوں کی حیثیت مشتبہ ہوجاتی ہے۔ کچھ یہی حال عرباض بن ساریہ، جابر بن عبداللہ اور ابن عباس والی روایتوں کا بھی ہے۔ عرباض کے سلسلہ رواۃ میں اشعث بن شعبہ الخراسانی الحمیصی موجود ہیں جن کے ضعیف الحدیث ہونے پر صاحب مشکٰوۃ کو یقین ہے۔ اس کے علاوہ محمد بن الحسین ابوالفتح بن بریدہ الأزدی الموصلی المتوفی ۳۷۴ھ نے بھی انہیں ضعیف الحدیث بتایا ہے۔ جس کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں کیا ہے۔ رہا جابر بن عبداللہ کا سلسلہ رواۃ تو اس میں حضرت جابر سے محمد بن

عبدالمنکد ر اور ان سے عباد بن کثیر اور یزیدالرقاشی روایت کرتے ہیں۔ الرقاشی کے بارے میں تہذیب التہذیب میں ہے کہ امام شعبہ کہتے تھے کہ ان سے حدیث روایت کرنے سے میں زنا کرنا بہتر سمجھتا ہوں، امام احمد بن حنبل انہیں منکر الحدیث بتاتے ہیں۔ اس کے علاوہ نسائی اور حاکم نے بھی انہیں متروک الحدیث اور غیر ثقہ لکھا ہے۔ رہے عباد بن کثیر البصری تو ان کو وضاع اور کذاب جاننے پر عام رائے پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ عباد بن کثیر کے شاگرد عباد بن صہیب جو اس سلسلے میں موجود ہیں کذب وضع میں اپنے استاد سے بھی دو قدم آگے بتائے جاتے ہیں۔ ابن عباس والی حدیث میں گو کہ مثلہ معہ کا لفظ نہیں آیا ہے۔ البتہ روایت کا لب ولہجہ انہی امور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن یہاں بھی ابوبکر خطیب کے شیخ سے پہلے غیر معروف ناموں کا سلسلہ ہے۔ انہی ناموں میں حمزہ بن ابی حمزہ النصیبی بھی ہیں جن کے بارے میں ابن حجر تہذیب التہذیب میں کہتے ہیں کہ ان کی حدیثیں عام طور پر منکر ہی ہوا کرتی ہیں۔ بعض محدثین نے ان پر حدیثیں گھڑنے کا بھی الزام عائد کیا ہے۔

یہ ہے اس حدیث مثلہ معہ کے راویوں کا حال جس کی بنیاد پر قرآن سے باہر ماٰخذ ہدایت کی تلاش کا کام کیا جاتا رہا ہے اور جس نے انسانوں کے مرتب کردہ احادیث کے مجموعوں کو قرآن جیسا اعتبار دے رکھا ہے اور جس کی وجہ سے ''مثلہ معہٗ'' کے دھوکے میں مخلص مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد سنت کی تلاش میں تاریخ وروایات کی وادیوں میں سرگرداں رہی ہے۔ لیکن گیارہ بارہ صدیوں کی طویل طولانی بحثوں کے باوجود ''مثلہ معہٗ'' والی وحی غیر متلو کے حدود اربعہ کا احاطہ کرنے میں نہ تو اب تک امت کامیاب ہوسکی ہے اور نہ ہی کسی مجموعۂ حدیث کو وحی غیر متلو کا مستند، مکمل اور حتمی اور متفقہ مجموعہ قرار دیا جانا ممکن ہوسکا ہے۔ (اس حدیث کے سلسلے میں رجال پر مزید تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے۔ تمنا عمادی: اعجاز القرآن واختلاف قرأت ص:۲۳۱-۲۶۶)

۲۳ ناسخ ومنسوخ: حازمی ص ۲۳ بحوالہ صحیفہ اہل حدیث ص ۶۶

۲۴ بحوالہ صحیفہ اہل حدیث ص:۶۶

۲۵ ابن کثیر بحوالہ صحیفۂ اہل حدیث، ص:۶۸

۲۶ **عن حسان قال كان جبرائيل ينزل على النبي بالسنة كمال ينزل عليه بالقرآن** (مسند دارمی)

۲۷ الرسالہ، ص:۲۸ بحوالہ دائرۃ المعارف اردو، سنت ص:۴۰۶

۲۸ امام بیہقی نے شافعی سے کتاب وحکمت کی تشریح تائیداً اس طرح نقل کی ہے: **قال الشافعي سمعت من ارضى من أهل العلم بالقرآنِ يقول الحكمة سنة رسول الله ﷺ ثم أخرج بأسانيده عن**

الحسن وقتاده و يحييٰ بن ابي كثير. أنهم قالوا الحكمة في هذه الآية السنة ثم أورد بسنده عن المقدام بن معدي كرب عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم أنه قال ألا اني اوتيت الكتاب ومثله معه إلى آخر الحديث۔(محولہ صحیفہ اہل حدیث،ص:۶۸)

۲۹ اس حدیث کا یہ ٹکڑا ''لایحل لکم الحمار الأهلي''فقہاء کے درمیان باعث نزاع رہا ہے کہ بعض لوگ حمار اہلی کی حلت کے قائل ہیں۔ بخاری میں ابن عباس کی روایت ہے کہ انہوں نے پالتو گدھے کے گوشت کی حرمت سے انکار کیا ہے اور آیت: ﴿قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه﴾ (الأنعام:۱۴۵) کے حوالے سے یہ استدلال کیا ہے کہ قرآن نے جن چیزوں کو حرام کیا ہے بس وہی حرام ہیں اس کے علاوہ کسی اور چیز کے حرام ہونے کا کوئی جواز نہیں۔ دیکھئے (باب لحوم الحمر الانسیہ، فتح الباری بشرح صحیح البخاری،قاہرہ ۱۹۸۸ء، ج ۹ ص ۵۷۰ حدیث نمبر ۵۵۲۹)

۳۰ (دیکھئے کتاب الأم زیل تفسیر آیت مذکور، ''﴿وانزل عليک الکتاب والحکمة﴾''.

۳۱ حکمت سے ایک ایسی سنت کا مفہوم، جسے اقوال و آثار کے دفتر میں تلاش کیا جاسکتا ہو اور جس کا قرآن سے علیحدہ Independent وجود بتایا گیا ہو، عہد شافعی میں ایک مسلمہ تعبیر کے طور پر تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ حکمت کی اس حیثیت پر اہل کلام کے ساتھ شافعی کا اختلاف برقرار رہا۔ البتہ بعد کے دنوں میں سنت کی شافعی تعبیر رفتہ رفتہ عام لوگوں کے لئے قابل قبول ہوتی گئی۔ اس کی ایک وجہ تو فن حدیث کے حوالے سے امام شافعیؒ کی غیر معمولی علمی حیثیت کا متعین ہوجانا ہے جو اصول ومبادیات کے پہلے قابل ذکر مصنف کی حیثیت سے انہیں حاصل ہے اور دوسری وجہ بعد کے دنوں میں اہل کلام کا خلق قرآن جیسی بحثوں میں الجھ جانا ہے، اہل کلام کو چونکہ قرآن کے سلسلے میں اپنے بعض متشددانہ فلسفیانہ موشگافیوں کی وجہ سے امت کا اعتبار حاصل نہ ہوسکا اس لئے علمائے حدیث نے سنت کے حوالے سے وحی کے جس فہم کو رواج دیا تھا وہ آگے تک چل نکلا۔ حکمت بنام سنت کی ExtraQuranic حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے اس قبیل کی حدیثیں بھی رواج پا گئیں جس میں سنت کو قرآن کی طرح منزل من السماء بتایا گیا تھا اور جس کی طرف ہم اشارہ کرچکے ہیں۔

شافعی کے بعد جن لوگوں نے ''حکمت'' کو قرآن سے الگ اور ''سنت'' کو غیر القرآن قرار دیا، ان کے ذہنوں پر دراصل اسی فرضی حدیث کا تاثر قائم تھا جسے شافعی نے اپنے عہد سے متاثر ہوکر قبول کرلیا تھا اور جس سے انہوں نے قرآن وسنت کے دو الگ الگ ماخذ بنام کتاب اور حکمت قرار دیئے تھے اور جسے وہ ایک دوسرے سے ممیز کرنے کے لئے اول الذکر کو وحی متلو اور ثانی الذکر کو وحی غیر متلو قرار دیتے تھے۔ ابن

حزم، جو اگرچہ اپنی غیر معمولی بصیرت اور غیر تقلیدی رویے کے لئے مشہور ہیں، وہ بھی حکمت اور سنت کی تفہیم میں تاریخ کے اسیر ہوگئے اور شافعی یا اپنے قدماء کے فہم پر کسی اضافہ کے بجائے انہوں نے بھی اسی روایتی فہم کو جوں کا توں قبول کرلیا۔ بقول ابن حزم ''خدا جس طرح ہم سے وحی متلو کی اتباع چاہتا ہے اسی طرح ہمیں وحی غیر متلو کی اتباع بھی کرنی چاہئے کہ ان کے نزدیک ''اطیعواللہ و اطیعوالرسول'' کا یہی مفہوم ہے۔ (ملاحظہ ہو ابومحمد ابن حزم کی کتاب **الاحکام في اصول الاحکام**، مرتب احمد شاکر، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ، ج۱، ص:۹۶)۔ قرآن سے باہر حکمت کی تلاش کا یہ رجحان رفتہ رفتہ ایک مسلمہ علمی اور مذہبی رویے کی حیثیت اختیار کرگیا۔ آنے والے دنوں میں اس خیال کی تنقید کی کم ہی لوگوں نے ضرورت محسوس کی۔ دوماً خذ وحی کا تصور اتنا عام ہوگیا کہ غزالی کے عہد میں یہ بات ہمارے مسلمہ عقائد کا جز بن گئی کہ بقول غزالی 'کبھی خدا اپنی وحی بصورت قرآن بھیجتا ہے اور کبھی ایک ایسی وحی کی شکل میں جس کی تلاوت نہ کی جاسکے، اور یہ کہ سنت اسی دوسری وحی کا نام ہے'۔ شافعی سے لے کر غزالی تک جہاں حکمت کے حوالے سے وحی غیر متلو کا تصور عام تھا وہاں یہ بات قطعی طور پر نظرانداز کردی گئی کہ خود قرآن میں آیات اللہ کے ساتھ ساتھ حکمت کا بیان ایک ایسی شئی کی حیثیت سے وارد ہوا ہے جسے قرآن متلو بتاتا ہے'' **و اذکرن مايتلیٰ في بيوتكن من آيات الله و الحكمة**. (الأحزاب:۳۴)

۳۲ احادیث کی کتابوں میں نزول حکمت کا جو طریقہ بتایا گیا ہے وہ نہ صرف یہ کہ قرآن کے تصور وحی ﴿ **يؤتي الحكمة من يشاء......** ﴾ سے متحارب ہے بلکہ یہ طریقہ نزول وحی کو ایک ایسا عمل باور کراتا ہے جس کی بنیاد انسانی تجسس پر رکھی گئی ہو: **عن جبير بن مطعم أن رجلاً قال يا رسول الله ايّ البلدان احبّ إلى الله و أبغض إليه قال لا ادري حتیٰ أسأل جبريل فأتاه جبريل و عندالطبراني في الأوسط فعرج إلى السماء ثم أتاه فأخبره أن احب البقاع إلى الله المساجد وأبغض البقاع إلى الله الأسواق**۔ (مسنداحمد وطبرانی محولہ صحیفۂ اہل حدیث، کراچی، ص:۷۹)

۳۳ دارمی نے حضرت جابر کی سند سے یہ حدیث اس طرح نقل کی ہے، '' **ليوشک الرجل متكئاً على أريكته يحدث بحديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله ماوجدنا فيه من حلال استحللناه و ماوجدنا فيه من حرام حرمناه و إن ماحرّم رسول الله فهو مثل ماحرم الله!**

(ہوسکتا ہے کہ کوئی آدمی اپنی مسہری پر تکیہ لگائے بیٹھا ہوا ہو اور اسے میری کوئی حدیث سنائی جائے تو کہنے لگے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں ہم جو حلال پائیں گے اسے حلال سمجھیں گے اور جو حرام پائیں گے اسے حرام سمجھیں گے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس چیز کو اللہ کے رسول حرام کردیں وہ بھی اسی طرح حرام ہے جس طرح وہ چیز جو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرائی ہو)۔

(الدارمی المسند مقدمہ باب ۴۸ بحولہ دائرۃ المعارف: زیل سنت ص:۴۰۱)

۳۴ صحاح میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو معروف تاریخی معلومات سے راست متصادم ہے۔ مثلاً بخاری میں یہ حدیث کہ فتنۂ عثمان کے بعد کوئی بدری صحابی باقی نہ رہا۔ یا اس قبیل کی دوسری احادیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَن پڑھ تھے وغیرہ وغیرہ۔

۳۵ بحولہ صحیفۂ اہل حدیث، کراچی، ص:۸۷)

۳۶ ولی الدین تبریزی مقدمہ مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں: **إني اذا نسبت الحديث اليهم كانّي اسندت الى النبي صلى الله عليه وسلم لانهم قدفرغو منهواعنونا عنه.** (بحولہ صحیفہ اہل حدیث ص:۸۶،۸۷)

۳۷ حاکم، بیہقی بحولہ صحیفۂ اہل حدیث، کراچی، ص:۷۶

اس مضمون کی حدیثیں مختلف الفاظ میں نقل کی گئی ہیں۔ مستدرک حاکم میں عروہ کی روایت اس طرح ہے: **امرين اثنين كتاب الله وسنة نبيكم ايها الناس اسمعوما اقول لكم تعيشوبه.** یہی مضمون امام مالک کے حوالے سے یوں نقل کیا گیا ہے:

**الزم ما قال رسول الله ﷺ في حجة الوداع امران تركتهما فيكم لن تضلوّا ماتمسكتم بهما كتاب الله و سنة نبيه.** (بیہقی۔ حاکم، بحولہ صحیفہ اہل حدیث، ص:۷۷۔۷۶)

۳۸ **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين.**

۳۹ ایسی روایتیں جو حضرت علی کی غیر معمولی عظمت کے بیان میں بیشتر اس عہد فتنہ کی پیداوار ہیں جو شہادت عثمان کے بعد مسلمانوں کے باہمی نزاع کی شکل میں رونما ہوا۔ ان احادیث میں ایک قسم کی نسل پرستی نمایاں ہے جو یقیناً اسلام کے اس تصور ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ سے میل نہیں کھاتی۔ 'حب **علی مسنه لا يضر معها سئيه و بغضه سيئه لا ينفع معها سيئه**' یعنی علی سے محبت ہر برائی کا کفارہ بن سکتی ہے اور ان سے بغض ایسی برائی ہے جس کا کفارہ کوئی نیکی نہیں بن سکتی تقریباً وہی خیال ہے جو اہل یہود نے اپنے بزرگوں اور ربائیوں کے سلسلے میں عام کر رکھا تھا جس کے مطابق انبیاء و علماء یہود کا محض احترام کے ساتھ نام لینا بھی جنت کی ضمانت بتائی گئی تھی۔ آگے چل کر خلافت عباسیہ کے داعیوں نے اسے خالص نسل پرستی کی شکل دے دی۔ جامع البیان میں زیر آیت ﴿**الا المودة في القربى**﴾ امام احمد بن حنبل سے مروی ہے: '**قال عليه الصلوة والسلام للعباس لا يدخل قلب امرء ايمان حتى يحبكم**' یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس سے کہا جو تمہیں محبوب نہ رکھے اس کے دل

میں ایمان داخل نہیں ہوسکتا۔ اقوال رسول کی نسبت سے حضرت علی کے بارے میں یہ کہنا ”هذا وصی و اخي خليفه من بعدي فاسمعوا له واطيعوا به“ یا آل عباس کے بارے میں یہ مشہور قول العباس وصی و وارثی تقدیسی تاریخ کے اسی سیاسی استعمال کی پیداوار ہے۔ بلکہ بعض روایتوں میں تو حکمرانوں کے نام اور ایام کی تخصیص کے ساتھ مستقبل کی پیش گوئی موجود ہے۔ اذا کان سنة خمسة وثلاثین و ماة فهي لدک ولولک منهم السفاح والمنصور والمهدي یعنی جب سن ۱۳۵ آئے گا تو وہ تمہاری اور تمہاری اولاد کی حکومت کا دور ہوگا جن میں سفاح، مہدی اور منصور ہوں گے۔ ترمذی ابو داؤد اور ابن ماجہ میں ایسی حدیثیں بکثرت ہیں جو خلفائے بنی عباس کی political legitimacy کے لئے وضع کردہ معلوم ہوتی ہیں۔

دوسری طرف حامیان معاویہ نے بھی روایتوں سے اکتساب فیض میں بخل کا مظاہرہ نہیں کیا۔ رسول اللہ ﷺ سے منسوب یہ قول: الامناء ثلاثة اناوجبريل ومعاوية یا معاویہ کو خطاب کرتے ہوئے آپ کا یہ فرمانا انت منی وانا منک گویا ان روایتوں کا بزبان روایت جواب ہے جو حامیان علی کی طرف سے پیش کی جارہی تھیں۔ عہد فتنہ کی خانہ جنگی اور سیاسی کنفیوژن کی فضا میں جہاں روایتوں سے سیاسی جواز کی فراہمی کا کام لیا جانے لگے ایسے عقائد کا جنم لینا بھی مشکل نہیں ہوتا جس میں نظام وقت اپنے وجود کو خدائی فیصلے کے طور پر منوا سکے۔ عہد اموی میں قدری خیالات کی حکومتی سر پرستی نے ردعمل کے طور پر جبریہ اور مرجئہ جیسے فرقوں کو جنم دیا۔ بلکہ status quo کو برقرار رکھنے والی روایتوں نے قول رسول کے حوالے سے اس خیال کو عام کیا السلطان ظل الله في الارض من اكرمه اكرمه الله ومن اهانه اهانه الله. واضح رہے کہ سلطان کا لفظ اولی الامر یا بادشاہ کے معنوں میں عہد رسول حتی کہ عہد امیہ میں بھی رائج نہ تھا۔ غالباً اس کی ابتدا صلاجقہ نے کی۔

روایتوں کے سیاسی استعمال کی ایک اور دلچسپ مثال ملاحظہ ہو:

لااقتعد في الجنة الا معاوية فياتي انفا بعد وقت طويل فاقول من اين معاوية، فيقول من عند ربي؟ يناجيني واناجيه، فيقول هذا مماثيل من عرضک في الدنيا (جنت میں مجھے معاویہ کی تلاش ہوگی معاویہ ایک طویل وقفہ کے بعد مجھے ملیں گے۔ میں معاویہ سے کہوں گا کہاں سے آرہے ہو؟ معاویہ جواب دیں گے اپنے رب کے حضور سے، میرا رب مجھ سے سرگوشیاں کررہا تھا اور میں اس سے، آنحضور ﷺ فرمائیں گے یہ مقام بلند اس لئے حاصل ہوا کہ دنیا میں تمہاری تنقیص کی گئی۔)

۴۰ شیعہ محدثین کے مطابق حدیث ثقلین یوں ہے: ”ترکت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ما ان تسمكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا.“

(میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں اللہ کی کتاب اور خاندان نبوت اپنی آل جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے تھامے رکھو گے میرے بعد کبھی ہرگز گمراہ نہ ہوؤ گے)۔ (محولہ اصلاح شیعہ ڈاکٹر موسیٰ الموسوی ۱۹۹۰ اردو ص ۱۷۱)

۴۱ قالت عائشہؓ کان خلقه القرآن.

۴۲ دیکھئے اصول الفقہ للخدری ص ۲۵۷، حصول المامول ص ۲۲، توجیہ النظر للجزائری ص ۳، تعریفات للجرجانی ص ۸۲، نزہۃ النظر الخاطر العاطر ص ۲۳۶ ج ۱، احکام لابن حزم ص ۶ ج ۲، رسالہ اصول لزین الدین الحلبی (ص ۱۶) ۸۰۸ھ

۴۳ ملاحظہ ہو نور الانوار ص ۱۷۳

۴۴ حسن احمد خطیب، فقہ الاسلام ص ۶۹

۴۵ مثلاً ابوالاعلیٰ مودودی

۴۶ جو لوگ رسول اللہ کی نبوی حیثیت کے علاوہ علیحدہ شخصی حیثیت کے قائل ہیں وہ اپنی تائید میں اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں جس میں بریرہ نے اپنے شوہر مغیث سے علیحدگی کے فیصلے کو رسول اللہ کے مشوروں کے باوجود برقرار رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ بریرہ نے پوچھا یا رسول اللہ آپ کا یہ حکم/مشورہ بحیثیت رسول ہے یا آپ کی ذاتی رائے ہے۔ یہ کہنے پر کہ وہ ان کی ذاتی رائے ہے بریرہ نے اپنے فیصلے پر اصرار کیا۔ روایتوں میں ہے کہ رسولؐ نے خوش دلی سے اپنی رائے واپس لے لی۔ کچھ یہی معاملہ شجر کاری میں رسول کے مشوروں کے صائب نہ ہونے کا بتایا جاتا ہے۔

۴۷ دیکھئے: القول المأمول فی فن الاصول ص ۷۸، قواعد الاصول لصفی الدین الحنبلی ص ۹۱ ۶۸۴ھ

ایضاً مسلم الثبوت ج ۲ ص ۶۶ محولہ محمد اسماعیل السّلفی، حجیت حدیث، ص ۶ - ۹۵ لاہور ۱۹۸۱ء

۴۸ شافعیہ اپنے موقف کی صحت میں ان روایتوں کو پیش کرتے ہیں:

بسرہ بنت صفوان سے مروی ہے: ''انما سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يامربالوضوء من مس الفرج.

اس بارے میں ایک دوسری روایت یوں ہے: حدثنا يونس قال انا ابن وهب قال حدثني سعيدبن عبدالرحمن عن هشام بن عروه عن ابيه عن بسره عن النبي ﷺ قال اذا مسّ احدكم ذكره فلا يصلين حتىٰ يتوضأ۔

مسئلے پر تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے: امام ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) شرح معانی الآ ثار، ج ا، ص:۵۸ (محولہ تذکرۃ المحد ثین، ص:۱۶۷۔۱۶۶)

۴۹　احناف اپنے موقف کی تائید میں اس حدیث کو پیش کرتے ہیں:
**حدثنا محمدبن خزیمه قال ثنا حجاج قال ثنا ملازم عن عبدالله بن بدرعن قیس بن طلق عن ابیه عن النبیﷺ انه ساله رجل فقال یا نبی الله ماتری في مس الرجل ذکره بعد ما توضوء فقال النبیﷺ هل هٰذا لا بضعة منک أو مضحة منک.** (محولہ تذکرۃ المحدثین، ص:۱۶۸)

۵۰　فقہائے محدثین نے حدیث کی تنقید اور رجال کی جرح وتعدیل کے حوالے سے عام طور پر ایک دوسرے پر مسلکی تعصب کا الزام وارد کیا ہے۔ مس ذکر کے مسئلے میں بیہقی کا صرف یہ کہہ دینا کہ علم حدیث امام طحاوی کا میدان نہیں ہے احناف اور شوافع کی باہمی چشمک کو ظاہر کرتا ہے۔ احناف کا خیال ہے کہ بیہقی اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود مسلک حنفی کے سلسلے میں تنگ نظری کا مظاہرہ کرتے ہیں اور یہ کہ تدوین حدیث کی ان کی کوششوں میں مسلک شافعی کی حمایت کا رجحان خاصا نمایاں ہے۔ علمائے احناف کا یہ بھی الزام ہے کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں احناف کی موید روایات کی تضعیف اور شوافع کی موید روایات کی تصحیح میں تعصب مسلکی کا اظہار کیا ہے۔

ملاحظہ ہو شیخ علاء الدین علی بن عثمان المعروف بابن الترکمانی (متوفی ۷۵۰ھ) کی کتاب الجواہر الحنفی فی الرد علی البیہقی جس میں انہوں نے بیہقی کی مسلکی جانبداری کی نشاندہی کی ہے۔ (محولہ تذکرۃ المحد ثین ص ۱۵۹)

۵۱　امام طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ ابوہریرہ سے یہ روایت نقل کی ہے: **إني سمعت رسول الله ﷺ یقول توضوأ ممامست النار.** امام جعفر طحاوی، شرح معانی الآ ثار، ص ۵۰، محولہ تذکرۃ المحدثین، ص ۱۶۵)

۵۲　پہلی حدیث کی مخالفت اس حدیث سے ہوتی ہے: **عن ابي هريره أن رسول الله ﷺ اکل من ثور قطة فتوضأثم اکل بعده کتفا فصلي و لم يتوضاء** (محولہ تذکرۃ المحدثین، ص ۱۶۵)

۵۳　امام طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ یہ حدیث ابوہریرہ سے نقل کی ہے۔ ملاحظہ ہو: امام جعفر طحاوی شرح معانی الآ ثار ج ا، ص ۲۶ (محولہ تذکرۃ المحد ثین )

۵۴　ایضاً محولہ طحاوی (محولہ تذکرۃ المحد ثین، ص ۱۶۴)

۵۵　امام طحاوی نے وضو سے متعلق دو متعارض احادیث میں تطبیق کی جو کوشش کی ہے اس سے مسئلہ حل ہونے

کے بجائے مزید الجھ گیا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں ابوہریرہ سے مروی ایک حدیث کے مطابق آپ ﷺ نے فرمایا ''لاصلوٰۃ لمن لا وضو له ولا وضو لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیه''۔ یعنی جس طرح بغیر وضو کے نماز نہیں ہوتی اسی طرح بسم اللہ کے بغیر وضو بھی نہیں ہوسکتا۔ لیکن دوسری روایت جو مہاجرین قنفد کے حوالے سے بیان ہوئی ہے اس خیال کی تردید کرتی ہے۔ روایت کے بقول رسول اللہ اس وقت وضو کر رہے تھے۔ آپؐ نے سلام کا جواب دینے میں تاخیر کی اور فرمایا کہ میں بغیر وضو کے اللہ کے ذکر کو پسند نہیں کرتا۔ طحاوی نے ان دو متعارض روایتوں میں تطبیق کے لئے دو مزید حدیثوں کو پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح رسول اللہ کا فرمان ہے وہ شخص مسکین نہیں جس کو ایک کھجور یا دو کھجور یا ایک لقمہ یا دو لقمہ لوٹا دے۔ یا آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ وہ شخص مسلمان نہیں ہے جو خود تو پیٹ بھر کر کھائے اور اس کا پڑوسی بھوکا رہے، اسی طرح لاصلوٰۃ لمن لا وضوء میں وضو کا کامل انکار نہیں ہے بلکہ صرف کاملیت وضو کا بیان ہوا ہے۔ جس طرح مسکین یا مومن کی تعریف قطعی نہیں ہے اسی طرح بسم اللہ کے بغیر وضو تو ہوجائے گا لیکن اسے بہتر اور کامل وضو نہیں کہا جائے گا۔ بظاہر تو اس طریقۂ تطبیق سے تو ان دو احادیث کا باہمی تعارض دور ہوجاتا ہے لیکن اگر ذرا باریک بینی سے دیکھیں تو اس قسم کی تشریحات نے مسئلے کو مزید الجھا دیا ہے۔ حدیث یہ بتاتی ہے کہ جس طرح وضو کے بغیر نماز نہیں ہوتی اسی طرح بسم اللہ کے بغیر وضو بھی نہیں ہوسکتا۔ اب اگر بسم اللہ کے بغیر وضو کا محض کامل نہ ہونا مان لیا جائے تو وضو کے بغیر کمزور، غیر صحت مند یا غیر کامل نماز کا جواز بھی فراہم ہوجاتا ہے۔ جب کہ امت میں اس بارے میں کوئی اختلاف واقع نہیں ہے کہ وضو کے بغیر نماز کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ بسم اللہ کی وضو میں لازمی حیثیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ irrelevent مثالوں اور غیر ضروری تطبیق سے حدیثوں کا باہم تعارض تو ختم کیا جاسکتا ہے البتہ تاریخ اور سنت کے مابین تعارض دور کیا جانا ممکن نہیں۔

۵۶ محولہ تمنا عمادی، اعجاز القرآن، ص:۳۱۳

۵۷ محولہ سیرت بخاری، ج ۲، ص:۲۰۸۔

۵۸ تاریخ اپنی تعریف کے مطابق خواہ وہ کسی بھی عہد کی ہو اور اس کی تحفیظ کا جتنا بھی اہتمام کیا گیا ہو comprehensive ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتی، بالخصوص ۲۳ سالہ نبوی شب و روز کا احاطہ تو کسی تاریخ کے بس کی بات ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقوال و آثار کی بنیاد پر جو فقہ مرتب کی گئی ہے اس میں قطعیت کا رنگ پیدا نہیں ہوسکا۔ ہمیشہ یہ خیال باقی رہا کہ کیا پتہ اگر کوئی اور حدیث یا روایت یا situation report یا آثار صحابہ محدثین کو پہنچ گئی ہوتیں تو مسئلہ مذکور اپنی موجودہ صورت سے کتنا مختلف ہوتا اور محدثین اس پر کس مختلف انداز سے نظر ڈالتے۔ محدثین کو اہل الرائے حضرات سے جو یہ شکایت ہے کہ ان کی

دسترس میں آثار و احادیث کی تمام تر نظیر نہیں تھی اور یہ کہ وہ تمام نظائر سے واقف ہوتے تو شاید اپنی بہت سی آراء سے رجوع کر لیتے۔ کچھ یہی بات فقہائے محدثین کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ امام بخاری جنہیں بعض اعتبار سے فقہ الحدیث کے مؤسس کی حیثیت حاصل ہے اور جنہیں امام شافعی کے موقف کا سب سے پرزور اور کامیاب وکیل کہنا چاہیے۔ خود ان کے ہاں مختلف حدیثوں کے باہمی تاثر سے استنباط کا جو طریقہ سامنے آتا ہے اسے اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود فقہ الحدیث کی آخری شکل نہیں کہا جاسکتا۔ گو کہ امام موصوف کے یہاں متعلقہ موضوع پر تمام ہی روایتوں کے مجموعی تاثر سے استنباط مسائل کا رجحان خاصا نمایاں ہے جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ شاید اس طریقۂ استنباط میں تمام ہی متعلقہ روایتوں کا عطر کشید کر لیا گیا ہو۔ البتہ یہ تاثر بھی برقرار رہتا ہے کہ جس طرح چند مختلف احادیث کے ماحولیاتی تاثر نے امام کو مسئلہ مذکور پر ایک خاص رائے قائم کرنے میں مدد دی، وہیں اگر ان حدیثوں میں کوئی ایک حدیث آپ کے پیش نظر نہ ہوتی یا اس قبیل کی کوئی اضافی روایت آپ تک پہنچ جاتی تو اس سے آپ کے استنباط کا رخ کچھ اور ہوتا۔ اس خیال کی وضاحت کے لئے ہم بخاری سے ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ عورتوں کو مسجد میں جانے کے سلسلے میں بخاری نے تین حدیثیں ایک خاص ترتیب سے نقل کی ہیں۔ "**باب هل يجب على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان قال ابن عمر انما الغسل على من تجب عليه الجمعة**" یعنی جو لوگ جمعہ میں حاضر نہ ہوتے ہوں جیسے عورتیں، بچے وغیرہ ان پر جمعہ کا غسل واجب ہے یا نہیں؟ اس باب کے آخر میں یہ حدیث درج کی گئی ہے۔ **عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله** یعنی اللہ کی بندیوں کو مسجد میں آنے سے نہ روکو۔ اسی باب میں اس سے پہلے حضرت عمر کے حوالے سے ایک حدیث اس طرح نقل کی گئی ہے۔ **ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد.** بخاری کی اس ترتیب روایت سے یا ان تینوں روایتوں کے مجموعی تاثر سے فقہائے محدثین اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔ اولاً عورتوں کو رات میں مسجد میں جانے سے نہیں روکا جاسکتا البتہ دن کو روکنے کا جواز ہے ثانیاً جمعہ چونکہ دن میں قائم ہوتا ہے اس لئے عورتوں کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ ثالثاً "**انماالغسل على من تجب عليه الجمعة**" کی وجہ سے عورتوں پر غسل جمعہ بھی واجب نہیں آتا۔ یہ تین نتائج جو ان تین احادیث کے مجموعی تاثر سے برآمد کئے گئے ہیں۔ ان میں سے اگر کوئی ایک حدیث مثلاً **لا تمنعوا اماء الله مساجد الله** یا **ائذنوا للنساء بالمساجد** بخاری کو پہنچنے سے رہ جاتی تو عورتوں کے لئے صلاۃ جمعہ یا غسل جمعہ کے احکام یقیناً مختلف ہوتے۔ چونکہ ایک حدیث دوسری حدیث کو متاثر کرتی ہے، تاریخ کے توسط سے آنے والی ایک معلومات دوسری معلومات کا حلیہ بدل دیتی ہے اور تاریخ کے بارے میں قطعی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ تمام کے تمام آثار و اقوال یا بیانِ ایامِ رسول ہماری دسترس میں آگئے ہیں۔ اس لئے محض آثار و اقوال کی بنیاد پر

مرتب کی جانے والی فقہ ہمیشہ تشنگی کا احساس دلائے گی۔ اور چونکہ فقہائے محدثین کبھی بھی تمام تر روایتوں تک رسائی کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ اپنے سخت ترین معیار اور حزم و احتیاط کی وجہ سے مشتبہ آثار و اقوال کو بھی خیر باد کہنا گوارہ کر لیتے ہیں اس لئے ہمیشہ فقہ الاحادیث کے inconclusive ہونے کا احساس باقی رہے گا اور ان احکام کے سلسلے میں یہ تاثر قائم رہے گا کہ نہ جانے کون سی نایاب حدیث اپنی دستیابی کے بعد کب ہمارے زاویۂ فکر کو ایک نئی جہت سے آشنا کر دے۔ جس طرح امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر صحاح ستہ کے مجموعے ان کی دسترس میں ہوتے تو شاید وہ اپنی بہت سی آراء سے رجوع کر لیتے، اسی طرح یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ اگر فقہائے محدثین کی دسترس میں تابعین کے پچھلے مجموعے بھی ہوتے اور اگر خود متأخر محدثین کی مرتب کردہ تمام ہی نایاب کتابیں آج ہماری دسترس میں ہوتیں تو یقیناً ان کی موجودگی ہمارے فقہی زاویۂ فکر کو متاثر کرتیں۔ فقہ خواہ آثار کی بنیاد پر ترتیب دی جائے یا آراء الرجال کو اس کا مأخذ قرار دیا جائے۔ دونوں صورتوں میں اس کے inconclusive ہونے کا احساس تو بہر حال باقی رہے گا۔

۵۹ بحوالہ سیرت بخاری ج ۲ ص ۱۷۳

۶۰ ملاحظہ ہو تفسیر فتح البیان، ج ۵، ص ۲۳۴

جہاں آیت لتبیّن للناس مانزل الیھم کی تفسیر میں درج ہے:

**وبیان الکتاب یطلب من السنة والمبین لذلک المجمل ھو الرسول ﷺ ولھذا قیل متی وقع تعارض بین القرآن والحدیث وجب تقدیم الحدیث لان القرآن مجمل والحدیث مبین بدلالة ھٰذہ الآیة والمبین مقدم علی المجمل۔** یعنی جب کبھی قرآن و حدیث میں بظاہر تعارض واقع ہو تو حدیث ہی کا مقدم کرنا واجب ہے۔ (بحوالہ صحیفہ اہلحدیث، حدیث نمبر، کراچی ص ۱۱۲)

۶۱ لاوصیة لوارث کی روایتیں صحاح کی چار کتابوں میں ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں تین مختلف طرق سے مروی ہیں۔ جن میں اساسی راوی انس بن مالک، ابو امامہ الباھلی اور عمرو بن خارجہ ہیں۔ ان روایتوں کا باہمی تقابلی مطالعہ اس کی صحت کے سلسلے میں شبہات وارد کرتا ہے۔ در اصل "لاوصیة لوارث" کی روایت کو ایک مسلمہ کلیہ بن جانے اور غیر معمولی شہرت ملنے میں بخاری کے اس ترجمہ باب کو دخل ہے جس میں انہوں نے باب کا عنوان لا وصیة لوارث کے الفاظ میں قائم کر دیا ہے البتہ اس باب کے تحت انہیں کوئی معتبر حدیث نہ مل سکی اس لیے یہ باب خالی رہ گیا۔ البتہ اس ذیل میں آپ نے ابن عباس کا ایک قول نقل کیا ہے لیکن اس میں لا وصیة لوارث جیسی کوئی بات نہیں پائی جاتی۔ قرین قیاس ہے کہ بخاری کے عہد میں اس کلیے کی خاصی اشاعت ہو چکی ہو۔ بلکہ اغلباً امکان تو اس بات کا ہے

کہ اس خیال کو اس عہد میں قبول عام مل چکا تھا ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ بخاری اس عنوان کے تحت اپنی کتاب میں عنوان قائم کریں اور اس سلسلے کی حدیث کی تلاش میں فکرمند ہوں۔ البتہ اس باب کا خالی رہ جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بخاری کو مروجہ روایتوں پر یا ان کے طرق پر شرح صدر حاصل نہ ہوسکا۔ اس لئے لاوصیة لوارث کی جو مختلف روایتیں صحاح کے مختلف مجموعوں میں نظر آتی ہیں۔ صحیح بخاری ان سے خالی ہے۔ بخاری میں حضرت ابن عباس کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ نہ صرف یہ کہ لا وصیة لوارث پر براہ راست کلام نہیں کرتا اور اس آیت کے نسخ کے سلسلے میں کوئی بات نہیں کہتا بلکہ اس قول میں کچھ ایسی باتیں بھی ہیں جن کی وجہ سے ہم اسے آیت وصیت پر راست تبصرہ قرار نہیں دے سکتے۔ بخاری کی اصل روایت اس طرح ہے۔ باب لا وصیة لوارث، حدثنا محمد بن یوسف عن ورقاء عن ابن نجیح عن عطاء عن ابن عباس قال کان المال للولد وکانت الوصیة للوالدین فنسخ الله من ذلک ما احب فجعل للذکر مثل حظ الانثیین فجعل للابوین لکل واحد منھما السدس وجعل المرأة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع" (محولہ اعجاز القرآن ص۴۴۹) یعنی مال پہلے بیٹے کے لئے تھا اور وصیت والدین کے لئے تو اللہ نے جیسے مناسب سمجھا اسے منسوخ کردیا۔ اولاد میں سے مرد کے لئے دو عورت کا حصہ رکھا اور باقی میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ اور بیوی کے لئے آٹھواں اور چوتھائی اور شوہر کے لئے نصف اور چوتھائی۔ ذرا غور کیجئے آیت قرآنی وصیت کو للوالدین والاقربین بتاتی ہے جب کہ ابن عباس کی اس روایت کے مطابق مال پہلے بیٹے کے لئے تھا اور وصیت والدین کے لئے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابن عباس کا اس قول میں اشارہ آیت وصیت کی طرف ہے یا ایام جاہلیت کی طرف۔ بعض علماء کا ذہن اس بیان سے قدیم تاریخ عرب کی طرف بھی گیا ہے، جہاں بیٹی کو ترکہ میں کچھ دینے کا رواج نہیں تھا۔

اب رہی صحاح کی دوسری روایتیں تو ان میں ابن ماجہ میں منقول عمرو بن خارجہ کی روایت اس طرح ہے:
"ان النبي صلی الله علیه وسلم خطبھم وھو علی راحلة وان راحلته لتقصح لجرتھا وان لعابھا لیسیل بین کتفی. قال ان الله قسم لکل وارث نصیبه من المیراث فلا یجوز لوارث وصیة' الولد للفراش وللعاھر الحجر ومن ادعی الی غیر ابیه او تولی غیر موالیه فعلیه لعنة الله والملائکة والناس اجمعین لا یقبل منه صرف ولا عدل او قال عدل ولا صرف"
(محولہ اعجاز القرآن ص۴۵۲)

ترمذی میں یہی روایت اس طرح ہے: ان النبي خطب علی ناقته وانا تحت جرابھا وھي تقصع بجرتھا وان لعابھا لیسیل بین کفتي فسمعته یقول ان الله عزوجل اعطی کل ذي حق حقه فلا وصیة لوارث والولد للفراش وللعاھر الحجر. اور نسائی میں اس طرح ہے: انه شھد رسول

الله صلى الله عليه وسلم يخطب الناس على راحلته وانها لتقصع لجرتها وان لعابها ليسيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة ان الله قد قسم لكل انسان قسمته من الميراث فلا يجوز لوارث وصية. اور ابوداؤد کی روایت اس طرح ہے: حدثنا احمد بن محمد المروزي حدثني علي بن حسين بن واقد عن ابيه عن يزيد النوي عن عكرمة عن ابن عباس ان ترک خيراً الوصية للوالدين والاقربين فكانت الوصية كذلک حتى نسختها آية الميراث۔ (محولہ اعجاز القرآن ص ۴۴۹:)

اس کے علاوہ ابو امامہ الباہلی سے ایک مختصر روایت اس طرح ہے: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبة عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث". (محولہ اعجاز القرآن ص:۴۵۲)

ان روایتوں کے باہمی تقابل سے جو ماحولیاتی تاثر قائم ہوتا ہے اس میں اولاً یہ بات واضح نہیں کہ جس خطبہ میں آپؐ نے "ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث" کی بات فرمائی وہ آیا حجۃ الوداع کے خطبۂ عام کا واقعہ ہے یا اسی سال کسی دوسرے خطبہ کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ ثانیاً وارث کے لئے وصیت پر یہ کہہ کر روک لگانا کہ اللہ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے اس لئے کہ اس بارے میں کسی انسانی initiative کی ضرورت نہیں، در اصل فکر قدریہ سے مستعار خیال ہے اس حدیث کے راویوں میں جو لوگ شامل ہیں ان میں سے بعض اپنے قدریہ خیالات کے لئے معروف ہیں۔ ثالثاً عمرو بن خارجہ اور انس بن مالک کے حوالے سے یہ بیان کہ یہ باتیں رسول اللہ نے اس حالت میں بتائیں جب وہ اونٹنی کے نیچے کھڑے تھے اور اونٹنی کا لعاب ان کے اوپر گر رہا تھا، بظاہر تو یہ تاثر دیتا ہے کہ راوی نے روایت کے بیان میں حد درجہ احتیاط اور تفصیل کا خیال رکھا ہے۔ البتہ ان روایتوں کو ایک ساتھ پڑھنے سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ اونٹنی کا لعاب عمرو بن خارجہ پر گر رہا تھا یا انس بن مالک پر۔ کہ دونوں اپنی اپنی روایتوں میں اسی مخصوص صورت حال کا بیان کر رہے ہیں۔ یہ تو وہ ماحولیاتی تناقض ہے جو ان روایتوں کے مجموعی بیان میں پایا جاتا ہے۔ رہے اس سلسلہ روایت کے راویان، تو ان میں اولاً عمرو بن خارجہ کی روایت میں شہر بن حوشب الشامی انتہائی غیر ثقہ بلکہ چوری کے الزام میں مطلوب بتائے جاتے ہیں۔ قتادہ اپنی تدلیس کے لئے مشہور ہیں اور اپنے افکار قدریہ کے لئے بھی معروف۔ اسی طرح دوسرے طرق میں سعید بن سعید اور اسماعیل بن عیاش علمائے محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں۔ علقمہ، ابن خزیمہ، عبداللہ بن مبارک وغیرہ اسماعیل بن عیاش کے سلسلے میں انتہائی خراب رائے رکھتے ہیں۔

حضرت انس کی روایت میں سعید بن سعید کے علاوہ ہشام بن عمار کی موجودگی خود اس روایت کے ضعف کی دلیل ہے۔ امام حنبل کہتے تھے کہ جس شخص نے ہشام کے پیچھے نماز پڑھی ہو اسے دوبارہ پڑھ لینی چاہیے۔ ان مذکورہ راویوں کے بارے میں یہ آراء انہی علمائے محدثین کی ہے جو سنت کو تقدیسی تاریخ کی حیثیت سے پڑھنے کے قائل ہیں۔ جب خود ان کا اپنا تاریخی معیار ان روایتوں کے ضعف پر دلالت کرتا ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ محض شہرت کی بنیاد پر ان روایتوں پر تواتر کا گمان کیا جائے اور انہیں وحی قرآنی کے فہم میں حارج ہونے کا موقع فراہم کیا جائے۔

۶۲ ملاحظہ ہو طبری اور قرطبی میں آیت مذکور کی تفسیر

۶۳ ............تلاشئے باب ۳ میں

۶۴ دیکھئے کتاب المناسک، بخاری

۶۵ ملاحظہ ہو: باب تیمّم کتاب الحیض صحیح مسلم، ص ۴۵۷-۴۵۸ (اردو) ج ا

۶۶ دیکھئے (شاہ ولی اللہ: ازالۃ الخفاء بحوالہ تدوین حدیث: مناظر احسن ص ۳۶۲)

۶۷ صحیح مسلم کتاب الحیض ص ۴۵۸

۶۸ نسائی میں حدیث کا متن یہ ہے: **عن فاروق ان رجلاً اجنب فلم یصل فاتی النبیﷺفذکر ذلک له فقال اصبت فاجنب رجل آخر فتیمم وصلی فاتاه فقال له نحواً مما قال للآخر یعنی اصبت.** (بحوالہ ازالۃ الخفاء شاہ ولی اللہ ص ۸۹ بحوالہ تدوین حدیث: مناظر احسن گیلانی کراچی، ص ۳۶۳)

۶۹ مسئلہ تیمّم پر اختلاف صحابہ کی روایتوں کو ہمارے محدثین نے اس قدر قرین صحت سمجھا ہے کہ وہ تاویل کی ایسی وادیوں میں جا نکلے ہیں جس سے ذات رسول پر حرف آتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت عمر اور عمار کے اس فرضی اختلاف کے بارے میں شاہ ولی اللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیکھا کہ عمر اور عمار قرآن کی دو آیتوں میں یعنی مائدہ اور نساء کی آیتوں کی تاویل میں مختلف ہو گئے ہیں تو آپ نے ان دونوں کو اسی مسلک پر چھوڑ دیا۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں **فصوب کلا التاویلین وترک کل مؤوّل علی تاویله** (ازالۃ الخفاء ج ۲ ص ۸۹ بحوالہ تدوین حدیث ص ۳۶۱)

۷۰ ابن حزم نے احکام ج ۲ میں اس قسم کے بہت سے اختلافی مسائل کا ذکر کیا ہے جن کو دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کی سنت متواترہ اور امام مالک کی جمع کردہ سنت قولی میں کس قدر اختلاف پایا جاتا تھا۔ (بحوالہ محمد اسماعیل سلفی حجت حدیث ص ۱۰۴)

۱ے اصل روایت یوں ہے: اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ **سالت القاسم بن محمد عن القراۃ خلف الامام فیما لم تجھر فیه فقال ان قرآت فلک في رجال من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم اسوۃ واذا لم تقرا فلک في رجال من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم اسوہ** (جامع ج۲ص ۸۰محولہ تدوین حدیث: گیلانی ص ۳۲۳)

۲ے دیکھئے جامع بیان العلم ج۲ص ۸۰محولہ تدوین حدیث ص۳۲۴

۳ے دیکھئے احکام القرآن بصاص ج اص ۲۰۴محولہ تدوین فقہ: گیلانی ص۱۲۳

۴ے شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ''عقد الجید'' میں مجتہدین کے اختلاف فکری کو یکساں معتبر قرار دیا ہے کہ تمام ہی مجتہدین بیک وقت حق پر ہیں اور اپنے اس خیال کی تائید میں مختلف متقدمین کے نام گنائے ہیں۔ جو بقول ان کے اسی خیال کے حامل تھے ملاحظہ عقد الجید ص ۱۰۷ شاہ صاحب کا یہ بھی کہنا ہے کہ جمہور متکلمین بھی اسی زمرے میں آئیں گے خواہ وہ اشاعرہ میں سے ہوں یا معتزلہ میں سے۔ ملاحظہ کیجئے عقد الجید ص ۱۰۶ - ۱۰۸محولہ تدوین فقہ مناظر احسن گیلانی ص۲۱۴۔

۵ے اس حدیث کا تذکرہ پہلے بھی آچکا ہے۔ اس کے علاوہ نوٹ میں ہم اس کی تضعیف پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں، اسی روایت کو دو مختلف طریقوں سے یہاں درج کیا جاتا ہے۔

(۱) عن مقدام بن معدي کرب قال: **قال رسول اللّٰه ﷺ: الا إني اوتیت القرآن ومثله معه الا یوشک رجل شعبان علیٰ اریکه یقول علیکم بھٰذالقرآن فما وجدتم فیه من حلال فاحلوه وماوجدتم فیه من حرام فحرموه ان ما حرم رسول اللّٰه کما حرم اللّٰه الا لایحل لکم الحمار الاھلي ولا کل ذي ناب من السّباع .** (رواہ ابوداؤد والدارمی وابن ماجہ)

(۲) **عن العرباض بن ساریه قال: قام رسول اللّٰه ﷺ فقال: ایحسب احدکم متکئاً علیٰ اریکته یظن ان اللّٰه لم یحرم شیئاً الا ما في ھٰذا القرآن الا و اني واللّٰه قد امرت ووعظت ونھیت عن اشیاء انھا لمثل القرآن اواکثر.** رواہ ابوداؤد۔

(محولہ فتنہ انکار حدیث، مفتی رشید احمد، کراچی، ۱۴۰۳، ص ۲۷-۲۶)

۶ے ازالۃ الخفا ج۲/ص ۱۳۶، محولہ تدوین حدیث مناظر گیلانی ص۳۹۵

۷ے صحاح ستہ کے وجود میں آنے اور ان کے canonisation سے قبل مسلمانوں کا تصور تاریخ تنقیدی تھا نہ کہ تقدیسی۔ آثار وروایات کو وہ حیثیت حاصل نہ تھی جو بعد کے عہد میں صحیحین کی ترتیب یا صحاح ستہ کے

اصطلاحی مغالطے کی وجہ سے پیدا ہوگئی۔ علمائے متقدمین کے لئے یہ ممکن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کسی روایت یا قول کو محض راویوں کی شہادتوں کے بجائے وحی کے بنیادی چوکھٹے میں اسے دیکھ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ جیسے محدث وقت جو بنیادی طور پر علمائے حدیث کے مؤسسین میں شامل ہیں اور جو سنت کو اس قدر اہمیت دیتے یں کہ ان کے نزدیک بعض معاملات میں سنت اہلِ مدینہ بھی حجت قرار پاتی ہے۔ خود ان کا حال یہ ہے کہ وہ ان حادیث و روایات کو رد کرنے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے جو ان کے نزدیک قرآن کے بنیادی فریم ورک سے ٹکراتی ہیں۔ فقہ مالکی میں ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں جنہیں امام مالک نے قاعدہ رفع حرج سے متصادم پایا۔ شاطبی نے ''المواقعات'' میں تفصیل سے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ عائشہ ابن عباس اور عمر بن الخطاب صرف اس بنیاد پر روایتوں کو قبول کرنے سے انکار کردیتے تھے کہ وہ قرآنی تصور حیات سے ٹکراتی تھیں۔ قرآنی فریم ورک میں تاریخ و آثار کی تنقید کا یہ رواج شافعی کے منظر عام پر آنے تک برقرار رہا۔ ابوحنیفہؒ کا آثار وروایات سے دامن بچانے کا سبب تو یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اولاً مدینۃ النبیؐ سے دور کوفہ میں مقیم تھے، ثانیاً روایتوں کے سلسلے میں وہ التساب وحی کو زیادہ اہمیت دیتے تھے اور اس لئے ان کا شمار اصحاب الرائے میں کیا بھی جاتا تھا۔ البتہ امام مالک جیسے اہل حدیث اور مدینۃ النبی کے عالم کے سلسلے میں روایتوں کی موجودگی کے باوجود مختلف فقہی رویہ اختیار کرنے کی وجہ سے اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھی کہ اس عہد میں تاریخ کو تقدیس کا مرتبہ حاصل نہیں ہوا تھا۔ اس قبیل کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جہاں مالکی فقہ روایتوں کی موجودگی کے باوجود مختلف موقف کا اظہار کرتی ہے۔ مثال کے طور پر حدیث میں وارد ہے کہ جس برتن میں کتا منھ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھولینا چاہئے۔ مالک کہتے ہیں کہ جب کتے کا شکار کھایا جاسکتا ہے تو پھر اس کے لعاب کو مکروہ قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی رہی یہ حدیث تو مجھے نہیں معلوم کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ اسی طرح یہ حدیث کہ جو شخص اس حالت میں مرجائے کہ اس پر روزے فرض ہو تو اس کے بیٹے کو چاہئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے، امام مالک اس حدیث کی مخالفت میں قرآن کی آیت ''ولاتزروازرۃ'' ......اور''لیس للانسان الا ماسعیٰ'' پیش کرتے ہیں (اس قسم کی بہت سی مثالیں شاطبی کی ''المواقعات'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ملاحظہ ہوالمواقعات ج ۳ ص ۱۰، بحولہ ابوزہرہ، آثار شافعی ص ۱۴۹، اردو)

۸ے توضیح وتلویح میں علامہ تفتازانی نے اس حدیث کو زندیقوں کی من گھڑت بتایا ہے۔ ان کے بقول یہ حدیث قرآن کی آیت ﴿ماآتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا﴾ کے خلاف ہے۔ حالانکہ اس حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اسے اختراعی یا دشمنان حدیث کی وضع کردہ سمجھا جائے۔ کسی حدیث کو

قرآن پر پیش کرنا اور اس کو قبول کرنے سے پہلے قرآن کی کسوٹی پر پرکھ کر یہ دیکھ لینا ایا اس کی حیثیت اتا کم الرسول کی ہے یا نہیں، قرآن مجید کی حتمی اور بنیادی حیثیت پر دال ہے۔ بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ انہیں قرآنی طریقۂ تحکیم تاریخ کو قرآن یا حدیث کے خلاف قرار دیا جائے۔ البتہ جو لوگ تاریخ کو وحی غیر متلو کا لازوال ماخذ سمجھنے لگے ہوں ان کے لئے یقیناً تاریخ کی تنقید، تحلیل و تجزیہ اور اس کی قرآنی تحکیم ایک عبث خیال ہے۔

اہل علم کے درمیان مذکورہ حدیث کو مخالف قرآن وسنت قرار دینے کی روش عام رہی ہے۔ عبدالرحمان مہدی بھی اس خیال کی تبلیغ کرتے رہے ہیں کہ یہ حدیث خوارج اور زنادقہ کی وضع کردہ ہے۔ اور ان کے اس خیال پر علمائے حدیث کا عمومی اثبات پایا جاتا ہے حالانکہ علمی اصولوں پر عبدالرحمان مہدی کی یہ رائے تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ اولا خوارج اور زنادقہ دو مختلف اور متضاد رجحانات کے حامل ہیں اول الذکر اپنے بے لوچ، حق پرست اور صاف گو موقف کے لئے تاریخ میں شہرت رکھتے ہیں جب کہ ثانی الذکر اپنی بد عقیدگی اور خرابی عقائد کی وجہ سے جانے جاتے ہیں۔ ان دو متخالف رجحانات کے گروہوں پر ایک ایسی حدیث کے وضع کرنے کا الزام عائد کرنا مشکل ہے جو دونوں کے مقاصد کو یکساں ہم آہنگ ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث خوارج کے بے لوچ رویے کی حامل ہے لیکن یہ کوئی ایسی بات نہیں جن سے اس حدیث کی تضعیف کا پہلو برآمد ہوتا ہو۔ کہ خوارج وہ لوگ ہیں جن کی صداقت کے ان کے سخت ترین ناقد بھی قائل ہیں، بقول امام ابوداؤد ''گمراہ فرقوں میں سب سے زیادہ صحیح حدیث بیان کرنے والے خوارج ہیں'' امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ''یہ لوگ قصداً جھوٹ نہیں بولتے بلکہ اپنی صداقت اور بے باکی کے لئے مشہور ہیں۔ ان کے بارے میں عمومی رائے ہے کہ یہ لوگ اصدق الحدیث ہیں (منہاج السنۃ ج ۳ ص ۳۱ محولہ سنت رسول ص ۸۸) ایک ایسی حدیث کے بارے میں جو اصلا روایات و آثار کی صحیح حدیث متعین کرنے میں کلیدی رول ادا کررہی ہو اور جسے اصولی طور پر وحی اور اس کی تفہیم وتعبیر سے متصادم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ نہ جانے اس بارے میں علمائے حدیث نے یہ کیسے فرض کرلیا کہ یہ روایت زنادقہ اور خوارج کی ایجاد کردہ ہے اور نہ جانے کن بنیادوں پر صاحب عون المعبود نے یہ نتیجہ برآمد کرلیا کہ یہ روایت غلط اور بے بنیاد ہے۔ (عون المعبود ۴/ ۳۳۹ محولہ سنت رسول ص ۸۶) اور نہ جانے کس وجہ سے زکریا ساجی نے یحییٰ بن معین کے حوالہ سے اور فتنی نے تذکرۃ الموصوف میں خطابی کے حوالے سے یہ فیصلہ صادر کردیا کہ یہ حدیث در اصل زنادقہ کی ایجاد ہے۔ (محولہ سنت رسول ص ۸۶)

۹ے صحیحین کے سلسلے میں بعض بزرگوں کے غیر معمولی غلو سے یہ احساس عام ہوا ہے کہ اب ان پر مزید گفتگو یا

محاکے کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔ ابن الصلاح، ابن تیمیہ، ابن کثیر اور شاہ ولی اللہ وغیرہ اسی موقف کے حامل ہیں بلکہ شاہ صاحب تو بزبان فتویٰ یہاں تک کہتے ہیں۔ امام الصحیحان فقد اتفق المحدثون علی ان جمیع ما فیھما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع و انما متواتران الی مصنفھما وانہ من یھرن امرھما نھو مبتدع ؟......غیر سبیل المومنین یعنی جو ان دونوں کی تدوین کا مرتکب ہو۔ وہ بدبخت ہے اور اہل اسلام سے خارج۔ (حجۃ اللہ ج ۱ص ۱۳۴ محولہ صحیفہ اہل حدیث نمبر ص ۹۷) فتویٰ کی یہ زبان متاخرین کے یہاں مزید سخت اور حرف آخر کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے: ''صحاح ستہ کتب میں احادیث رسول میں اور ان کے جمع کرنے والے صحابہ اور بعد کو علماء و عالمین مقبولین ہے اور باتفاق جمیع اہل اسلام مقبول اللہ تعالیٰ کے ہیں جو شخص ان کتابوں کو برا کہتا ہے اور تدوین کہتا ہے گویا وہ رسول اللہ کو گالیاں دیتا ہے وہ شخص فاسق و مرتد بلکہ کافر ملعون حق تعالیٰ کا ہے۔ (فتاویٰ رشیدیہ ج ۲ص ۱۳ صحیفہ اہل حدیث ص ۱۰۶)

۸۰ تفصیل کے لئے دیکھئے محلّی اور احکام في اصول الاحکام لابن حزم اور اعلام الموقعین اور شیخ الاسلام کی تصنیف مذھب اھل المدینۃ محولہ حجیت حدیث، اسماعیل سلفي لاھور ۱۹۸۱ء ص ۱۷

۸۱ (صحیح مسلم دیباچہ ترجمہ وحید الزماں ج ۱ص ۱۱)

۸۲ اس کی ایک وجہ غالباً سلسلۂ رواۃ کو کم سے کم کرنا ہے اور دوسری وجہ محدثین کا یہ خیال کہ بعض راویوں کی روایت بعض سے قابل اعتبار نہیں ہوسکتی۔ مثلاً ورقہ بن عمر یشکری ایک طرف تو ثقہ ہیں لیکن دوسری طرف منصور بن المعتمر کی روایت میں بخاری انہیں ضابط اور ثقہ نہیں سمجھتے۔ اس طرح وضاح بن عبداللہ کی ثقاہت پر اتفاق عام کے باوجود قتادہ کی روایت میں بخاری انہیں قابل اعتبار نہیں سمجھتے۔ کچھ یہی معاملہ ولید بن مسلم دمشقی کا ہے جن کی وہ روایتیں جو امام مالک سے منسوب ہیں بخاری کے نزدیک قابل اعتناء نہیں ہیں۔ یہ باتیں اگر ایک طرف بخاری کی سخت شرائط پر دال ہیں اور اس خیال کو تقویت پہنچاتی ہیں کہ بخاری نے الجامع الصحیح کی تدوین میں متبادل راویوں سے ان سلسلہ رواۃ کو ترجیح دیا ہے جو سلسلۂ رواۃ کو مختصر ترین اور منضبط ترین بنا سکے تو دوسری طرف یہ سوال بھی اپنی جگہ برقرار ہے کہ جو راوی کسی شخص خاص سے روایت کے لئے ثقہ نہیں سمجھا جاسکتا یا جس کو بوجوہ دوسرے سلسلۂ رواۃ پر ترجیح نہیں دی جاسکتی خود اس کی ثقاہت کتنی مجروح ہوگی اور کتنی مقبول۔

۸۳ صحاح ستہ کے مصنفین جن میں بخاری اور مسلم کو اپنی تصنیفی خوبیوں اور معیار علمی کی وجہ سے خصوصی اہمیت حاصل ہے اس میں شبہ نہیں کہ اپنے عہد کے جلیل القدر علماء اور اصحاب تقویٰ میں شمار ہوتے تھے اور بلا شبہ انہیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ جمع حدیث کے حوالے سے ایک بڑی اہم اور نازک ذمہ داری کو

انہوں نے اپنے سر لیا ہے۔ لیکن وہ تھے بہر حال انسان اور انہیں اپنے عہد کے مسائل، سیاسی حالات، معاصرانہ چشمک، ذاتی پسند و ناپسند اسی طرح متاثر کرتے تھے جس طرح کسی اہل تقویٰ کے معاشرے میں انسانی کمزوریوں کا عمل دخل ہوسکتا ہے۔ البتہ جو لوگ صحاح ستہ کی تدوین کو من جانب اللہ سمجھتے ہیں وہ عظیم انسانوں کے اس عظیم الشان علمی کارنامے میں انسانی رجحان سے پیدا ہونے والی خامیوں کا پتہ لگانے کی کوشش نہیں کرتے۔ اور یہی وہ غیرتنقیدی اور تقلیدی رویہ ہے جو اس تہذیبی ذخیرے سے صحت مند اکتساب فیض سے روکتا ہے اور جس کے نتیجے میں صحاح ستہ یا حدیث کے جملہ مجموعوں کو فکر اسلامی میں وہی مقام دے دیا ہے جو اہل یہود نے تلمود کو دے رکھا ہے۔

امام مسلم، جن کی کتاب بخاری کے بعد دوسرے درجے پر ہے اور جسے بعض علماء نے تدوینی خوبیوں کی وجہ سے بخاری پر بھی مقدم رکھا ہے اپنی تمام تر ثقاہت علمی کے باوجود، تھے بہر حال انسان۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلہ خلق قرآن میں امام محمد بن یحییٰ الذہلی اور امام بخاری کے درمیان جب اختلاف نے نیشا پور کے ماحول کو خاصا گرم کردیا، عوام وخواص دو واضح گروپ میں بٹ گئے، تو اس وقت امام مسلم نے جنہیں ان دونوں شیوخ سے تلمذ حاصل تھا اپنی حمایت امام بخاری کے پلڑے میں ڈال دی اور اپنے دوسرے شیخ امام ذہلی کے اتنے سخت مخالف ہوگئے کہ ردعمل کے طور پر حدیثوں کے وہ تمام دفاتر جو انہوں نے شیخ ذہلی سے سن کر لکھے تھے اونٹوں پر لدوا کر انہیں واپس شیخ ذہلی کو بھجوا دیا۔ جو یقیناً اس بات کا اعلان تھا کہ وہ ان کی شاگردی سے ہی دستبردار نہیں ہو رہے بلکہ ان کی نظر میں اب شیخ سے حاصل ہونے والی یہ تمام حدیثیں بھی ساقط الاعتبار ہوگئی ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ بھی ہو کہ دو معاصرین کی چشمک میں کسی ایک سے وابستگی دوسرے سے مکمل دستبرداری کا تقاضا کرتی ہو ورنہ محض مسائل علمی میں اختلاف کی وجہ سے ذخیرۂ احادیث سے دستبردار ہونے کی کوئی اور وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ ان واقعات سے اتنا تو بہر حال پتہ چلتا ہے کہ مصنفین صحاح ستہ اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود تھے بہر حال انسان پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان تحریروں کو علمی اور تاریخی سرمائے کے بجائے منزل من اللہ سمجھ کر مطالعہ کیا جائے۔ (مقدمہ فتح الباری محولہ سیرت بخاری ص ۲۱)

۸۴ واضح رہے کہ پانچویں صدی کے بعد تک صحاح کی بنیادی کتب میں صرف پانچ کتابوں کا شمار ہوتا تھا۔ البتہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی (م ۵۰۷) نے پہلی بار اپنی کتاب ''شروط الائمۃ الستۃ'' میں ابن ماجہ کو بھی بنیادی کتابوں کے ساتھ لاحق کرکے صحاح کی اصل چھ کتابیں قرار دیں، ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی کے بعد ایک دوسرے معاصر محدث زریں بن معاویہ مالکی (م ۵۵۰ھ) نے اپنی تصنیف ''التجرید للصحاح والسنن'' میں گو کہ ابن ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا البتہ انہوں نے بھی کتب خمسہ کے ساتھ موطا

امام مالک کو لاحق کر کے صحاح کی تعداد چھ قرار دی۔ اس طرح یہ اختلاف برقرار رہا کہ صحاح میں کن کتابوں کو واقعی شمار کیا جانا چاہیے۔ البتہ صحاحِ ستہ کی اصطلاح اتنی معروف ہوئی کہ مجموعہ کتب کے تعین سے قطع نظر فی نفسہ اس اصطلاح کو سنت کے مستند مآخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آٹھویں صدی ہجری کے ایک معروف محدث حافظ صلاح الدین خلیل (م ۷۶۱ھ) نے اس خیال کا اظہار کیا کہ کتب ستہ میں ابن ماجہ کی جگہ سنن دارمی کو شمار کرنا زیادہ مناسب ہے کہ اس میں ابن ماجہ کی بہ نسبت ضعیف، منکر اور شاذ روایتیں کم ہیں، اور یہ کہ فنی اعتبار سے مجموعہ دارمی سنن ابن ماجہ سے کہیں بہتر ہے لیکن اس خیال کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی اور صحاح ستہ کے سلسلے میں جو canonization متقدمین کے ہاتھوں انجام پا چکا تھا وہ برقرار رہا۔

۸۵۔ تاریخ اور وحی دونوں سے اس خیال کی توثیق نہیں ہوتی کہ صحابہ کرام نے اقوال و آثار کا کوئی مجموعہ ترتیب دیا تھا۔ جس امت نے قرآن مجید کے ان نسخوں کو محفوظ رکھا ہو جو عہد عثمانی میں تیار کرائے گئے تھے اور جس کی بنیاد پر ہم قرآن مجید کا تواتر کتابت بھی ثابت کر سکتے ہیں کوئی وجہ نہیں کہ صحابہ کرام کے اتنے بہت سے منسوب مجموعوں سے کوئی ناقص حالت میں بھی ہم تک نہ پہنچ سکے۔

قرآن کی اس آیت ﴿**یاایھا الناس قد جاء تکم موعظہ من ربکم وشفاء لما في الصدور وھدی ورحمة للمومنین. قل بفضل اللہ و برحمتہ فبذلک فلیفرحوا ھو خیر مما یجمعون**﴾ (یونس:۵۷) اور رسول اللہ کے اس صریح حکم **لا تکتبوعني** کے بعد ہم کسی صحابی کے سلسلے میں سوچ بھی نہیں سکتے کہ آپ نے ان ہدایات سے تجاوز کیا ہوگا۔

۸۶۔ اصول فقہ کی مشہور کتاب ''کشف'' بزدوی میں لکھا ہے کہ خبر مشہور ان ہی روایتوں کو کہتے ہیں جو کبھی احاد قرار دی جاتی تھیں البتہ صدر اول اور ثانی کے علماء نے چونکہ ان کے ماننے پر اتفاق کرلیا تھا اس لئے اب ان کی حیثیت مشہور کی ہے۔ رہا بعد کا عہد تو اس کے بارے میں صاحب کشف لکھتے ہیں:

**والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني و الثالث ولاعبرة الاشتهار في القرون التي بعد القرون الثالثه** یعنی قرن دوم اور سوم (عہد تابعی و تبع تابعی) میں جو چیزیں شہرت کے درجے تک پہنچ گئیں (ان کی شہرت کا اعتبار تو کیا جائے گا) البتہ ان تینوں قرون کے بعد کی شہرت قابلِ اعتبار نہ ہوگی۔
(کشف ج ۲ ص ۳۶۹ بحولہ تدوین حدیث، مناظر گیلانی ص ۳۹۷)

۸۷۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت اس طرح ہے:

**ومثال آخر روي الشيخان انه كان من مذهب عمر بن خطاب ان التيمم لا يجزي للجنب**

الذي لا يجدو ماء فروي عنده عمار انه كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم في سفر فتمسعک في التراب فذكر ذلک للرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم إنما كان يكفيک ان تفعل هٰكذا وضرب بيده الارض فمسح بهما وجهه ويده فلم يقبل عمرو لم ينهض عنده حجة لقادح خفي رأه فيه حتى استفاض الحديث في الطبقة الثانية من طرق كثيرة واضمحل وهم القادح فأخذوا به.

(حجۃ اللہ البالغۃ ج ا ص:۱۱۳، (محولہ شاہ جعفر ندوی، مقامسنت لاہور ۱۹۵۹ ص ۱۱۷)

تیمّم کتاب اور اجماع امت سے ثابت ہے اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ تیمّم میں دو ماریں ضروری ہیں ایک ضرب منہ کے لئے اور دوسری ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے کہنیوں تک اور یہی مروی ہے علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، سالم، سفیان ثوری و مالک اور ابوحنیفہ وغیرہ سے۔ البتہ علماء کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ تیمّم میں ایک ضرب کافی ہے اسی ضرب سے منہ اور دونوں ہتھیلیوں پر مسح کیا جائے گا۔ یہ قول عطاء مکحول، اوزاعی، احمد، اسحاق ابن منذر اور اکثر اہل حدیث کا ہے البتہ زہری سے منقول ہے کہ ہاتھوں کا مسح بغلوں تک ضروری ہے اور ابن سیرین سے منقول ہے کہ تین ضرب چاہئیں، ایک منہ کے لئے دوسری ہتھیلی کے لئے اور تیسری ہاتھوں کے لیے حدث اصغر اور حدث اکبر یعنی جنابت دونوں کے لئے تیمّم پر اتفاق ہے۔ البتہ ایک روایت ہے کہ عمر اور عبداللہ بن مسعود کے نزدیک تیمّم جنابت سے درست نہیں ہے۔ انہی کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ ان لوگوں نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا۔

(صحیح مسلم ج ا ص ۵۵۴ اردو ترجمہ وحید الزماں)

اور اگر بے وضو کے کسی عضو پر نجاست ہو اور وہ اس کے بدلے تیمّم کرنا چاہے تو درست نہیں البتہ امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور ثوری اور اوزاعی اور ابوثور نے کہا کہ اس مقام پر مٹی سے مسح کرلے۔ اور جب تیمّم سے نماز پڑھی پھر پانی ملے تو لوٹانا ضروری نہیں۔ شافعی اور احمد، ابن منذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک تیمّم کے لئے پاک مٹی کا ہونا جس پر غبار ہو ضروری ہے۔ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک جو چیز زمین کی قسم سے ہے اس پر تیمّم درست ہے اگرچہ غبار نہ ہو جیسے صاف ستھرا، دھویا ہوا چونا وغیرہ مالکی لوگوں نے لکڑی پر بھی جائز کر رکھا ہے۔ اور اس طرح برف پر بھی (ایضاً)

۸۸۔ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ سے رسول اللہ کی بابت منقول ہے کہ آپ پر جادو کا اثر ہوا تھا۔ بخاری و مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ آپ نے یہ تصور کیا ہوتا کہ آپ نے یہ کام کرلیا ہے حالانکہ ایسا ہوتا نہیں۔ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں ان روایتوں پر سخت جرح کی ہے اور انہیں ملحدوں کی وضع کردہ بتایا

ہے۔ اس خیال کو قبول کرنے سے قرآنی تصور حیات ﴿ولا یفلح السّحر حیث اتی﴾ اور ﴿وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورًا﴾ کی بنیاد ہل جاتی ہے۔ یہ مسئلہ اعتقاد سے تعلق رکھتا ہے اور اس بارے میں علماء کی عمومی رائے ہے کہ اعتقاد کی بنیاد خبر واحد پر نہیں رکھی جاسکتی۔ لیکن ان سارے حقائق کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ یہ خیال تفسیر کی کتابوں میں کثرت سے شایع اور مشہور ہے۔

۸۹ اس بارے میں مزید تفصیل اور متعلقہ روایتوں پر بحث ہم نے تیسرے باب کے حواشی میں درج کردی ہیں۔

۹۰ امی کا یہ تصور کہ رسول اللہ نعوذ باللہ پڑھنے لکھنے سے نابلند تھے دشمنان اسلام کا پھیلا ہوا ہے۔ قرآن مجید اس خیال کی سختی سے تردید کرتا ہے۔ تفصیل کے لئے تیسرے باب میں حاشیہ نمبر ۵۳ ملاحظہ کیجئے۔

۹۱ وحی غیر متلو ایک ایسا بحر بے کنار ہے جس کا احاطہ صحاح ستہ کے مجموعے نہیں کرسکتے۔ کہا جاتا ہے کہ مسند احمد ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں تقریباً تمام ہی حدیثیں جمع کردی گئی ہیں۔ مسند احمد کے مؤلفین کے پیش نظر غالبًا یہی منصوبہ تھا کہ ہر قسم کی احادیث کا ایک دائرہ المعارف مرتب ہو جائے۔ جیسا کہ اس سند سے متعلق خود امام احمد سے منسوب ہے کہ وہ اس کتاب کو معیار اور مرجع قرار دینا چاہتے تھے۔ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ جو حدیثیں مسند احمد کے اندر نہ پائی جائیں انہیں حدیث نہیں سمجھنا چاہئے لیکن یہ خیال صحیح نہیں، کہ ہمارے محدثین اس بات کی نشان دہی کرتے رہے ہیں کہ بہت سی روایتیں جو فی الواقع مستند ہیں مسند احمد سے باہر ہیں۔ شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین میں اس مر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مسند احمد کو مرجع قرار دینے، اور اس کے باہر کی احادیث کو ساقط الاعتبار سمجھنے سے غالبًا امام احمد کی یہ مراد تھی کہ جو احادیث اس مجموعے میں نہیں ہیں وہ شہرت یا متواتر المعنی کو نہیں پہنچی ہیں ورنہ بقول شاہ عبدالعزیز واقعہ یہ ہے کہ بہت سی احادیث صحیحہ مشہورہ موجود ہیں جو اس مسند میں درج نہیں ہیں۔ یہ بات بھی محل نظر رہے کہ صحاح ستہ کے مصنفین کے ہم عصروں، ان کے بعد اور ان سے پہلے کے مولفین کے مجموعے اگر تمام کے تمام ان چھ کتابوں میں منتقل نہیں ہوئے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ صحاح ستہ ہمیں حدیث کے دوسرے یکساں مستند مأخذ سے بے نیاز کردے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہی سرمایے، علمی مباحث اور تفسیری اشارات میں بکثرت صحاح ستہ کے علاوہ حدیث کے دوسرے نسبتاً غیر معروف مجموعوں کے تذکرے ملتے ہیں۔ آخر ابن حبان، حاکم، ضیا مقدسی، ابن خزیمہ ابن عوانہ، ابن سکن، ابن جارود وغیرہ کی صحاح سے ہم کن بنیادوں پر صرف نظر کرسکتے ہیں؟ اسی طرح ابوداؤد اور نسائی کی سنن اگر ہمارے نزدیک قابل اعتبار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم مسند عباسی، مسند عبدالرزاق، مسند سعید بن منصور مسند ابو یعلی موصلی، مسند بزاز، مسند ابن جریر، سنن دارقطنی، سنن بیہقی، مسند الفردوس دیلمی وغیرہ کو قابل اعتناء نہ سمجھیں؟ اور یہ

کہ اگر مسند احمد ہمارے نزدیک احادیث کا ایک جامع مأخذ ہوسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم زیادات ابن احمد، مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ، تہذیب ابن جریر، تاریخ ابن مردویہ، طبرانی کے معجم صغیر، کبیر اور اوسط، غرائب دارقطنی، حلیۃ ابی نعیم، شعب الایمان للبیقھی، نوادر الاصول لحکیم ترمذی، تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن نجار، کتاب الضعفا لعقیلی، کامل ابن عدی، تاریخ خطیب بغدادی اور تاریخ ابن عساکر وغیرہ کو قابل اعتماد نہ سمجھیں۔

۹۲ جن خوابوں کے بیان کے ذریعے بخاری کو ایک علمی تصنیف کے بجائے اقوال رسول یا افکار رسول کا مستند ترین مجموعہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے اور جن بیانات کا یہ مقصد ہے کہ اس عظیم ترین انسانی کاوش کو جمع حدیث کا من جانب اللہ انتظام سمجھ کر تصنیف رسول کی حیثیت حاصل ہوجائے ان خوابوں کے اثرات نہ صرف یہ کہ عوامی دل ودماغ پر پڑے بلکہ بڑے بڑے اہل علم بھی ان خوابوں کے طلسماتی ماحول سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ حالانکہ ان اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ کسی کتاب کی علمی ثقاہت کو خوابوں کے ذریعے قائم کرنا کوئی علمی طریقہ ہے اور نہ ہی دین محمدی میں خوابوں کی بنیاد پر ثقہ یا غیر ثقہ، حلال یا حرام کا کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ جنہیں جدید مسلم فکر میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے وہ بخاری کی ثقاہت کا تعین کرتے ہوئے تاریخی اصولوں سے کہیں زیادہ خوابوں کا سہارا لینا کافی سمجھتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: ''**وبلغنا ان رجلا من الصالحين راى رسول الله صلعم في منامه وهو يقول مالک اشتغلت بفقه محمد بن ادريس و تركت كتابي قال يا رسول الله ما كتابک قال الصحيح البخاري ولعمري نال من الشهره والقبول درجة لا ترام فوقها** (حجۃ اللہ البالغہ) مجھے خبر پہنچی ہے کہ ایک عالم نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ آپ فرما رہے ہیں کہ تم میری کتاب چھوڑ کر محمد بن ادریس شافعی کی کتاب کا درس کب تک دیتے رہو گے۔ میں نے عرض کیا آپ کی کتاب کون سی ہے۔ آپ نے فرمایا: صحیح بخاری۔ میری عمر کی قسم اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ اس سے زائد کا قصد نہیں ہوسکتا۔

۹۳ سیرت بخاری ج۲ ص۲۵

۹۴ علمی طریقۂ روایت و درایت کے علاوہ بخاری کی Infallible حیثیت متعین کرنے میں روحانی طریقۂ حزم واحتیاط کو بھی خاصا دخل ہے جن کا تذکرہ کثرت کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ امام بخاری سے منسوب سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے الجامع الصحیح میں کوئی حدیث اس وقت تک نقل نہیں کی جب تک کہ غسل کے بعد دو رکعت نماز ادا نہ کرلی۔ بعض روایتوں میں یہ بھی بتایا گیا کہ اس کی تالیف مسجد حرام میں ہوئی جہاں امام بخاری ہر حدیث پر دو دو رکعت پڑھ کر استخارہ کرتے تھے۔ بعض روایتوں کے مطابق بخاری کے

تراجم ابواب حجرۂ نبوی اور منبر کے درمیان بیٹھ کر لکھے گئے اور یہ کہ ہر تراجم ابواب کو آپ دو دو رکعت نماز پڑھ کر صاف کرتے۔ ان روایتوں کے باہمی تضاد کو دور کرنے کے لئے گو کہ ماہرین تطبیق نے حرمین شریفین میں تالیف کے مختلف مراحل کو تقسیم کردیا ہے۔ البتہ اس طرف کسی کی توجہ نہیں گئی کہ استخارہ یا دو رکعت نماز پڑھنے کے لئے بار بار غسل کی زحمت اٹھانے کے بجائے وضو کرنا ہی کافی ہوسکتا تھا۔ شاید راویوں کے نزدیک نماز استخارہ کے لئے غسل لازم ہو یا شاید غسل والی نماز میں اشارہ غیبی کے تعین کے سلسلے میں آسانی ہوتی ہو۔ بھلا جس تالیف کے ایک ایک اندراج میں غسل، نماز اور استخارہ کو دخل ہو، جسے حرم مکی میں اور حجرہ نبوی کے قریب بیٹھ کر لکھا گیا ہو اس کی صحت میں اہل ایمان کے لئے کب کلام کی گنجائش رہ جاتی ہے۔ البتہ معمولی سا غور وفکر ایک علمی تصنیف کو تقدیسی اور ملکوتی ماحول سے نکال لانے کے لئے کافی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ صحیح بخاری کی تالیف میں امام موصوف کو سولہ سال کا عرصہ صرف کرنا پڑا۔ اب اگر بخاری میں موجود احادیث کے اندراج پر ایک نظر ڈالی جائے تو مکررات کے ساتھ یہاں تقریباً سات ہزار احادیث کا اندراج ملتا ہے۔ اب سولہ سال میں ایام کو شمار کیجئے جو تقریباً پچاس ہزار ایام سے زائد ہوں گے۔ اس طرح تقریباً سات دن میں ایک حدیث کا اوسط آئے گا پچاس ہزار دنوں میں سات ہزار احادیث کا اندراج کوئی ایسا عمل نہیں جس میں بار بار غسل اور صلوٰۃ استخارہ کے بیان کے ذریعہ ایک ایسا سماں باندھا جائے جس سے نہ جانے دن میں کتنی بار غسل اور پھر امام کو صلوۃ استخارہ اور نقل حدیث کے عمل سے گزارنے کا سماں پیدا ہو۔ اسلامی تہذیب میں اہل علم وتقویٰ کے یہاں متقدمین ہی کیا متاخرین کے یہاں بھی یہ روایت باقی ہے کہ وہ صبح اپنا حلقہ ارشاد شروع کرنے سے پہلے نہ صرف یہ کہ معمول کا غسل کر کے آتے ہیں بلکہ دن کے کاموں کے آغاز سے پہلے دو رکعت نفل ادا کرنا بہتر ابتدائیہ شمار کرتے ہیں۔ امام بخاری جیسے صاحب علم وتقویٰ سے ایسی توقع ایک معمول کی بات ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کے شب وروز کو تقدیسی لب ولہجہ کے لئے استعمال کیا جائے۔

۹۵ (تدریب ص:۲۹ محولہ حجیت حدیث: محمد اسماعیل ص:۸۳)۔

۹۶ صحاح ستہ کے عجمی الاصل مصنفین کے زمانی اور مکانی کوائف کا ایک خاکہ:

(۱) **صحیح بخاری**، مصنفہ محمد اسماعیل ساکن بخارا۔ پیدائش ۱۹۴ھ/۸۱۰ء وفات: ۲۵۶ھ/۸۷۰ء۔

(۲) **صحیح مسلم**، مصنفہ ابوالحسن ساکن نیشاپور پیدائش ۲۰۴ھ/۸۱۹ء وفات ۲۶۱ھ/۸۷۵ء۔

(۳) **سنن ابی داؤد** مصنفہ ابوداؤد سلیمان ساکن بستان پیدائش ۲۰۲ھ/۸۱۷ء وفات ۲۷۵ھ/۸۸۸ء۔

(۴) **جامع ترمذی** مصنفہ ابوعیسیٰ محمد ساکن ترمذ (بلخ) پیدائش ۲۰۹ھ/۸۲۴ء وفات ۲۷۹ھ/۸۹۲ء۔

(۵) **سنن ابن ماجہ** مصنفہ ابوعبداللہ ساکن قزوین پیدائش ۲۰۹ھ/۸۲۴ء وفات ۲۷۳ھ/۸۸۶ء۔

(۶) سنن نسائی مصنفہ ابو عبدالرحمان احمد ساکن نسا (خراسان) پیدائش ۲۱۴ھ/ ۸۲۶ء وفات ۳۰۳ھ/ ۹۱۵ء۔

۹۷ (محولہ مقدمہ فتح الباری محولہ سیرت بخاری ج:۲/ص:۲۱)

۹۸ ''اسلام ابتداء میں کمزور و ناتواں تھا اور پھر ویسا ہی ہوجائے گا' اور مدینے میں اس طرح سمٹ جائے گا جیسے سانپ اپنے بل میں سمٹ کر بیٹھ جاتا ہے۔'' اس طرح کی روایتیں محض قدری روے کا اظہار نہیں بلکہ دین کے سلسلے میں سخت مخاصمت پر مبنی ہیں جو غالبا دین مبین کی آخری اور حتمی حیثیت کو مجروح کرنے کے لئے بنائی گئی ہیں۔ اس بارے میں اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ **یریدون لیتفئوا نور الله بافواههم والله مُتِمُّ نورِہ ولو کرہ الکافرون.**

اس قبیل کی تمام حدیثیں جو اسلام کے خاتمے کی پیش گوئی کرتی ہیں یا جوامت اسلامیہ کے انتشارِ فکر وعمل کو عین نبوی پیش گوئی کے مطابق بتاتی ہیں سند کے اعتبار سے بھی انتہائی مجروح ہیں۔ تیس سال میں خلافت کے خاتمے والی حدیث پر ہم پہلے باب کے حواشی میں بحث کر چکے ہیں۔

۹۹ ہمارے یہاں تاریخ حدیث پر مستشرقین کے جواب میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے اس پر مدافعانہ نفسیات بری طرح حاوی ہے۔ ایسی تحریروں میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی کہ مخالف کے نقطۂ نظر کا معروضی جائزہ لیا جائے۔ اس کی صحیح باتوں کو صحیح تسلیم کیا جائے اور غلط فہمیوں کی نشاندہی کی جائے۔ ایسی تحریروں کی حیثیت چونکہ مناظرہ (Polemics) اور مسکت جواب کی ہوتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خارج سے ہماری فکر پر جو حملے ہورہے ہیں اس کا مسکت جواب دیا جائے لہٰذا خارج سے آنے والی تنقید کو علمی تحقیق کی حیثیت سے دیکھنا ممکن نہیں ہوتا۔ اور اس طرح ہم خارجی نقد وتبصرے سے روشنی کے حصول کا راستہ پوری طرح بند کر لیتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ مستشرقین نے بہت کچھ بسا اوقات دانستاً اور بعض اوقات غلط فہمیوں کا شکار ہوکر لکھا ہے۔ البتہ ان تحریروں کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں ان اندیشوں کا شکار نہیں ہونا چاہئے کہ ان تنقید وتبصرے کے نتیجے میں فی الواقع فکر اسلامی کو کوئی خطرہ پیدا ہوچلا ہے اور یہ کہ ہم پر مخالفین کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے بجائے اسلام کی مدافعت کا فریضہ عائد ہوگیا ہے۔ الٰہی دین کو انسانی اعتراضات سے نہ کل خطرہ تھا اور نہ آج ہے۔ ہاں جس چیز کو خطرہ ہوسکتا ہے وہ مسلم علماء کی پیدا کردہ التباسات فکری ہیں، اسلام نہیں۔

Goldziher, Schacht اور Juynvoll جیسے مستشرقین نے حدیث لٹریچر کے سلسلے میں جو سوالات قائم کئے ہیں وہ نقدِ حدیث کے حوالے سے ہمارے لئے بالکل نئے نہیں ہیں۔ بالکل ابتدائی صدیوں سے

جب مسلمانوں میں تصور تاریخ کی تبدیلی نمایاں ہونے لگی تھی، اہل الرائے اور اہل الحدیث کے دوفکری دھارے کی پیدائش محسوس کی جاسکتی تھی۔ گوکہ ابتدائی صدیوں میں یہ دونوں فکری دھارے بسااوقات ایک دوسرے پر overlap کرتے تھے۔ امام شافعی نے کتاب الامام میں اہل الرائے یا منکرین حدیث سے اپنے مباحث کی تفصیل لکھی ہے۔ جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ آثار وروایات کے سلسلے میں جس قسم کے Scepticism کو Schacht, Goldziher وغیرہ نے جنم دیا وہ کم از کم علمی سوال کی حیثیت سے ہماری فکری تاریخ میں اجنبی نہیں ہیں کہ ان کی اچانک درآمدگی سے فکر اسلامی کو کوئی واقعی خطرہ لاحق ہوجائے۔ البتہ یہ خیالات چونکہ مستشرقین کی جانب سے ایک ایسے عہد میں سامنے آئے تھے جب امت کا اجتماعی شیرازہ منتشر ہوچکا تھا اور مسلم فکر داخلی جمود اور خارجی یورش کی وجہ سے سخت اضطراب کا شکار تھی اس لئے ان اعتراضات کو اسلام پر حملہ سمجھا گیا اور اس کی مکمل نفی کو ہم نے جزوِ ایمان گردانا۔

اس میں شبہ نہیں کہ گولڈزیہیر کا یہ خیال کہ حدیثیں بعد کے عہد کی پیداوار ہیں جنھیں سند کے ذریعے مرفوع کرنے کا کام بعد کے عہد میں ہوا ہے خود اس کے اپنے متعین کردہ تاریخی معیار پر sweeping statement قرار پاتا ہے اور اسی طرح Schacht کا یہ نقطۂ نظر کہ روایتیں یا اس کی بنیاد پر بننے والی فہم دین پہلے صدی کے اواخر اور دوسری صدی کی ابتداء کی پیداوار ہے یا جون بول کا یہ کہنا کہ زیادہ سے زیادہ حدیث لٹریچر کی تاریخ ربع صدی مزید پیچھے لے جائی جاسکتی ہے، ایسے خیالات ہیں جن کی ان ہی ماخذ سے تردید کی جاسکتی ہے۔ جن کی بنیادوں پر ان مستشرقین نے اپنے اپنے خیالات کا تانا بانا تیار کیا ہے۔ آثار وروایات کی موجودگی اور اس کا بیان صرف عہد صحابہ ہی نہیں بلکہ عہد رسولؐ میں بھی تلاش کیا جاسکتا ہے۔ البتہ پہلی نسل کے مسلمان چونکہ تاریخ کی تقدیس کی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوئے تھے اور انھیں تاریخ کے حوالے سے پچھلی امتوں میں اضافی وحی کے ماخذ کے وجود میں آنے کا بھی علم تھا اس لئے انھوں نے اپنے عہد میں تاریخ کو اس کے دائرے میں محصور رکھا، گویا آثار وروایات تو یقیناً موجود تھے البتہ ان کے تقدیسی استعمال کا رواج نہ ہوا تھا۔ مسلم مصنفین نے مستشرقین کی تنقید کے جواب میں جو کچھ لکھا ہے اس میں صرف اس تاریخی نکتے پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے خود اس کے تقدیسی عمل کو جو یقیناً بعد کی پیداوار ہے Justify کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مسلم مصنفین کی یہ تحریریں دراصل اس خیال کی حامل ہیں کہ ہمارے زوال زدہ تصور تاریخ کی تنقید گویا ماخذ اسلامی میں سے ایک اہم بنیادی ماخذ پر حملہ ہے۔ بھلا جو لوگ تاریخ کو سنت کا بنیادی ماخذ قرار دیتے ہوں ان کے لئے یقیناً اپنے تصور تاریخ کو بچائے رکھنا حفاظت دین کا ہم معنی ہوگا۔

ملاحظہ ہو:

I.Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber & S.M. Stern, 2vol. (London: Allen & Unwin, 1967-71), II, 17-251, Joseph Schacht, *The Origins of Mohammedan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press 1950), G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance & Authorshinp of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), M.M. Azmi, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence* New York, Jhon Wiley, 1985), Fazlur Rahman, *Islam*, chapter 3

۱۰۰۔ سفیان ثوری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اختلافِ تعبیر کے لئے لفظ اختلاف کے استعمال میں تکلف کرتے۔ شعرانی نے ان کے حوالے سے لکھا ہے: **قال سفیان الثوري لا تقولوا اختلف العلماء في كذا وقولوا قد وسع العلماء على الامة بكذا.**

(میزان ص ۲۱، محولہ مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ ص ۲۱۷، لاہور ۱۹۷۶)

۱۰۱۔ عمر بن عبدالعزیز سے یہ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ اگر صحابہ کرام اختلاف نہ کرتے تو مجھے یہ امر اچھا نہ لگتا کہ ان کے اختلاف سے ہمارے لئے رخصت پیدا ہوگئی۔ ابن عباس کے حوالے سے ایک روایت بھی بیان کی جاتی ہے کہ میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے۔

(محولہ حبیب الرحمٰن کاندھلوی مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت ج ۲، ص ۲۲۹)

۱۰۲۔ تاریخ کی بنیاد پر فہم دین کی کوشش نے فقہی اختلافات کا جو وسیع دروازہ کھول دیا وہ آج بھی صدیاں گزرنے کے بعد امت کے لئے اختلاف کا موجب ہے۔ مثال کے طور پر جنبی ے لئے وجوبِ غسل کے مسئلے کو ہی لیجئے جہاں اختلافِ روایت بالآخر ہمیں ''وحی غیر متلو'' کے بجائے آراء الرجال کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے۔

مسلم نے کتاب الحیض میں وجوب غسل کے لئے دو متضاد قسم کی حدیثیں نقل کی ہیں۔ پہلی حدیث جو ابوسعید خدری سے مروی ہے، اس کے مطابق کہ رسول اللہ سے یہ بات منسوب کی گئی کہ **''انما الماء من الماء''** یعنی انزال کے بغیر محض صحبت سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ البتہ ایک دوسری روایت میں جو ابوہریرہ سے مروی ہے، رسول اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ **''اذا جلس بين شعبها الأربعة ثم جحدها فقد وجب عليه الغسل'' وفي حديث مسطر ''وان لم ينزل''** (یعنی اس قول کے مطابق غسل کے

وجوب کے لئے صرف صحبت کافی ہے) ان متضاد روایتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے مسلم نے ابوالعلا بن شخیر کے حوالے سے اس خیال کی وضاحت کی ہے کہ ایک حدیث دوسری حدیث کو اسی طرح منسوخ کردیتی ہے جس طرح قرآن کی ایک آیت دوسری آیت کو۔ اب ان دو متضاد آراء میں کس حدیث کو واقعتاً منسوخ سمجھا جائے گا، اس کا تمام تر انحصار تاریخ کے سر ہے۔ نووی نے جو کہ ان احادیث کے بہتر شارح سمجھے جاتے ہیں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محض صحبت سے وجوب غسل پر اب امت کا اجماع ہو چکا ہے اور یہ کہ "انما الماء من الماء" کی حدیث کو اب منسوخ سمجھا جانا چاہئے۔ ایک طرف تو نووی اس اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں اور ایک حدیث سے دوسری کو منسوخ بتاتے ہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ ابن عباس کے نزدیک یہ حدیث منسوخ نہیں بلکہ اس سے مراد حالت احتلام ہے۔ یعنی ایک ایسی صحبت جو حالتِ خواب میں واقع ہو اور جس سے بیداری کے بعد انزال کی علامتیں دیکھنے کو نہ ملیں۔

جو لوگ آثار و احادیث کے ظنی مجموعوں کو مآخذ شرع کی حیثیت دینے کے قائل ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ تاریخ کے تعاون کے بغیر دینی رہنمائی کا کام ادھورا رہ جاتا ہے ان کے لئے اس قسم کے متضاد منسوب الی الرسول اقوال میں غور وفکر کا خاصا سامان ہے۔ نہ صرف یہ کہ مذکورہ مسئلہ لاینحل رہ جاتا ہے بلکہ عملاً ہوتا یہ ہے کہ ان متضاد اقوال کو یکساں محترم اور مستند قرار دینے سے عام لوگوں کے لئے حق تک رسائی سخت مشکل ہوتی ہے۔ اب عام لوگوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ دینی رہنمائی کے نام پر متضاد اور متحارب اقوال کے اس جنگل میں اپنی گم کردہ راہ کی تلاش کے لئے کسی فقیہ وقت کا دامن پکڑ لیں، اس کے بتائے ہوئے سچ کو سچ جانیں کہ عام انسانی عقل اس صورت حال میں کسی قطعی فیصلے پر پہنچنے سے قاصر ہے۔ رہے فقہائے عظام اور محدثین تو ان کے لئے بھی اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ مختلف قبیل کی آراء میں سے اپنی صوابدید پر کسی ایک کو اختیار کرلیں۔ فقہی مسائل اور فروعات میں ہم جو مختلف اور متحارب رائے پاتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم نے آسمانی ہدایت کو پوری طرح تاریخ کا تابع کر رکھا ہے، جو کسی ایک ہی مسئلے پر متضاد آراء کو شرع کے نام سے پیش کرتی ہے۔

تاریخ و آثار کی کتابوں میں سنت کی تلاش کے عمل سے متضاد اور متحارب نقاط نظر کو اجماع کے ذریعے حل کرنے کی جو کوشش کی گئی اس سے نہ صرف یہ کہ آراء الرجال کو اقوال رسول پر سبقت حاصل ہوگئی، بلکہ بسا اوقات یہ صوت حال پیدا ہوئی کہ ہمارے فقہاء و محدثین اجماع کے حوالے سے خیالات کی ان وادیوں میں جا نکلے اور ان ممکنہ مسائل کے تصفیے میں اپنے دل و دماغ کی بہترین قوتیں صرف کردیں، جہاں عمل تو کجا مسلم معاشرے کو خیالات و امکانات کی سطح پر ان وادیوں میں قدم رکھنے سے سخت منع کیا گیا تھا۔ نووی

نے صحبت بدون انزال پر وجوب غسل کے سلسلے میں اجماع اصحاب کا تذکرہ کرتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ بقول نووی ''ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر حشفہ عورت کی دبر میں یا مرد کی دبر میں غائب ہوجائے یا کسی جانور کی فرج میں تب بھی غسل واجب ہوگا، اگر چہ وہ عورت یا مرد یا جانور مردہ ہو یا کمسن، سہواً ہو یا قصداً، زبردستی یا اختیاری طور پر ایسا کیا گیا ہو۔'' (محولہ صحیح مسلم ج۱، اردو ترجمہ وحیدالزماں، کتاب الحیض ص:۴۴۶، لاہور ۱۹۸۱) غسل اور طہارت کی تلاش میں ہمارے فقہاء اور شارحین امکانات کی ان وادیوں میں جانکلے جس کے تصور کی بھی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ بھلا ایک ایسے شخص کے لئے جو گناہوں کے اس perversion اور غلاظت میں مبتلا ہوسکتا ہے، طہارت کے شرعی یا اسلامی طریقے کی اہمیت ہی کیا ہوگی۔ ان امکانات تک جانے والے مجرمین کو غسل ماثور کے ذریعے طہارت کا راستہ دکھانے کی بات وہی فریسی فتنہ سازی ہے جس کے بارے میں حضرت مسیح نے کہا تھا کہ اے ظالم فریسیو! تم مچھر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہو۔