بحث ونظر

مولانا شبلی کی سیرۃ النعمان
اوراس پر معارضات

ڈاکٹر محمود حسن الہ آبادی

مولانا شبلی نعمانیؒ دنیائے علم وادب کے آفتاب تھے۔ان کی ذات سے تحقیق وتنقید کے بہت سے گوشے روشن ہوئے۔ان کے علمی نہج پر کام کرنے والوں کی ایک وسیع جماعت وجود میں آگئی اوراسے آگے بڑھایا۔ابھی تک یہ سلسلہ جاری ہے۔اس کے ساتھ ان کی تحقیقات پر تنقیدیں بھی ہوتی رہی ہیں۔ڈاکٹر محمود حسن صاحب نے، مولانا شبلی کی 'سیرۃ النعمان' پر جو تنقیدیں ہوئیں، ذیل کے مقالہ میں ان کا ذکر کیا ہے۔اس میں حدیث، فقہ، روایت، درایت، اجتہاد، تقلید، ظن اور یقین جیسے بہت سے مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ ان مسائل پر ایک سے زیادہ نقطۂ نظر پہلے سے چلے آرہے ہیں۔اس مضمون کو بھی ایک نقطۂ نظر کی حیثیت ہی سے دیکھنا چاہیے۔اس سلسلے میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ مولانا شبلی نعمانی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی یا کسی بھی صاحب علم کا نقطۂ نظر جاننے کے لیے اس کی کسی ایک تحریر کو سامنے رکھنا کافی ہے یا اس کے پورے علمی اور فکری رویہ کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے؟ بہر حال ان مسائل پر سنجیدہ گفتگو ہو سکتی ہے۔اس کے لیے تحقیقات اسلامی کے صفحات حاضر ہیں۔ (جلال الدین)

شمس العلماء علامہ شبلی نعمانیؒ (م۱۹۱۴ء) کی شخصیت نابغۂ روزگار کی حیثیت رکھتی تھی۔آپ بہ یک وقت عالم، ادیب، شاعر، مؤرخ، محقق اور ماہر علم کلام تھے۔تاریخ اور تذکرہ نویسی کے ذریعہ آپ نے مسلمانوں کی عظمت رفتہ کی بازیافت کی کوشش کی، لیکن جس خصوصیت نے آپ کو میدان تاریخ وادب کا میر کارواں قرار دیا وہ اردو زبان میں آپ کا مغربی معیار تحقیق تھا جس میں ہر بات مصنف اور کتاب کے ساتھ بہ قید صفحات وغیرہ رقم

کی جاتی تھی۔ آپ کے اسفار بھی تحقیقی نوعیت کے ہوتے تھے جن کا مقصد علمی خزانوں تک رسائی اور ان سے فیض کا حصول تھا۔

علامہ شبلیؒ کے علمی مقالات نیز ادبی اور علمی تصنیفات کا منہج تاریخی ہوا کرتا تھا۔ ناموران اسلام میں آپ کی پہلی تصنیف 'المامون' اور آخری 'سیرۃ النبیؐ' ہے۔

عجم کی مدح کی عباسیوں کی داستاں لکھی — مجھے چندے مقیم آستان غیر ہونا تھا
مگر اب لکھ رہا ہوں سیرت پیغمبر خاتم — خدا کا شکر ہے یوں خاتمہ بالخیر ہونا تھا

اسلام کی علمی فتوحات کو اجاگر کرنے کے لیے علامہ شبلی نعمانیؒ نے ہر موضوع پر خامہ فرمائی کی ہے۔ 'المامون' کے بعد آپ نے 'الفاروق' لکھنے کا آغاز کیا، لیکن بعض تعویقات کی وجہ سے اسے اس وقت نامکمل چھوڑ کر بقول خود فقہ کی طرف توجہ کی اور ۱۵؍دسمبر ۱۸۹۳ء کو 'سیرۃ النعمان' یا سوانح ومناقب امام ابوحنیفہ دنیا کے سامنے پیش کر دی۔

'سیرۃ النعمان' اپنے موضوع پر ایک مکمل کتاب ہے۔ اس کتاب میں علامہ شبلیؒ نے حدیث واصول حدیث اور فقہ واصول فقہ دونوں سے بحث کی ہے۔ بقول خود اس تصنیف میں ان کا انداز بیان مؤرخانہ، محدثانہ اور مجتہدانہ رہا ہے۔ چونکہ علوم اسلامیہ میں اصحاب الحدیث اور اصحاب الرائے شروع سے ایک دوسرے کے مقابل رہے ہیں، اس لیے 'سیرۃ النعمان' کے مباحث نے ایک بار پھر مقابلہ آرائی کا ماحول پیدا کر دیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے فضائل ومناقب سے کسی کو انکار نہیں تھا، لیکن مدح ومنقبت میں مبالغہ آرائی اور حدیث وفقہ کے تقابل اور محدثین وفقہاء کو حکیم اور عطار سے تشبیہ دینا ایسا فعل تھا جس کی بہر حال تصویب نہیں کی جا سکتی تھی۔ ائمہٴ حدیث اور فقہائے مجتہدین دونوں کا شمار اساطین دین میں ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی کی حیثیت کو مجروح کرنا دراصل دین کی بنیاد کو کمزور کرنا ہے۔

علامہ شبلیؒ کے بعض فقہی اختلافی رسائل سے پہلے سے فضا گرم تھی۔ یہ زمانہ مناظروں کی گرم بازاری کا تھا۔ 'سیرۃ النعمان' کے شائع ہوتے ہی علمائے اہل حدیث میں ایک ہیجان پیدا ہو گیا اور اس کے جواب میں کئی کتابیں منصہٴ شہود پر جلوہ گر ہوئیں۔ ان میں

سے ایک کتاب 'حسن البیان فیما فی سیرۃ النعمان' ہے جو مولانا عبدالعزیز محمدی رحیم آبادی (م ۱۳۳۸ھ مطابق ۱۹۲۰ء) کی تصنیف ہے، جس میں 'سیرۃ النعمان' کے ایک ایک قابل ملاحظہ جملہ بلکہ فقرہ کا جواب دیا گیا ہے۔ کتاب زبردست علمی قدر و قیمت کی حامل ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے اعتراضات کی روشنی میں 'سیرۃ النعمان' کے بعد کے اڈیشنوں میں کچھ اصلاحی ترمیمات کی گئی ہیں۔ مزید یہ کہ علامہ شبلی نے اس کے بعد اپنی تحقیقات کا رخ موڑ دیا اور مکمل طور سے غیر نزاعی تحقیق کا کام کرتے رہے۔ 'حسن البیان' کی زبان موجودہ زمانہ کے لسانی ذوق کی تکمیل نہیں کرتی، نیز اس کے مباحث اتنے ادق ہیں کہ اس سے صرف علماء ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

دوسری کتاب جو اس سلسلہ میں شائع ہوئی وہ 'الارشاد الیٰ سبیل الرشاد فی امر التقلید والاجتہاد' ہے جو مولانا حکیم حافظ ابو یحییٰ محمد شاہجہاں پوری (م ۱۳۳۸ھ مطابق ۱۹۲۰ء) کی تصنیف ہے۔ اس کتاب میں نفس تقلید کا علمی محاسبہ کیا گیا ہے۔ چونکہ ہندوستان میں فقہ حنفی کا شیوع ہے، اس لیے اس میں احناف کے بعض مسائل فقہیہ پر احادیث کی روشنی میں تنقید کی گئی ہے۔ ضمناً 'سیرۃ النعمان' کے مباحث حدیثیہ وفقہیہ پر نقد کیا گیا۔ یہ کتاب تقلید کے موضوع پر ایک سنجیدہ اور علمی اضافہ ہے، جس میں مقلدین اور غیر مقلدین دونوں کے لیے قابل فکر مواد ہے۔ خاص طور سے اس کے حواشی کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ کرتے ہیں۔ مرحوم چونکہ خاندانی غیر مقلد تھے اس لیے تقلید شخصی کے وجوب کو انھوں نے عقلی اور نقلی دونوں طرح سے چیلنج کیا ہے۔ تحقیقی معیار نگارش کے لحاظ سے اسے مسلمانوں کے ہر طبقہ کے علماء کو پڑھنے کا مشورہ دیا جا سکتا ہے۔

اس ذیل میں تیسری اہم ترین کتاب جو شائع ہوئی ہے وہ حضرت مولانا عبدالسلام مبارکپوریؒ (۱۲۸۹ھ تا ۱۳۴۲ھ) کی 'سیرۃ البخاری' ہے۔ 'سیرۃ النعمان' اردو زبان میں اکابرین امت کی سیرت کے عنوان پر ایک اہم اور ضروری اضافہ ہے، لیکن اس کے فضائل میں مزید اگر کوئی اور بات نہ کہی جا سکتی ہو تو بھی اس کے نامۂ اعمال کی تحسین کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اس کی وجہ سے اردو زبان میں امام المحدثین ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل

بخاریؒ (م ۲۵۶ھ) کی حیات اور کارناموں کا مفصل تذکرہ ’سیرۃ البخاری‘ کے نام سے سامنے آیا۔ ’سیرۃ النعمان‘ میں علامہ شبلیؒ نے اپنے اصول تحقیق سے کام لیتے ہوئے پوری کتاب کو حوالوں سے مزین کیا ہے۔ علامہ مبارکپوریؒ نے بھی اپنی نارسائیوں کے باوجود کئی مؤقر کتب خانوں اور بالخصوص ذخیرۂ خدا بخش سے استفادہ کرتے ہوئے وہی علمی معیار برقرار رکھا ہے جو اس عظیم کتابِ سیرت کے شایانِ شان ہے۔ ’سیرۃ النعمان‘ میں علامہ شبلیؒ نے علمائے حدیث کا جن الفاظ میں ذکر کیا تھا ان سے محدثین اور تمام علوم حدیثیہ کی تخفیف ہوتی تھی، اس لیے مؤلف ’سیرۃ البخاری‘ نے علم حدیث کے تعلق سے اصول حدیث اور علمائے محدثین کی قرار واقعی خدمات اور خصوصاً امام بخاری، ان کے رواۃ اور شروط پر محققانہ اور مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ اس ذیل میں آپ نے فقہ الحدیث اور فقہ الرائے پر بحث کرتے ہوئے دونوں کے طرز فقاہت کا موازنہ کیا ہے۔

علامہ شبلی نعمانیؒ نے ’سیرۃ النعمان‘ میں امام ابو حنیفہؒ کے قبول روایت اور طریق اجتہاد پر ’حدیث‘ اور ’فقہ‘ کے عناوین کے تحت مفصل گفتگو کی ہے۔ علمائے حدیث نے اس پر جو معارضے کئے ہیں ان کی تفہیم کے لیے امام صاحب کے افکار عالیہ کا ذکر کردینا مناسب ہوگا۔ اختصار کے لیے اس سلسلے میں عاجز مقالہ نگار صرف ’حدیث‘ کے عنوان پر گفتگو کرے گا۔

روایت بالمعنی کی قبولیت کے لیے امام ابو حنیفہؒ نے دو اصول قائم فرمائے ہیں: (۱) فقہ راوی (۲) درایت۔ فقہ راوی یہ ہے کہ رواۃ حدیث فقیہ ہوں یعنی الفاظ کے اثر اور مطالب کی تعبیر سے واقف ہوں۔ اس اصول کے تحت اگرچہ امام صاحب نے ثقہ غیر فقیہ رواۃ کی احادیث کو بھی قبول کیا ہے، لیکن ان کا درجہ اول الذکر کے مقابلے میں کم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ثقہ راویوں میں انہوں نے اپنے اصول درایت کو استعمال کرنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی۔ فقہ راوی کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مدلول الفاظ کو نہیں سمجھتا اس کو روایت باللفظ ضروری ہے۔ البتہ جو شخص مطالب کا رمز شناس ہے اس کی نسبت اختلاف ہے۔ کثرت رائے یہ ہے کہ وہ الفاظ کا پابند نہیں، لیکن امام صاحب نے اس اجازت کو صحابہ اور تابعین تک محدود کردیا ہے۔ ملا علی قاریؒ نے اس سے یہ مطلب نکالا

کہ امام صاحبؒ روایت بالمعنی کو جائز نہیں رکھتے تھے۲۔ روایت باللفظ کے لیے حدیث ابن مسعودؓ سے دلیل لائی گئی ہے: نضّر اللہ امرءاً سمع مناشیئا فبلغہ کما سمع فربّ مبلّغ اوعیٰ من سامع۔۳

علامہ شبلیؒ اصول حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کے کردار کا یوں تذکرہ کرتے ہیں:

(۱) امام ابوحنیفہؒ نے درایت کے اصول قائم کیے اور حدیث کی تحقیق وتنقید میں ان کو برتا۔

(۲) اصول روایت میں علماء کا بڑا کام ہے، لیکن افسوس ہے کہ اصول درایت کے ساتھ چنداں اعتناء نہیں کیا گیا۔

(۳) یہ شرف صرف امام ابوحنیفہؒ کو حاصل ہے کہ جب اس فن کا نام ونشان بھی نہیں تھا اس وقت ان کی نگاہ ان باریک نکتوں تک پہنچی۔

(۴) روایت کی صحت اور عدم صحت کا مدار ہمیشہ راویوں کے اعتبار پر نہیں ہوتا ...... یہ بھی دیکھا جائے گا کہ وہ اصول درایت کے مطابق ہیں یا نہیں۔۴

علامہ نعمانیؒ نے درایت کی مندرجہ ذیل تعریف فرمائی ہے:

''درایت کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعتِ انسانی کے اقتضاء، زمانہ کی خصوصیتوں اور منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔ اگر اس معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کی صحت بھی مشتبہ ہوگی''۔۵

علامہ شبلیؒ کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ نے درایت کے اصول یوں مرتب فرمائے ہیں:

(۱) ''جو حدیث عقل کے قطعی خلاف ہو وہ اعتبار کے قابل نہیں''۔ امام صاحب نے جب یہ قاعدہ قرار دیا اور روایات میں برتا تو اس کی سخت مخالفت ہوئی۔

(۲) عمومی واقعات کی احادیث اگر آحاد ہوں تو روایت مشتبہ ہوگی۔

(۳) علامہ عبدالکریم شہرستانیؒ نے امام صاحب کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ

قیاس جلی کو اخبار آحاد پر ترجیح دیتے ہیں۶۔ لیکن علامہ شبلی کو اس بارے میں امام صاحب کا واضح قول نہیں مل سکا۔ ان کے خیال میں اس قول کا انتساب امام صاحب کی طرف استنباطی ہے۔۷

(۴) احناف کی اصول فقہ کی کتابوں میں لکھا ہوا ہے کہ: ''وہ حدیث جس کے رواۃ فقیہ نہ ہوں اور وہ ہر طرح قیاس کے مخالف ہو قابلِ حجت نہیں''۔ لیکن علامہ شبلی کے نزدیک یہ حنفیوں کا اصول نہیں ہے، بلکہ عیسیٰ بن ابان اور ان کے پیرووں کی رائے ہے۔ ابو الحسن کرخی وغیرہ صریحاً اس کے مخالف ہیں۔ چنانچہ 'بیع مصراۃ' کی حدیث کو امام صاحب نے قیاس کی بنا پر رد نہیں کیا، بلکہ اس کے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔

(۵) امام صاحب حدیث صحیح کے مقابلہ میں قیاس کا مطلق اعتبار نہیں کرتے تھے، البتہ اثبات حدیث میں امام صاحب کی شرائط ہیں۔۸

(۶) امام ابوحنیفہؒ نے قیاس فقہی کو حدیث پر ہرگز مقدم نہیں رکھا۔

امام صاحب راویوں کے فہم ودرایت پر کلام کرتے تھے، کیونکہ احکام شرعیہ مصالح پر مبنی ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ کی 'حجۃ اللہ البالغہ' میں اسی پر گفتگو ہے۔ لیکن لوگوں نے اس فعل کو لفظ 'قیاس' سے شہرت دی۔

(۷) یکساں پایہ کی دو متعارض احادیث میں امام صاحب موافق عقل کو تسلیم کرتے تھے۔ امام صاحب کی زبان میں یہ علت خفیہ ہے۔۹

محدثین بھی معلل احادیث سے استدلال کو تسلیم نہیں کرتے۔ حالانکہ معلل کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ صرف ذوقی ہے جس کے لیے امام بخاریؒ کے استاد علی بن مدینیؒ نے ابہام کا دعویٰ کیا ہے۔ حالانکہ ایسی احادیث میں بعض مدرج، بعض باطل، بعض منکر اور بعض صحیح بتائی جاتی ہیں۔

علامہ شبلیؒ کے بقول ''بلا شبہ فن روایت کی ممارست سے ایک ملکہ یا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے خود تمیز ہو جاتی ہے کہ یہ قول رسول اللہ ﷺ کا ہوسکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح شریعت کے احکام ومسائل اور ان کے اسرار ومصالح کے تتبع اور استقراء سے

ایسا ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس سے تمیز ہو سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ حکم دیا ہوگا یا نہیں۔ لیکن ان اسرار و مصالح کا تتبع محدث کا فرض نہیں ہے، وہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے۔[۱۰]

علامہ شبلی کے نزدیک اثبات احکام میں مراتب احادیث کے تفاوت سے چنداں اثر نہیں پڑتا۔ صحیح، حسن، ضعیف، مشہور، عزیز، غریب وغیرہ، ان میں سے صرف ضعیف احادیث کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ بقیہ سب محدثین کے نزدیک یکساں حجت ہیں۔ انہیں اس سے زیادہ تدقیق کی ضرورت نہیں تھی، اس لیے کہ فقہ ان کا موضوع نہیں تھا۔

(۸) امام ابوحنیفہؒ فقہ کے بانی ہیں، اس لیے ان کے نزدیک احادیث کے فقط تین درجے ہیں:

۱۔ متواتر ۲۔ مشہور ۳۔ آحاد

متواتر سے فرضیت اور رکنیت ثابت ہو سکتی ہے۔ مشہور سے تقیید مطلق اور زیادۃ علی الکتب (یعنی اطلاق مقید۔ مقالہ نگار) ہو سکتا ہے۔ چونکہ آحاد ظنی ہونے کی بنا پر قرآن کے احکام منصوصہ پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اس لیے اخبار آحاد سے زیادۃ علی القرآن پر بحثیں ہیں۔ (یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ مقالہ نگار)[۱۱]

(۹) اخبار آحاد ظنی ہیں۔ محققین اور اکثر ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ لیکن ایک فرقہ اس کے خلاف ہے جس کے سر خیل حافظ ابن الصلاحؒ ہیں۔

علامہ شبلیؒ کے نزدیک ابن الصلاح کا قول اگرچہ ظاہر بینوں میں اور بالخصوص آج کل زیادہ رواج پا گیا، لیکن کچھ شبہ نہیں کہ وہ بالکل غلط اور بے دلیل خیال ہے۔ خود ائمۂ حدیث اس کے خلاف ہیں۔[۱۲]

علامہ شبلیؒ کے نزدیک تحقیق و تنقید کے لیے محدثین نے جو اصول مقرر کیے ہیں اور جن پر احادیث کی صحت کا مدار ہے، سب عقلی اور اجتہادی ہیں۔[۱۳]

حدیث اور اصول حدیث کے عنوان سے مولانا شبلی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔ اس پر ایک نظر ڈالنے سے جو چند باتیں سامنے آتی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

(١) احادیث متواترہ واجب القبول ہیں۔

(٢) اخبار آحاد ظنی ہیں، اس لیے اس ظن کا رفع ضروی ہے۔

(٣) ظن سے ہٹ کر بھی خبر کو درایت کے معیار پر پرکھا جائے گا۔ علامہ شبلیؒ نے درایت کی بھی اپنی تعریف فرمائی ہے اور اس کی شرائط مقرر کی ہیں۔

(٤) درایت کے علاوہ یہ بھی دیکھا جائے گا کہ راوی فقیہ ہے یا نہیں۔ اگر راوی فقیہ نہیں ہے تو بعض معارضات کی موجودگی میں حدیث پر قیاس کو ترجیح دی جائے گی۔

علامہ شبلیؒ کا طرز استدلال علمائے دیوبند کے حلقہ میں بہ استثنائے چند (جیسے مولانا انور شاہ کشمیریؒ، مولانا بدر عالم میرٹھیؒ، مولانا عبدالرؤف دانا پوریؒ) بہت پسند کیا گیا، کیونکہ اس سے حدیث پر فقہ کی برتری ثابت ہوتی تھی۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کا مضمون 'مسلک اعتدال' (مشمولہ 'تفہیمات۔ حصہ اول') سے بھی فی الجملہ اس کی تائید ہوتی ہے۔ انہوں نے بھی حدیث کو ظنی اور محدثین کو اخباری کہا اور فقہاء کی تعریف فرمائی ہے۔ اس طرز استدلال نے ایک طبقہ کو خواہ کتنا ہی خوش کیا ہو، لیکن اس سے منکرین حدیث کے طائفہ کی کافی حوصلہ افزائی ہوئی اور انہوں نے احادیث کی ظنیت اور نقد حدیث میں محدثین کی کمزوری کو بنیاد بنا کر پورے ذخیرۂ حدیث کا انکار کر دیا۔

مذکورہ چار نکات میں سے اول الذکر غیر نزاعی اور سب ہی کے نزدیک واجب التسلیم ہے، جب کہ باقی تین نکات اہل علم کے درمیان ہمیشہ معرض گفتگو رہے ہیں۔ لیکن ان نکاتِ سہ گانہ پر علامہ شبلیؒ نے جس انداز سے گفتگو فرمائی ہے اس نے ان کے اندازِ فکر کو تمام علمائے سابقین کے مقابلہ میں منفرد کر دیا ہے۔ پھر علمائے اہل حدیث اس سے کیوں نہ اختلاف کرتے، جب کہ ان کے نزدیک بہ شرط صحت اخبار آحاد سے عقائد کا اثبات بھی ہوتا ہے۔[١٤]

صاحب 'حسن البیان' نے 'سیرۃ النعمان' کے جواب میں فن حدیث سے متعلق چند اہم مباحث پر جو گفتگو فرمائی ہے وہ اس طرح ہے:

فقہ الحدیث اور فقہ الرائے کا فرق۔امام ابوحنیفہؒ کے قلیل الحدیث ہونے کی بحث (جو علامہ شبلی کو بھی تسلیم ہے)۔محدثین کا طریق تفقہ واستنباط۔امام بخاری کا ملکۂ فقاہت واجتہاد۔ ذکر صحیحین۔ اصول درایت اور اس کے معنٰی کی بحث۔ اصول فقہ کے بانی امام شافعیؒ تھے نہ کہ امام ابوحنیفہؒ۔حدیث پر تقدیم قیاس کی مثالیں ۔خبر واحد سے زیادۃ علی الکتاب کی بحث۔ صحیحین کی احادیث کی قطعیت۔فقہائے حنفیہ کا بے سند روایتیں بیان کرنا۔صحیحین میں ایک حدیث کی متعدد اسناد کی بحث۔حدیث وفقہ کے موازنہ میں علامہ شبلیؒ کی غلطی۔حدیث وفقہ میں فرق۔امام صاحب کی مقبول معنعن روایتیں۔فن رجال پر علامہ شبلیؒ کے اعتراض کا جواب۔جرح وتعدیل میں اختلاف کی کیفیت۔حدیث مشہور ومتواتر کے ذکر کرنے میں مولانا شبلی نعمانی کی غلطی ۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت پر بحث۔ کچھ اختلافی مسائل۔

چونکہ اس مقالہ میں علامہ شبلیؒ کے صرف نظریاتِ حدیث پر گفتگو مطلوب ہے اس لیے صاحب 'حسن البیان' کی تمام فقہی تعقیبات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف چند اہم مباحث کا ذکر کیا جاتا ہے:

خروج النساء فی العیدین۔نفاذ طلاق۔تعیین جزیہ۔قراءت فاتحہ خلف الامام۔ اور نبیذ تمر سے وضووغیرہ۔

جیسا کہ عرض کیا گیا 'الارشاد الیٰ سبیل الرشاد' حضرت مولانا ابویحییٰ محمد خاں شاہ جہانپوریؒ کی تصنیف ہے جس میں نفس تقلید، اس کے وجوب، اس کے شیوع اور تاریخ پر ناقدانہ گفتگو کی گئی ہے۔مقالہ کے عنوان کے ذیل میں اس کتاب کے مباحث کا تجزیہ دوراز کار ہوگا۔لیکن مصنفؒ نے حواشی میں علامہ شبلیؒ کی کتاب 'سیرۃ النعمان' کے بعض اہم مباحث پر بڑی قابل قدر گفتگو فرمائی ہے۔اپنے علمی مشمولات کے باعث اہل علم کو اس کتاب کے بالاستیعاب مطالعہ کا مشورہ دیا جاسکتا ہے۔امید ہے موافق اور مخالف سبھی انشاء اللہ اس سے مستفید ہوں گے۔

'سیرۃ البخاری' اگر چہ 'سیرۃ النعمان' کے جواب میں لکھی گئی ہے، لیکن چونکہ یہ خود

سیرت کی ایک کتاب ہے، اس لیے اس میں 'سیرۃ النعمان' کے مباحث کا جواب نہیں ہے۔ البتہ حصہ دوم میں فقط چند عنوانات پر سرسری گفتگو کی گئی ہے جیسے:

مسند خوارزمی کی نسبت امام ابوحنیفہ کی طرف غلط ہے۔ تاریخ صغیر میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ۔ 'سیرۃ النعمان' میں امام بخاری اور دیگر مؤلفین صحاح کے اہل کوفہ سے حدیث روایت نہ کرنے کی دونوں وجہیں غلط ہیں۔ اس کی اصل اور واقعی وجہ۔ اهل الكوفة ليس علىٰ حديثهم نور''۔ عقود الجمال غیر معتبر کتاب ہے (حاشیہ میں)۔

واضح رہے کہ علامہ شبلی نعمانیؒ نے 'سیرۃ النعمان' میں جس انداز سے محدثین اور اصول حدیث پر گفتگو فرمائی ہے وہ دیوبندی مکتب فکر کے بعض دیگر ترجمانوں کے نزدیک بھی پسندیدہ نہیں تھی۔ چنانچہ مولانا عبد الرؤف دانا پوریؒ نے 'اصح السیر' میں اور مولانا بدرعالم میرٹھیؒ نے 'ترجمان السنۃ' میں ان افکار وخیالات کی تصحیح کی کوشش فرمائی ہے۔ فجزاهم الله احسن الجزاء۔

علامہ شبلیؒ نے حدیث اور فقہ دونوں موضوعات پر خامہ فرسائی کی ہے۔ مقالہ نگار نے طوالت کے اندیشے سے صرف حدیث اور اصول حدیث کا عنوان اپنے لیے منتخب کیا ہے۔ علامہؒ کی گفتگو کی تلخیص اوپر پیش کی جا چکی ہے۔ اگر اسے مختصر کیا جائے تو ملحوظات شبلی کو تین نکات میں محدود کیا جا سکتا ہے:

(۱) احادیث کی ظنیت (۲) درایت (۳) فقہ راوی

'سیرۃ النعمان' پر علامہ شبلیؒ کے تین معاصرین کی آراء کا ذکر ہو چکا ہے۔ خوش قسمتی سے 'حسن البیان' کے طبع چہارم (۱۴۰۴ھ مطابق ۱۹۸۴ء) میں شیخ الحدیث مولانا حافظ محمد اسمٰعیل سلفی صاحب گوجرانوالہؒ کا ایک مبسوط اور فاضلانہ مقدمہ شامل کیا گیا ہے جس میں انہوں نے درایت اور فقہ راوی کے مسائل کا تاریخی وتحقیقی جائزہ لیا ہے۔ یہ مقدمہ علامہ شبلیؒ اور مولانا عبد العزیز رحیم آبادیؒ دونوں کے دلائل کی تلخیص اور ان پر محاکمہ ہے۔ شیخ الحدیث ماہنامہ 'رحیق' (لاہور) کے مدیر رہے ہیں جس سے مولانا عامر عثمانیؒ جیسے ناقد عالم نے طالب علمانہ استفادہ کا اعتراف کیا ہے۔ مولانا اسمٰعیل سلفی کی زبان انشاء اور ادب کا

بہترین نمونہ ہے۔ آپ کے طرزِ تحریر میں خاک ساری اور نیاز مندی بھی جھلکتی ہے۔ اس لیے اس مقدمہ کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

علامہ شبلیؒ کے افکار و خیالات کا اثر علمائے دیو بند ہی نہیں، بلکہ دیگر اصحاب علم پر بھی پڑا ہے جن میں مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کا نام سرفہرست ہے۔ انہوں نے اپنے مقالہ 'مسلک اعتدال' (مشمولہ تفہیمات۔ حصہ اول) میں درایت اور ظنیت کی بحث چھیڑی ہے۔ مولانا سلفیؒ کے پانچ مقالات حجیت حدیث کے موضوع پر شائع ہو چکے ہیں۔ ان میں سے ایک میں مولانا مودودیؒ کے خیالات سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ ان کے عنوانات یہ ہیں:

(۱) حدیث کی تشریعی اہمیت (۲) جماعت اسلامی کا نظریۂ حدیث (۳) سنت قرآن کے آئینے میں (۴) حجیت حدیث آں حضرت ﷺ کی سیرت کی روشنی میں (۵) مسئلۂ درایت وفقہ راوی کا تاریخی و تحقیقی جائزہ (یہی مقالہ 'حسن البیان' کا مقدمہ ہے)۔

مولانا سلفی مرحوم نے پہلے اور دوسرے مقالہ میں حدیث کی ظنیت اور آخری مقالہ میں درایت اور فقہ راوی پر گفتگو فرمائی ہے۔ اس لیے مقالہ نگار مذکورہ سہ نکات پر معاصرین شبلی کی تینوں تصنیفات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف مولانا سلفیؒ کی تحریروں کی روشنی میں علامہ شبلیؒ کے افکار کا جائزہ لے گا۔

مولانا سلفیؒ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ علمائے حدیث علم حدیث کو ایک متحرک علم سمجھنے کے باوجود ہر پہلو سے بحث و نظر کے بعد محسوس کرتے ہیں کہ ضرورت کے مطابق فن کی تکمیل ہو چکی ہے۔ اس کا معاملہ صرف و نحو اور معانی و بیان کا سا ہے کہ یہ فن قریب قریب کافی حد تک مکمل ہیں [۱۵]۔ ان کے نزدیک اصول حدیث میں اضافہ یا ان پر تنقید شرعاً ممنوع نہیں ہے، لیکن ان کا خیال ہے کہ حدیث کی چھان پھٹک اور اس کے قواعد اس حد تک پہنچ چکے ہیں کہ مزید بحث بے ضرورت ہے۔[۱۶]

آپ نے لفظ 'ظن' کی علمی تحقیق فرمائی ہے اور بتلایا ہے کہ اردو زبان میں اس کا استعمال عموماً 'مشکوک' 'موہوم' اور 'مظنون' وغیرہ کے مترادف ہوتا ہے۔ لیکن عربی

زبان میں یہ لفظ بلاقرینہ اس معنٰی میں استعمال نہیں ہوا۔ مولانا مرحوم نے لغات میں مفردات امام راغب، لسان العرب، تہذیب الصحاح، اقرب الموارد، قاموس اور المنجد کے حوالے دیے ہیں اور مفصل زمخشری کے شارح ابن یعیش سے استدلال کیا ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لفظ 'ظن'، 'یقین' اور 'شک' دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن یہ یقین استدلالی ہوتا ہے، عیانی نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں دونوں کی بہت سی مثالیں ہیں۔ مولاناؒ نے ظن بمعنی 'یقین' کے لیے قرآن سے سات اور بمعنی ''شک'' کے لیے تین مثالیں پیش کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُلٰقُوا رَبِّھِمْ وَاَنَّھُمْ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ (البقرہ۔ ۴۶) ''جن کو یقین ہے کہ بے شک وہ اپنے رب سے ملاقات کرنے والے اور یقیناً وہ اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں''۔

(۲) اَلاَ یَظُنُّ اُولٰٓئِکَ اَنَّھُمْ مَبْعُوْثُوْنَ لِیَوْمٍ عَظِیْمٍ (المطففین۔۴،۵) ''کیا انہیں اپنے مرنے کے بعد جی اٹھنے کا یقین نہیں اس عظیم دن کے لیے''۔

(۳) وَظَنَّ اَنَّہُ الْفِرَاقُ (القیٰمہ۔۲۸) ''اور یقین ہوگیا کہ بے شک اب جدائی ہے''۔

(۴) وَظَنُّوْا اَنَّھُمْ مَانِعَتُھُمْ حُصُوْنُھُمْ (الحشر۔۲) ''انہیں یقین تھا کہ ان کے قلعے انہیں اللہ کے عذاب سے بچالیں گے''۔

(۵) اِنَّا ظَنَنَّا اَنْ لَّنْ نُعْجِزَ اللّٰہَ فِی الْاَرْضِ (الجن۔۱۲) ''ہم کو یقین تھا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو زمین میں ہرگز عاجز نہیں کرسکتے''۔

(۶) وَاَنَّھُمْ ظَنُّوْا کَمَا ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَّبْعَثَ اللّٰہُ اَحَدًا (الجن۔۷) ''اور (انسانوں) نے بھی تم جنوں کی طرح یقین کرلیا تھا کہ اللہ کسی کو نہ بھیجے گا (یا کسی کو دوبارہ زندہ نہ کرے گا''۔

(۷) بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ وَالْمُؤْمِنُوْنَ اِلٰٓی اَھْلِیْھِمْ اَبَدًا (الفتح۔۱۲) ''نہیں بلکہ تمہیں یہ یقین تھا کہ پیغمبر اور مسلمانوں کا اپنے گھروں کی طرف لوٹ آنا قطعاً ناممکن ہے''۔

قرآن کریم میں جہاں ظن کو حق کے مقابل ذکر کیا گیا ہے وہاں اس کے معنی شک اور وہم کے ہیں، جیسے:

(۱) اِنَّ الظَّنَّ لَایُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً (النجم۔۲۸) ''بے شک وہم (وگمان) حق کے مقابلہ میں کام نہیں دیتا''۔

(۲) اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنُّ وَمَاتَھْوَی الْاَ نْفُسُ (النجم۔۲۳) ''یہ لوگ اٹکل کے اور اپنی نفسانی خواہشوں کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں''۔

(۳) اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَناً وَّمَانَحْنُ بِمُسْتَیْقِنِیْنَ (الجاثیہ۔۳۲) ''ہمیں کچھ یوں ہی سا خیال ہو جاتا ہے، لیکن ہمیں یقین نہیں''۔[۱۶]

مقالہ نگار کا اضافہ:

حماسی شاعر کہتا ہے۔

فقلت لھم ظنوا بالفی مد جج سراتھم فی الفار سی المسرد

''میں نے (اپنے قبیلہ والوں کو) خبردار کیا کہ تم یقین کرو کہ (دشمنوں کا) دو ہزار آہن پوش لشکر جس کا سردار فارسی میں ملبوس ہے (صبح ہی صبح تمہارے اوپر ٹوٹ پڑنے والا ہے)''۔

اس کے بعد آپ نے شریعت اسلامیہ میں ظن کی اہمیت پر مفصل گفتگو فرمائی ہے اور اس کی مثالیں بھی دی ہیں۔ انہیں مقالہ نگار اپنے الفاظ میں اور قدرے اضافہ کے ساتھ پیش کرتا ہے۔

(۱) استقراء واستخراج اور ادلۂ منطقیہ (logical analogies) ظنی ہیں، بلکہ دنیا کے کتنے ہی علوم کا انحصار اس ظن پر ہے۔

(۲) کسی مستقیم شے کو پانی میں ڈال دیجئے وہ سطحِ آب سے نیچے زاویہ کی شکل میں (Slanted) دکھائی دے گی۔ یقین کہاں رہ گیا؟

(۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ستاروں، چاند اور سورج کے ڈوبنے سے ان کے خدا نہ ہونے پر دلیل قائم کی۔ یہ خالص ظن تھا۔

(۴) ججوں اور قاضی کے فیصلے ظن کی بنا پر صادر ہوتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''تم میں سے بعض اپنا عندیہ بڑی فصاحت اور بلاغت سے بیان کرتے ہیں۔ میں ان کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں۔ لیکن واقعۃً وہ فیصلہ درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ میرا فیصلہ حرام کو حلال نہیں کر سکتا''۔ حضورؐ خود جب اپنے فیصلہ کے بارے میں یہ ارشاد فرمائیں تو قطعیت کہاں سے آئے گی؟

(۵) پورا قانون شہادت (Law of Evidence) ظن پر مبنی ہے۔ اس قانون کی تمام دفعات شک کو یقین میں بدلنے کی کوشش سے عبارت ہیں۔

(۶) دنیا امید پر قائم ہے۔ آدمی تجارت بھی ظنی نفع کی بنیاد پر کرتا ہے۔ تحصیل علم مستقبل کے ظنی فوائد کے حصول کے لیے ہے۔ نسب بھی ظن ہی سے ثابت ہوتا ہے۔

(۷) اگر حاجی کسی جانور کا شکار کر گذرے تو اس کے عوض اسی طرح کا جانور فدیہ میں دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ (المائدہ۔۹۵)۔ ''تو اس پر فدیہ واجب ہوگا جو کہ مساوی ہوگا اس جانور کے جس کو اس نے قتل کیا ہے جس کا فیصلہ تم میں سے دو معتبر شخص کر دیں۔'' یہ حکم بھی ظنی ہے کہ آیا جانور شکار کے مثل ہے یا نہیں؟

(۸) فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا. اِنْ يُّرِيْدَا اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا (النساء۔۳۵) ''ایک منصف مرد والوں میں سے اور ایک عورت والوں میں سے مقرر کرو۔ اگر یہ دونوں صلح کرانا چاہیں گے تو اللہ دونوں میں ملاپ کرا دے گا''۔ اس شرط میں تحکیم کی ظنیت ظاہر ہے۔[۱۸]

(۹) علم غیب اور تقدیر پر ایمان بر بنائے ظن ہے۔ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ (الفاتحہ۔۴) میں دین بمعنی قیامت۔ اس کا مالک اللہ ہے۔ کیا یہ عینی شہادت ہے؟ لیکن قیامت کا عقیدہ دین کی بنیاد ہے۔

(۱۰) قرآن کے قطعی الثبوت ہونے کی بنیاد بھی احادیث ہیں۔ پھر قرآن بھی ظنی ہوا۔

اس کے بعد حافظ ابن رجب حنبلیؒ کا قول نقل کرتے ہیں: **والشارع لم یکلف العباد بما فی نفس الامر بل بما ظھر وبدء وان کان مخالفا لنفس الامر القواعد** یعنی 'شارع نے اپنے بندوں کو یہ تکلیف نہیں دی کہ وہ نفس الامر کی تلاش کریں بلکہ اس کی جو کچھ بظاہر موجود ہو گو وہ نفس الامر اور واقع کے خلاف ہو"۔

اور گفتگو کو قرآن کی اس آیت پر ختم کرتے ہیں **لَایُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا** (البقرہ ۲، ۲۸۶) ''اللہ نے انسان کو اس کی وسعت اور توفیق کے مطابق تکلیف دی ہے''۔ ۱۹

درایت اور فقہ راوی کے عنوان سے مولانا سلفی کا جو مقالہ ہے وہ 'احسن البیان' میں بطور مقدمہ کے موجود ہے۔ لیکن اس مقالہ میں حوالے اس کتاب کے بجائے 'حجیت حدیث' سے لیے جائیں گے۔

مولاناؒ نے فقہ کی لغوی اور اصطلاحی حیثیت پر گفتگو کرتے ہوئے 'فقہ الاجتہاد' اور 'فقہ التقلید' کا فرق واضح کیا ہے۔ آپؒ نے شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ کے علاوہ ترکی عالم شیخ حسین آفندی الجسری کی آراء سے استدلال کرتے ہوئے فقہ الاجتہاد کی عمر چوتھی صدی کے آخر تک بتائی ہے۔ اس کے بعد فقہ التقلید کی ابتدا ہوتی ہے جس کے بارے میں صاحب 'مسلم الثبوت' کی رائے نقل کی ہے: ''فقہ فروع شرعیہ حقیقیہ کا نام ہے۔ پس مقلد کو فقیہ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اسے حقیقت تک رسائی کی ہمت ہی نہیں، نہ اسے اجازت ہے کہ ادلّہ تفصیلیہ میں فقہ و درایت کی روشنی میں غور کرے''۔ ۲۰

اصحاب الحدیث اور ارباب فقہ کے فہم و فراست کے تعلق سے آپ کا خیال ہے کہ ''اس میں مراتب کا تفاوت تمام طبقات میں پایا جاتا ہے۔'' بعض لوگوں کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے آپ فرماتے ہیں کہ ''جس فنی فقہ پر اس قدر ناز کیا جا رہا ہے اس کا جاننا کوئی خاص خوبی ہے نہ اس سے محروم رہنا کوئی بہت بڑا عیب ہے۔ فنی فقہ کے جاننے والوں میں بعض حشوی اور ظاہر پرست ہیں اور بعض دقیق النظر۔ اسی طرح ائمۂ حدیث میں دونوں طرح کے لوگ ہیں۔ یہ کوئی قانون نہیں جو آپ حضرات

کے نوک قلم پر بار بار آ رہا ہے۔ آپ لوگوں کی جدید تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ حضرات میں سے اکثر حشوی اور ظاہری ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ آپ کی ظاہریت فقہ کی شروح اور متون میں محصور ہے اور امام داؤد اور ابن حزم کی ظاہریت قرآن وسنت میں محدود ہے''۔۲۱

ارباب تقلید کے حلقہ میں فقہاء کو حکیم اور محدثین کو عطار کہا جاتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ''کم وبیش تمام طبقات میں سادہ لوح اور ظاہر بیں پائے گئے ہیں۔ یہ عطار اور حکیم کی مثال بھی اسی نوعیت کی ہے۔ مروجہ فقہی مسالک احناف، شوافع اور موالک میں بھی بڑے بڑے 'عطار' موجود ہیں۔ قدرے سن بھی لیجئے''۔ اس کے بعد آپ نے فقہ حنفی سے سات مثالیں پیش کی ہیں۔

(۱) طہارت کے باب میں پانی کی طہارت کا مسئلہ کس قدر سطحی ہے۔ پانی کی مقدار میں 'دہ دردہ' کا تعین بالکل غیر فقہی ہے...... بعض آثار میں گندے کوڑے کرکٹ کو کنویں کے منہ سے دس ہاتھ دور رکھنے کی ہدایت سے مقدار کا تعین اور پانی جیسی سیال چیز کو اس پر قیاس کرنا، اس میں کون سی فقہ ہے؟

(۲) پھر کنویں کے پانی کی مقدار کو بالکل ہی نظر انداز کر دینا اور بعض غیر مستند آثار پر اس کی بنیاد رکھنا بالکل ظاہریت ہے...... (شامی ۱/۱۱۷، قاضی خاں ۱/۷)

(۳) موطؤہ لونڈی سے اثباتِ نسب کے لیے دعویٰ کی ضرورت پر زور اور مشرق ومغرب میں کسی عورت سے نکاح اور ملاقات کے متعلق یقین ہو کہ نہیں تو بھی نسبت ثابت ہو جائے گی۔ (شامی ۲/۹۷۴)۔ یہ درایت کی کون سی قسم ہے؟ اور اس پر حدیث الولد للفراش سے استدلال بڑی شنیع قسم کی ظاہریت ہے۔ ابن حزم کی ظاہریت بھی اس کے آگے سرنگوں ہو گئی۔

(۴) ذکوان مولیٰ حضرت عائشہؓ قرآن کریم دیکھ کر امامت کرتے تھے۔ اسے عمل کثیر کی وجہ سے ناپسند کیا اور نماز کو فاسد قرار دیا گیا۔ لیکن عورت کے اندام نہانی کو غلط انداز سے دیکھے تو نماز میں کوئی خلل نہ ہوگا (قاضی خاں، ۱/۱۱۱۔ اشباہ)۔ یہ کہاں کا تفقہ

ہے؟ ان جزئیات کو پوری عقیدت سے قبول فرما کر محدثین کو عطار کہنا دانش مندانہ انداز فکر نہیں ہے۔

(۵) محرمات ابدیہ سے نکاح کے ذریعہ منہ کالا کرنے کے بعد شبہ فی المحل کی بنا پر اسے حد سے بچانا ادرء وا الحدود بالشبہات کی بحث کرنا۔ اس میں ہمیں تو تفقہ سمجھ میں نہیں آتا۔ (قاضی خاں ۱/۳۲۴)

(۶) خمر کے متعلق جس وسعت سے فقہ حنفیہ نے پرمٹ دیے ہیں اور خمر کی مختلف اقسام کے احکام جس حوصلہ مندی سے نافذ فرمائے ہیں اس سے حدیث یسمونہ بغیر اسمہ کی تصدیق تو ہوتی ہے، مگر تفقہ فی الدین کا اس سے ثبوت نہیں ملتا۔ عام حلال وحرام میں احتیاط کے لحاظ سے احناف خاصے نیک نام تھے۔ لیکن یہ نیک نامی اور احتیاط شراب میں قائم نہیں رہ سکی، بلکہ اہل علم میں غیر محتاط روش کی نظیر بن گئی۔

(۷) نکاح حلالہ کو ناجائز اور حرام سمجھنے کے باوجود یہ فتویٰ کہ اس سے پہلے خاوند کے لیے بیوی حلال ہو جائے گی، غایت درجہ کی سطحیت ہے۔ اس کی تائید روایت سے ہوتی ہے نہ درایت سے۔ اس تاویلی زنا کا جواز تقلید ہی کی بنا پر ہو سکتا ہے۔۲۲

مقالہ نگار کا اضافہ:

(۸) حدیث رکانہ۲۳ کے تحت ایک طلاق کی نیت سے تین مرتبہ طلاق کا لفظ استعمال کرنے پر ایک کے بجائے تین طلاق واقع ہونے پر اصرار، اور حلالہ جیسی حرامہ کے حیلہ کا جواز حشویت کی ایک مکروہ شکل ہے۔ اس نے موجودہ زمانہ میں بہت ناگوار صورت حال پیدا کر دی ہے۔

(۹) بعض محرمات کے زنا سے بیوی کا شوہر پر حرام ہو جانا کون سے دلائل عقلیہ پر موقوف ہے، جب کہ نکاح پہلے ہوا ہے اور زنا کا وقوع بعد میں۔ یہ حشویت ایسی ہی ہے جیسے شوافع کے یہاں اپنی ہی ولد الزنا سے نکاح کا جائز ہونا۔

(۱۰) فاتحہ خلف الامام کے جواز سے انکار اور فجر کی سنتوں کو جماعت کی موجودگی میں ادا کرنے کی ترغیب۔ اس میں کون سی معقولیت ہے۔ جب کہ جماعت کی موجودگی میں

کسی دوسری نماز کی نفی کی گئی ہے۲۴؎ اور فجر کی جماعت کے بعد سنتوں کے پڑھنے کا جواز رسول کریم ﷺ کی حدیث تقریری سے ثابت ہے۔ ۲۵؎

(۱۱) حضرت عائشہؓ کے ایک اثر سے استدلال کرتے ہوئے خواتین پر مسجدوں کے دروازے بند کردینا، جب کہ انہیں مسجدوں میں جانے کی واضح طور سے اجازت ہے۲۶؎۔ یہ استحسان کے ذریعہ حدیث کو قتل کرنا ہے۔ آج کے زمانہ میں، جب کہ عورتیں ہر کام کے لیے گھروں سے نکلنے کے لیے آزاد ہیں، مسجد میں ان کی نمازوں پر قدغن لگانا کسی درایت کے تحت نہیں آتا۔

لفظ 'درایت' کی تحقیق مولانا مرحوم نے لغات معتبرہ یعنی المنجد، القاموس، المحیط، المصباح اور المنیر کی مدد سے کرنے کے بعد اصطلاحی مفہوم کے لیے کشف الظنون (حاجی خلیفہ)، ابجد العلوم (نواب صدیق حسن خاں)، مفتاح السعادۃ (مصطفیٰ طاش کبریٰ زادہ) کے اقتباسات کے حوالوں سے چار نتائج برآمد کیے ہیں، جس کا ملخص یہ برآمد ہوتا ہے کہ اس فن کا وجود روایت بالمعنی میں حقیقی معنیٰ و مراد تک پہنچنے کے لیے ہوا ہے۔ اس سے معنیٰ و مفہوم کی پیچیدگیاں رفع ہوتی ہیں۔ رجال کے مباحث میں بھی معانی اور مفہوم اور بعض تاریخی مباحث پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سے نسخ کے مباحث میں بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ تاریخ طبری، البدایہ والنہایہ اور مسعودی وغیرہ میں اسانید کا اہتمام دراصل معاملات کی درایت کی خاطر ہی ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: ''فن درایت کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات درایت کی وجہ سے ایسے قرائن جمع ہوجاتے ہیں جن کی بنا پر اخباری روایات کو حدیثی روایات پر ترجیح دینا درست معلوم ہوتا ہے۔ درایت کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں اہم فائدہ یہی ہے''۔۲۷؎

اس کے بعد لکھتے ہیں: ''محض شخصی عقل اور تجربہ قرائن کی بنیاد نہیں ہونا چاہئے، بلکہ اساس پھر بھی روایت اور واقعات پر ہونی چاہئے۔ عقلی استحالات ایک مستند قصہ کی تغلیط کے لیے کافی نہیں، بلکہ اگر صحیح روایات کی تغلیط محض عقلی احتمالات سے کی جائے تو اس کا مطلب روایت اور رواۃ دونوں کی تکذیب کرنا ہوگا۔ اور اگر ان قرائن کی بنیاد کوئی دوسری

حدیث ہو تو اعتماد روایت پر اور قرائن ترجیح کا موجب ہوں گے''۔۲۸؎

علمائے عراق نے فرمایا ہے کہ وہ مراسیل کو بھی حجت سمجھتے ہیں (بحوالہ شامی)۔ مسئلہ یہ ہے کہ مرسل کو حدیث کہنا کہاں تک درست ہے۔ (پھر مراسیل کو حجت سمجھنا اور مرفوعات پر درایت کی قینچی چلانا کہاں کا انصاف ہے؟۔مقالہ نگار) دراصل ائمہ حدیث نے درایت کا جو استعمال کیا وہ اس خطرہ سے بچنے کے لیے کیا'' تا کہ نقل احادیث میں علماء کی طغیانیاں اصل مقصد کو بہا کر نہ لے جائیں اور مراسیل ومقطوعات کی آڑ میں موضوع اور مختلط چیزیں آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب نہ ہوجائیں۔ اس حفاظتی تصور کا نام ''درایت'' رکھا گیا۔اور زیادہ تر اس کا انحصار لغت اور علوم لسانیہ پر رکھا گیا، تا کہ روایت کا مفہوم صحیح طور سے آگے منتقل ہو''۔۲۹؎

علامہ شبلیؒ نے درایت کی یہ تعریف فرمائی تھی: ''درایت کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء، زمانہ کی خصوصیات، منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے''۔

مولانا اسمٰعیل صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ''اقتضائے طبیعت وہی نیچر کا ترجمہ ہے۔ سرسید کا بھی یہی خیال تھا کہ نیچر کے خلاف کوئی چیز قبول نہیں ہوسکتی''۔آگے فرماتے ہیں: ''اس میں درایت کا مفہوم اس قدر آزاد کردیا گیا ہے کہ اس پر کوئی پابندی نہیں رہی۔ اقتضائے طبیعت کی حد اور اس اقتضائے کا معیار کیا ہے؟ اور عقلی قرائن کی تعیین کون کرے؟ کیسے کرے؟ زمانہ کی خصوصیات،نصوص کی راہ میں حائل ہوسکتی ہوں تو پرویز کے جرم پر بھی نظر ثانی ہونی چاہیئے''۔ پھر فرماتے ہیں ''عقل کو اس قدر وسیع اختیارات نہ قاضی عیسیٰ بن ابان نے دیے تھے نہ معتزلہ کو یہ حوصلہ ہوا تھا۔ یہ گنوار کے ہاتھ کسوٹی اور پاگل کے قبضہ میں تلوار دے دی گئی ہے۔ جو ان کے جی میں آئے کریں۔ دین کا خدا حافظ''۔۳۰؎

مولانا اقتضائے طبیعت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ''بالکل مہمل جملہ ہے۔ طبائع کے اقتضاء میں اتنا ہی اختلاف ہے جس قدر خود انسانی طبائع میں۔ اقتضاء، طبائع کے تابع ہے، یہ تنقید کا معیار کیسے ہوگا؟ بے دین طبائع کے تقاضے دینی طبائع سے مختلف

ہوں گے۔ عالم اور بے عمل کے مقتضیات بھی مختلف ہوں گے...... ان تقاضوں کی صحت خود محل نظر ہے۔ یہ کسی دوسری چیز کے لیے قانون کیسے بن سکیں گے؟...... ہر زمانہ کے خصائص الگ الگ ہوتے ہیں۔ قرون خیر کے خصائص بعد کے قرون سے کافی حد تک مختلف ہیں...... اس وقت کے حوادث کو آج کے قرائن سے کیسے پرکھا جائے جب کہ زمانہ کی خصوصیات مختلف ہیں...... جب واقعہ ہو قدرتی طور پر حقیقت پسند طبائع قرائن اور منسوب الیہ کا جائزہ لیتے ہیں۔ لیکن یہ جائزہ عقلی قرائن کا استعمال صدیوں بعد نہیں ہونا چاہیے...... پھر عقلی قرائن کیا چیز ہیں؟ اگر کتاب وسنت اصل ہیں تو معیار ان کو ہونا چاہیے۔ عقل بھی وہی درست ہوگی جو اس پیمانہ سے ناپی جائے''۔[۳۱]

مولاناؒ آگے لکھتے ہیں: ''معلوم ہوتا ہے مولانا شبلی سرسید سے متأثر ہوئے۔ مولانا نے سرسید سے جو تأثر لیا انھوں نے اسے اصطلاحاً علمی انداز دیا''۔[۳۲]

مولانا سلفی کا خیال ہے کہ بریلوی حضرات ''اس مصنوعی درایت سے بہت کم متأثر ہوئے (کیونکہ) اس درایت سے معجزات، کرامات اور فقیروں کے فرضی قصوں کا بھی خاتمہ ہوتا تھا۔ اس لیے انھوں نے اسے قابل قبول نہیں سمجھا'' لیکن مولانا کے نزدیک حضرات دیوبند کے سنجیدہ اور دور اندیش بزرگوں نے اس درایت کو اہل حدیث ہی کی طرح ناپسند کیا اور اس کے خلاف لکھا.......... لیکن بعض دیوبندی اہل قلم اس سے متأثر ہوئے اور یہ اس لیے کہ اس نظریہ سے احناف میں قلت حدیث کا جو خلا تھا اسے درایت سے پاٹنے کی کوشش کی گئی ہے.......... فقہاء کے لیے اس مصنوعی اور ظاہری تفوق سے یہ حضرات مطمئن ہو گئے اور یہ غور نہ فرما سکے کہ یہ دراصل انکار حدیث کا زینہ ہے''۔[۳۳]

فقہ راوی کے ذیل میں مولانا سلفی لکھتے ہیں؛

''جن مقاصد کے لیے بعض اہل علم نے درایت کی ضرورت کو محسوس فرمایا انہی مقاصد کے لیے فقہائے عراق نے فقہ راوی کی قید لگائی، تاکہ نصوص کا مفہوم صحیح ادا ہو اور روایت بالمعنی میں اس سے مدد مل سکے.......... گو درایت اور فقہ (راوی) کے مصطلح مفہوم میں فرق ہے، لیکن مفہوم کے ادا میں دونوں ذرائع سے استفادہ کیا جا سکتا ہے..........

(حالانکہ) ائمۂ حدیث اور فقہائے محدثین اس قسم کی قیود سے بے نیاز تھے۔ اسانید کے ضبط اور متون میں مختلف الفاظ کے حفظ و ادا سے ان کی طبائع میں ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا تھا جس کی وجہ سے وہ فنی لطافتوں کے علاوہ ذوقی طور پر سمجھتے تھے۔ اور ہر صاحب فن کا اپنے فن میں یہی حال ہوتا ہے۔ وہ فن کی لطافتوں کو ذوق سے سمجھتے ہیں'' ۳۴

مولانا سلفیؒ کے نزدیک فنی لطافتوں کا یہ ذوق مولانا مودودیؒ کے اس ذوق سے الگ ہے جس میں مولانا مودودیؒ نے فقہاء کی حدیث شناسی کو رسول کی مزاج شناسی سے تعبیر کیا تھا، اور حدیث کو ظنی قرار دیا تھا۔ ۳۵

نکاتِ معارضہ

(۱) احادیث کی مظنونیت کوئی نئی دریافت نہیں ہے۔ محدثین نے ظن کو دین میں معتبر سمجھنے کے باوجود اس کو یقین عیانی کے بجائے یقین استدلالی کے لیے استعمال کیا ہے۔

(۲) درایت کا موجودہ مفہوم درست نہیں ہے۔ اس سے فتنۂ انکار حدیث کو تقویت پہنچتی ہے۔ یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ائمۂ حدیث نے درایت کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔

(۳) فقہ راوی کو ائمۂ حدیث نے جن معنوں میں استعمال کیا تھا ان سے ہٹ کر اس دور میں اسے بعض اجلۂ صحابہ اور رواۃ کی تضعیف و تحقیر کا کام لیا گیا۔

(۴) بعض فقہی اصول قلت حدیث کے ضعف کو کم کرنے کے لیے ہیں۔

(۵) جس طرح فقہائے کرام حدیث سے بیگانہ نہیں تھے، اگر چہ اس فن میں ہر ایک کا مرتبہ یکساں نہیں تھا، ویسے ہی محدثین کرام مختلف درجوں میں فقیہ تھے۔ ان کا معاملہ حکیم اور عطار کا نہیں تھا۔ صحاح میں خصوصیت سے بخاری اور ترمذی اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

حاصل معارضہ:

علامہ شبلیؒ آخر عمر تک پرورش لوح و قلم کرتے رہے، لیکن اپنے قرطاس و قلم کو پھر کبھی اختلافی مسائل سے آلودہ نہیں کیا۔ اللہ تعالیٰ تمام مرحومین کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔ اللھم اغفرلھم وارحمھم۔ آمین۔

حواشی ومراجع

ا شعرالعجم کی طرف اشارہ ہے۔

۲ سیرۃ النعمان۔ ص۸۵ (طبع قدیم) اس کتاب کا جو نسخہ مقالہ نگار کو حاصل ہوا اس کے شروع کے دو اوراق غائب ہیں اس لیے سنہ طباعت معلوم نہیں ہوسکا۔ اس کے ہر صفحہ کے سرے پر 'امام ابوحنیفہ' لکھا ہوا ہے۔

۳ ترمذی عن حدیث عبداللہ بن مسعود۔ ج ۲۔ ص ۱۰۹

۴ سیرۃ النعمان۔ ص۸۶ ۵ ایضاً، ص۸۷ ۶ ایضاً، ص۸۹

۷ ایضاً، ص۹۰ ۸ ایضاً، ص۹۰ ۹ ایضاً، ص۹۱

۱۰ ایضاً، ص۹۲ ۱۱ ایضاً، ص۹۴ ۱۲ ایضاً، ص۹۴

۱۳ ایضاً، ص۹۵

۱۴ علامہ ناصر الدین البانیؒ نے آحاد سے عقیدہ کے اثبات کے لیے بیس دلائل دیے ہیں۔ دیکھیے مقالہ دوم۔ مشمولہ کتاب ''حجیت حدیث'' (جامعہ سلفیہ بنارس، ۱۴۰۵ھ مطابق ۱۹۸۵ء۔

۱۵ حجیت حدیث۔ بنارس۔ ص ۲۰۷ (ملخص)

۱۶ ایضاً، ص۲۰۸ ۱۷ ایضاً، ص۱۶۷

۱۸ ایضاً، ص۱۶۷ تا ۱۷۱ (ملخص) ۱۹ ایضاً، ص۱۷۲

۲۰ ایضاً، ص۔ ۳۶۸ تا ۳۷۱ (ملخص) ۲۱ ایضاً، ص۳۷۸

۲۲ ایضاً، ص۳۷۵ تا ۳۷۶

۲۳ دارقطنی ۱/۳۸۳۔۳۸۴، بیہقی ۲/۲۸۳، ابن خزیمہ ۱۱۶ (ابن حبان، حاکم اور ذہبی نے اسے صحیح کہا ہے)

۲۶ ابو داؤد عن عبداللہ بن عمرؓ، ترمذی۔ باب خروج النساء الی المسجد باللیل۔ بخاری۔ ترجمۃ الباب۔ باب خروج النساء الی المساجد، جمعہ کی نماز میں عورتوں کو مسجد میں لے جانے کا حکم ترمذی اور ابن ماجہ میں بھی ہے۔

۲۷ حجیت حدیث۔ ص۳۸۱ ۲۸ ایضاً، ص۳۸۱ ۲۹ ایضاً، ص۳۸۲

۳۰ ایضاً، ص۱۹۱ ۳۱ ایضاً، ص۳۹۵۔۳۹۶ ۳۲ ایضاً، ص۳۹۶

۳۳ ایضاً، ص۳۹۸ ۳۴ ایضاً، ص۳۸۳ ۳۵ ایضاً، ص۲۶۷