مولانا محمد رمضان سلفی[1]
ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی[2]

علم حدیث میں درایتی نقد کی حقیقت

Abstract

The Status of Cognitive (Al-Dirāyah) Criticism in the Science of Hadīth (Prophetic Tradition)

In modern times, a group of modernists have graded numerous Prophetic traditions and transmission that were unanimously proven to be authentic as unreliable and fabricated. The criterion upon which they validated such narrations is propagated by them as 'Cognitive Criterion'. This treatise presents the analytical and critical study of the aforementioned criterion as to whether it is considerable logically and traditionally to validate or authenticate a Prophetic tradition on such grounds. Moreover, it also includes the historical and logical explanations of the Ahādīth that were rejected by the aforementioned group of modernists on so-called logical and rational grounds. These Ahādīth are inconsiderable because they allegedly do not conform to the logic as well as historical facts.

منکرین حدیث جہاں دیگر متعدد اسباب کو بنیاد بنا کر احادیث مبارکہ کو رد کرتے ہیں وہیں چند ایسی احادیث بھی نقل کرتے ہیں، جنہیں ان کے زعم میں درایتی معیار پر پورا نہ اترنے کی بناء پر محدثین کرام رحمہم اللہ نے ناقابلِ قبول قرار دے دیا ہے اور راویانِ سند کو دیکھنے کی ضرورت تک محسوس نہیں کی، حالانکہ ان احادیث کے راوی ثقہ اور

1 شیخ الحدیث، جامعہ لاہور الاسلامیہ، لاہور
2 پرنسپل لاہور انسٹیٹیوٹ فار سوشل سائنسز، لاہور

ان کی اسانید متصل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے خود ساختہ درایتی معیار کی سند کو آئمہ محدثین کے ساتھ ملانے کے لیے ان کی طرف منسوب چند اَقوال و آثار کو پیش کرتے ہیں، جن سے ان کا مقصود روایات کے باہمی تعارض کو باور کروانا اور اس تعارض کے پیش نظر ذخیرۂ احادیث کو مشکوک قرار دینا ہوتا ہے۔ خواہ یہ روایات پایۂ ثبوت کے اعتبار سے نہایت اعلیٰ درجہ ہی کی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ وہ بعض آئمہ محدثین رحمۃ اللہ علیہم کے کلام کو غیر محل میں پیش کر کے کتبِ احادیث کی چند صحیح ترین روایات کا انکار کر دیتے ہیں کہ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم نے ان روایات کو اصولِ درایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کیا ہے۔

اہلِ درایت کو ہر حدیث کسی دوسری حدیث یا قرآن کریم کی کسی نہ کسی آیت سے ٹکراتی نظر آتی ہے، جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ صحیح روایات میں اس قسم کے تعارض کا حقیقت میں ہونا ہی محال ہے۔ متعارض روایات کے تعارض کو حل کرنے کے لیے محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم نے جس قدر کوششوں سے کام لیا ہے وہ اس پر پوری امت کے محسن شمار کیے جانے کے قابل ہیں۔ اگر دو شرعی دلیلوں کا آپس میں تعارض ہو جائے تو ائمہ کی پہلی کوشش ان کی باہمی تطبیق و توفیق کی ہوتی ہے، البتہ جو ائمہ جمع و تطبیق سے قاصر رہتے ہیں تو وہ ایک روایت کو راجح قرار دے کر کم از کم ایک روایت پر عمل بجالاتے ہیں، لیکن اس کے بالمقابل اگر اسی روایت کے تعارض کو دوسرے آئمہ حل کر دیں تو ان کی بیان کردہ موافقت اور جمع کو بہر حال پہلے آئمہ کی بیان کردہ ترجیح یا توقیف پر تقدم حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اصول یہی ہے کہ جمع، نسخ، ترجیح اور توقف سے بہر حال مقدم ہوا کرتی ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ شریعت میں پائی جانے والی دو نصوص کا جو تعارض بظاہر ہمیں دکھائی دیتا ہے اس قسم کا تعارض تو قرآن کریم کی دو آیات کے مابین بھی نظر آتا ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ تعارض نہیں ہوتا ہے۔ اس نادر موضوع پر علامہ محمد امین شنقیطی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 1393ھ) صاحب تفسیر "أضواء البيان" نے "دفع إيهام الاضطراب" کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھ کر تفصیل سے قلم اٹھایا ہے۔ اگر صحیح متعارض نصوص کو حل کرنے کے لیے 'درایتی معیارات' ہی تحقیق کا مناسب اسلوب ہیں تو قرآن مجید میں بھی اصولی طور پر اسی رویہ کو ملحوظ رکھنا پڑے گا، جو توہین کے مترادف ہے۔ اسی لیے آج کل جو لوگ تحقیقِ سند سے قطع نظر متن کی تحقیق کے لیے 'اصولِ درایت' پیش کر رہے ہیں انہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اگر روایت کی تحقیق کا یہ اصول مسلمہ ہے تو قرآن کریم بھی چونکہ روایت ہی سے ہم تک پہنچا ہے، اس لیے اصولِ درایت کے مسلمہ ہونے کا لازمہ یہ ہوگا کہ روایتِ قرآن کا درایتی نقد بھی کیا جائے۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ جن اقوال کو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم و فقہاء عظام رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے پیش کیا جا رہا ہے وہ بھی تو روایات ہی ہیں، ان کا بھی درایتی نقد کی روشنی میں ضرور جائزہ لینا چاہیے۔ الغرض وہ تمام اصولِ درایت جنہیں پیش کر کے سنت کی مرویات کو چھوڑنے کا بہانہ بنایا جاتا ہے، قرآن مجید کی مرویات میں بھی ہو بہو اسی قسم کی تمام کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔ پھر اس فرق کو کیوں روا رکھا جاتا ہے کہ حدیث کے لیے تو 'اصول درایت' ہوں جبکہ قرآن کے لیے کوئی 'اصولِ درایت' نہ

ہوں۔ مثلاً احادیث قرآن سے ٹکراتی ہیں یا اکثر احادیث باہم متعارض ہیں یا ان میں مسلمہ تاریخی حقائق کے خلاف باتیں پائی جاتی ہیں یا ان میں آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی ازواج مطہرات رحمۃ اللہ علیہم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں غیر مناسب باتیں ملتی ہیں وغیرہ جیسے تمام اعتراضات بعینہ قرآن پر بھی عائد ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کی آیات میں بھی اس قسم کی اشیاء موجود ہیں۔[1]

ذیل میں ہم 'اہل درایت' کی جانب سے پیش کردہ چند ایسی احادیث نقل کر رہے ہیں جنہیں ان کے زعم میں درایتی معیار پر پورا نہ اترنے کی بنا پر محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم نے ناقابل قبول قرار دیا ہے، حالانکہ ان کے راوی ثقہ اور ان کی اسانید متصل ہیں۔ ان احادیث پر آئمہ محدثین رحمۃ اللہ علیہم کی طرف پیش کردہ اعتراض کو ذکر کرنے کے بعد ہم اعتراض کی حقیقت واضح کریں گے تاکہ معلوم ہو سکے کہ کیا ان اقوال کو محدثین سے نقد روایت کے درایتی تصور کو ثابت کیا جانا ممکن بھی ہے یا نہیں!

1۔ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک جھگڑے کے سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا:

"اقض بيني و بين هذا الكاذب الاثم الغادر الخائن."[2]

"میرے اور اس جھوٹے، گناہ گار، بدعہد اور خائن کے درمیان فیصلہ کر دیجئے۔"

اشکال

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (م676ھ)، علامہ مارزی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 536ھ) سے نقل کرتے ہیں:

"هذا الألفاظ الذى وقع لا يليق ظاهره بالعباس وحاش لعلى أن يكون فيه بعض هذه الأوصاف، فضلا عن كلها، ولسنا نقطع بالعصمة إلا للنبى ﷺ ولمن شهد له بها، لكنا مأمورون بحسن الظن بالصحابة رضى الله عنهم أجمعين وننفى كل رذيلة عنه، وإذا انسدت طرق تأويلها نسبنا الكذب إلى رواتها."[3]

"اس روایت میں واقع یہ الفاظ بظاہر حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے صادر نہیں ہو سکتے اور ناممکن ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی ذات میں ان میں سے کوئی ایک وصف بھی ہو اور ہمارا رسول اللہ ﷺ اور ان لوگوں کے علاوہ جن کے بارے

---

[1] تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مسعود احمد بی۔ ایس۔ سی، مولانا: تفہیم الاسلام بجواب دو اسلام، اہل حدیث اکادمی، لاہور، 1967ء

[2] النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيئ: 1757، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 2000م

[3] النووي، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 12/ 72، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ

میں آپ نے شہادت دی ہے، کسی کے بارے میں معصوم ہونے کا عقیدہ نہیں ہے ہمیں حکم ہے کہ صحابہ کے بارے میں حسن ظن رکھیں اور ہر بری بات کی ان سے نفی کریں، جب تاویل کے تمام راستے بند ہو جائیں تو پھر ہم جھوٹ کی نسبت روایت کے راویوں کی طرف کریں گے۔"

حل

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کی توضیح

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ دعوی کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے بعض راوی وہم کا شکار ہو گئے ہیں اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح کے سخت کلمات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف زبان سے صادر ہونا محال ہیں کیونکہ یہ ان کے مقام صحابیت کے منافی ہیں۔ ذیل میں ہم علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کی جانب منسوب کیے جانے والے دونوں کا جائزہ پیش کر رہے ہیں:

مقام صحابیت کا مسئلہ

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مقام نہایت ارفع اور اعلی ہے۔ جس کی وجہ سے ہم عام مسلمانوں کو یہ بات قطعاً زیب نہیں دیتی کہ ہم ان کی شان میں کوئی گستاخانہ کلمات ادا کریں، کیونکہ اس روش سے ہمارے ایمان کی سلامتی خطرے میں پڑ جاتی ہے اور ہمیں یہی حکم ہے کہ ان کے بارے میں جہاں تک ممکن ہو سکے حسن ظن کا مظاہرہ کریں۔ 'مشاجرات صحابہ' کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا معتدل اور راجح موقف یہی ہے کہ ہم ان کے بارے میں اپنی زبانوں کو بند رکھیں۔ تفصیل کے لیے مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ کی کتاب بنام 'مشاجرات صحابہ' کا مطالعہ مفید ہو گا۔ لیکن اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا آپس میں معاملہ ایک بالکل دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے۔ وہ عام انسانوں کی طرح زندگی گذارتے تھے۔ آپس میں خرید و فروخت کرتے تھے اور ان سے بطور بشریت عام انسانوں کی طرح گناہ بھی صادر ہوئے تو جن روایات میں بعض صحابہ کرام کو شراب پینے یا زنا کے جرم کا ارتکاب کرنے پر حد جاری کرنے کا ذکر ہے تو کیا ان تمام روایات کو شان صحابہ کے منافی قرار دے کر رد کر دیا جائے گا؟ نیز صحابہ کے مابین جنگیں ہوئی ہیں کیا ان تمام روایات کو جو اس ضمن میں وارد ہیں رد کر دینا چاہیے کہ ان سے شرف صحابہ پر زد پڑتی ہے؟ اس قسم کی بات کوئی ہوش مند نہیں کہہ سکتا۔ جب اتنے بڑے واقعات کا حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ظہور ممکن ہے تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مثال اس کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتی جبکہ ان دونوں کا باہمی تعلق چچا اور بھتیجے کا بھی ہو۔

وہم راوی کا مسئلہ

باقی رہا علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث کے راویوں کو وہمی کہنا تو وہ خود اس فیصلے میں متردد ہیں، بلکہ ان الفاظ کو صحت ثبوت پر محمول کرتے ہوئے اس کی دوسری صورت کو راجح قرار دے رہے ہیں۔

علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کی اصل عبارت دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جن الفاظ کو ان کے حوالے سے اوپر نقل کیا گیا ہے وہ ان الفاظ کی تاویل میں متردد ہیں اور مذکورہ رائے کو انہوں نے حتماً ذکر نہیں کیا بلکہ اس کے علاوہ دوسری رائے کو وہ عمدہ اور اَجود کہہ رہے ہیں، جسے انہوں نے ان الفاظ کی صحت ثبوت کے پیش نظر اختیار کیا ہے۔ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ عبارت کے بعد خود ہی فرماتے ہیں:

"وإذا كان هذا اللفظ لابد من إثباته ولم نضف الوهم إلى رواته فأجود ما حمل عليه أنه صدر من العباس على جهة الإدلال على ابن أخيه لأنه بمنزلة ابنه وقال ما لا يعتقده وما يعلم براءة ذمة ابن أخيه منه ولعله قصد بذلك ردعه عما يعتقد أنه مخطى فيه."[1]

"جبکہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق کہے ہوئے یہ الفاظ حتمی طور پر صحیح ثابت ہیں اور راویوں کا وہم بھی نہیں تو بہترین جواب جس پر ان الفاظ کو محمول کرنا چاہئے وہ یہ ہے کہ یہ الفاظ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے اپنے بھتیجے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ پر ناز کے طور پر صادر ہوئے ہیں، کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے بیٹوں کی طرح ہی تھے اور باپ اپنے بیٹے کو ایسے الفاظ سے خطاب کرلیتا ہے اور انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایسے لفظوں سے یاد کیا جن کے دل سے وہ معتقد نہیں تھے اور وہ جانتے تھے کہ علی رضی اللہ عنہ اس سے بری الذمہ ہیں، چونکہ وہ اس جھگڑے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غلطی پر سمجھتے تھے، شاید ان الفاظ کے استعمال سے ان کا مقصد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنی غلطی سے روکنا ہو۔"

یہ مختصر الفاظ جنہیں 'درایت' کے خلاف سمجھ کر رد کرنے کی کوشش کی گئی ہے دراصل ایک لمبی حدیث میں وارد ہوئے ہیں جسے مفصل ذکر کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔ اس قسم کی کئی امثلہ کتب حدیث میں موجود ہیں، مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے بیٹے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے خلاف کئی دفعہ مقدمہ لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں تشریف لے گئے۔ اور یہ بالکل عام بات ہے کہ جب باپ یا چچا جیسے رشتہ دار اپنے نفس کو قابو میں کر کے شریعت کا حکم مانتے ہوئے اپنے بیٹوں کے بالمقابل ایک فریق بن کر عدالت پہنچ جائیں تو قلبی رنج عام حالات سے زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ بہرحال باپ یا چچا بیٹے یا بھتیجے کے برابر نہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے گناہ بھی ہوئے اور وہ عادل ہی ہیں، معصوم تو نہیں کیونکہ وہ بھی بالآخر ہماری طرح انسان ہی تھے اس لیے اس قسم کے اقوال کا انسانوں سے صادر ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔

خلاصہ کلام

ہماری مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات خود بخود ثابت ہو جاتی ہے کہ علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ رواۃ حدیث کو وہمی قرار دینے میں خود متذبذب ہیں۔ علمی دنیا کی یہ عجیب روایت ہے کہ کسی مصنف کی تردد پر مبنی عبارت سے اپنے

---

[1] شرح صحیح مسلم للنووی: 12/ 72

خود تراشیدہ اصولوں کا جواز ثابت کیا جارہا ہے۔ یہ معاملہ اس وقت مزید گھمبیر ہو جاتا ہے جب خود مصنف کتاب اپنے ذو معنی کلام کی کسی دوسرے مقام پر صراحت کرتے ہوئے کسی ایک جانب اپنا رجحان ظاہر کر دے۔ اس صورت میں تو مصنف کی آخری اور حتمی رائے کو ماننے بغیر کوئی چارہ کار ہی نہیں رہتا، کجا یہ کہ اس کے ذو معنی موقف کو ذکر کر کے اپنے اصول ہائے جدیدہ کی آبیاری کے لیے استعمال کیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم یہ کہنے میں بھی حق بجانب ہیں کہ یہ چند الفاظ اگر راویوں کا وہم قرار پائیں گے تو باقی طویل حدیث کو آپ کہاں لے جائیں گے ؟ وہ بھی انہی راویوں کی روایت کردہ ہے، جنہیں آپ کی 'درایت' وہمی کہتی ہے اور اگر وہ باقی حدیث کو قبول کرنے میں ثقہ اور معتبر ہیں تو ان سے مروی ان الفاظ کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق کہے گئے ہیں۔ نیز لڑائی جھگڑے میں اس قسم کے سخت الفاظ کا صادر ہونا درایت کے اعتبار سے محال نہیں ہے، خاص کر جبکہ باپ یا اس کے قائم مقام چچا اپنے بیٹے یا بھتیجے سے متعلق ایسے نوکیلے لفظ بولے تو اس میں کسی درایتی معیار کی مخالفت نہیں پائی جاتی۔ المختصر علامہ مازری رحمۃ اللہ علیہ کی تردد پر مبنی عبارت سے اُصول اخذ کرنا یا اسے اپنی حمایت کے لئے پیش کرنا ہرگز معقول نہیں ہے۔

2۔ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ قیامت کے دن حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے والد کو دیکھیں گے کہ ان پر ذلت اور سیاہی چھائی ہوئی ہے، تو اللہ تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ یا اللہ! آپ نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ قیامت کے دن تمہیں رسوا نہیں کروں گا۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرمائیں گے کہ میں نے جنت کو کافروں پر حرام کر رکھا ہے۔[1]

اشکال

مذکورہ روایت پر امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 295ھ) اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" هذا خبر في صحته نظر من جهة أن إبراهيم علم أن الله لايخلف الميعاد، فكيف يجعل ما صار لأبيه خزيا مع علمه بذلك." [2]

"اس روایت کی صحت میں اشکال ہے کیونکہ ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا تو ان کے والد کا جو انجام ہوا ہو اس کو وہ کیسے اپنی رسوائی قرار دے سکتے ہیں۔"

حل

ہمارا معاشرتی سطح پر کسی موضوع سے متعلقہ مختلف اور متعارض اقوال کو پرکھنے کا عام ضابطہ یہ ہے کہ اقوال

---

[1] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ولا تخزني يوم يبعثون: 4769، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1999م

[2] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري: 10/ 642، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2000م

کے صحت وضعف کا مدار ان کے قائلین کا علمی وسماجی مرتبہ قرار پاتا ہے اور جو شخص جس قدر سماجی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا ہے اسی قدر معاشرتی معاملات میں اس کی بات کو ترجیح دی جائے گی۔ ترجیح اقوال کے سلسلہ میں بالکل یہی اصول علمی دنیا میں بھی کار فرما ہے اور ایک ہی میدان کار سے تعلق رکھنے والے اصحاب علم کو کسی قول یا موقف کی ترجیح میں ان کے علمی تفوق کو کافی اہمیت حاصل ہوتی ہے اور یہ اہمیت اس وقت مزید بڑھ جاتی ہے کہ جب مختلف موقف کے قائلین کا میدان کار بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہو۔ اس وقت ظاہر بات ہے کہ متعلقہ میدان سے تعلق رکھنے والے صاحب علم کو فوقیت دی جائے گی۔

یہاں جو بات غور طلب ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف صحیح بخاری کی حدیث ہے، جسے تلقّی بالقبول حاصل ہے اور اس حدیث کے بیان کرنے والے رواۃ ثقہ اور قابل اعتبار ہیں اور دوسری طرف امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو اس کی صحت میں اشکال کا شکار ہیں، تو بلا دلیل اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ کے اشکال کو قبول کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جس کی بنا پر صحیح بخاری کی حدیث کو نظر انداز کیا جاسکے۔

تعارض اور اس کا حل

عام منکرین حدیث چونکہ دو عبارتوں میں تعارض کی صورت میں جمع کے بجائے ترجیح کے قائل ہیں، اس لئے ان کی یہ مجبوری ہے کہ وہ ایک نص کو چھوڑنے کا ارتکاب کرتے ہیں، حالانکہ ایسے مقام میں جمع و تطبیق مقدم ہے اور وہ یہاں بھی ممکن ہے۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ اپنے وعدے کا خلاف نہیں کرتے، لیکن انبیاء علیہم السلام معصوم تو ہوتے ہیں مگر ان کے معصوم ہونے سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ انسانوں کے دائرہ سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی حدیث کے ضعف کی بنیاد اسی طرح کی اشیاء بنتی ہیں تو قرآن کریم کی کتنی آیات میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بشری طور پر اس قسم کے اقوال وافعال اور پھر اللہ کی جواباً تنبیہ کا ذکر ہے جو اللہ کی نظر میں انبیاء کے مقام کے مناسب نہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدے کا خلاف نہیں کرتے لیکن باپ، بیٹے کا رشتہ بھی نازک ہے، چنانچہ روزِ قیامت باپ کو عذاب میں دیکھ کر صبر نہ کر پائیں گے اور اللہ تعالیٰ سے رحم کی اپیل کریں گے۔ روایات میں صراحت موجود ہے کہ ان کی گذارش پر اللہ تعالیٰ ان کے باپ کی صورت مسخ کر کے ایک جانور بنا دیں گے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام بھی اپنی رسوائی کی بات سے بری ہو جائیں گے۔[1]

خلاصہ بحث

ابراہیم علیہ السلام نے یہ بات اس وقت کہی تھی جب انہوں نے یہ دیکھا کہ ان کے والد کو جہنم میں پھینکا جائے گا اور

[1] فتح الباری: 10/ 642

جہنم میں پھینکا جانا یقیناً رسوائی کا باعث ہے جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ﴿إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ اوروالد کی رسوائی یقیناً بیٹے کی بھی رسوائی ہے اور بیٹے کو رسوا نہیں کیاجائے گا یہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ تھا۔ اس پر ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ اے اللہ! تیرا تو مجھ سے وعدہ ہے کہ تو مجھے قیامت کے دن رسوا نہیں کرے گا تو جواب میں اللہ نے فرمایاکہ "میں نے کافروں پر جنت کو حرام کر دیا ہے۔"

یہ اللہ تعالیٰ کی وعید تھی اور ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کا وعدہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو پورا یوں کیا کہ ابراہیم علیہ السلام کے والد کی صورت تبدیل کر دی اور انہیں بجّو کی شکل دے کر جہنم میں پھینک دیا۔ اس طرح وہ صورت ہی باقی نہیں رہی جو ابراہیم علیہ السلام کی رسوائی کا ذریعہ تھی اور وہ ان کے والد کی صورت تھی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے وعدے کی بھی مخالفت نہیں کی۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو رسوا ہونے سے بچا لیا اور وعید کو بھی پورا کر دیا کہ کافروں پر جنہم حرام ہے۔[1]

3۔ حضرت عمرو بن میمون رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک بندریا دیکھی، اس کے چاروں طرف بہت سے بندر جمع ہو گئے تھے، اس بندریا نے زنا کیا تھا، اس لیے سب بندروں نے مل کر اسے رجم کیا اور ان کے ساتھ میں بھی پتھر مارنے میں شریک ہوا۔[2]

اشکال

حافظ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 463ھ) اس حدیث پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فيها إضافة الزنا إلى غير مكلف وإقامة الحدّ على البهائم وهذا منكر عند أهل العلم. قال فإن كانت الطريق صحيحة فلعل هؤلاء كانوا من الجن لأنهم من جملة المكلفين."[3]

"اس میں زنا کی نسبت غیر مکلف کی طرف کی گئی ہے اور جانوروں پر حد لگانے کا ذکر ہے، اہل علم کے نزدیک یہ بات بعید از قیاس ہے۔ اگر اس روایت کی سند صحیح ہے تو پھر غالباً یہ جن ہوں گے کیونکہ وہ بھی مکلفین میں شامل ہیں۔"

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 1352ھ) فرماتے ہیں:

"محدث ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 597ھ) نے بھی اسی بنیاد پر اس روایت کو رد کیا ہے۔"[4]

---

1 فتح الباري: 642/10

2 صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية: 3849

3 فتح الباري: 7/ 160

4 الكشميري، محمد أنور شاه، فيض الباري على صحيح البخاري: 4/ 516، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م

حل

اَحادیث نبویہ پر اعتراض کرنے والے بھی عجیب ذوق کے مالک ہوتے ہیں، جہاں انہیں کسی عالم کا قول حدیث نبوی کے خلاف مل جائے تو اسے حجت بنا کر حدیث کی تردید میں پیش کر دیتے ہیں اور اگر اسی عالم کا قول کسی روایت کی تائید میں ثابت ہو تو اسے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس سے قبل حدیث ابراہیم علیہ السلام کے خلاف اِمام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو انہوں نے پیش کر کے انکار حدیث کی دلیل بنا لیا، لیکن اسی عمرو بن میمون رحمۃ اللہ علیہ کے واقعہ کو ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 852ھ) نے اِمام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے اور انہوں نے اس واقعہ کی تائید کرتے ہوئے اسے تفصیلاً ذکر کیا ہے۔[1] لیکن یہاں امام اسماعیلی رحمۃ اللہ علیہ کی تائید کو قصداً نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

حقیقتِ حال

بندروں کے رجم کرنے کا واقعہ نہ تو کوئی مرفوع حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہو اور نہ ہی کسی صحابہ کا قول ہے، بلکہ عمرو بن میمون رحمۃ اللہ علیہ کا چشم دید واقعہ ہے جو کہ کوفہ کے رہنے والے اور تابعی ہیں۔ نیز امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے پیش کردہ اعتراض حدیث پر اعتراض کے بجائے ایک تابعی کے مشاہدے پر اعتراض ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اشکال کا حل

اِمام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے ایک دوسری تاویل بھی ذکر کی گئی ہے، جسے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے۔ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"فإن كانت الطريق صحيحة فلعل هؤلاء كانوا من الجن لأنهم من جملة المكلفين."[2]

"اس واقعہ کی سند صحیح ہونے کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ (بندروں کی صورت میں) وہ جن ہوں کیونکہ وہ بھی ہماری طرح مکلف ہیں۔"

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کی پیش کردہ توجیہ سے اتفاق کرتے ہوئے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے کہ ایسا واقعہ بندروں سے بھی صادر ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اپنی عادتوں میں انسان کے بہت مشابہ ہیں۔ دوسرے حیوانوں کی بہ نسبت ان میں سمجھ بوجھ زیادہ پائی جاتی ہے۔ جو ہنر چاہیں آپ انہیں سکھا سکتے ہیں اور جو کچھ یہ دیکھتے ہیں اس کی نقل اتار لیتے ہیں۔ انسان کی طرح یہ ہنستے اور خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔ انسانوں کی مثل ان کے

---

1 فتح الباری: 7/ 160

2 فتح الباری: 7/ 160

ہاتھ، انگلیاں، ناخن اور پورے ہیں۔ اپنے ہاتھ سے چیزیں پکڑتے اور ہاتھوں سے ہی کھاتے ہیں۔ دو پاؤں پر چل سکتے ہیں اور ان کا اپنے بچوں کے اٹھانے کا طریقہ بھی انسانوں سے ملتا جلتا ہے۔ دوسرے حیوانات سے کہیں بڑھ کر ان میں غیرت پائی جاتی ہے۔[1]

خلاصہ کلام

خلاصہ بحث یہ ہے کہ صحیح بخاری میں بیان کردہ عمرو بن مامون رحمۃ اللہ علیہ کی حدیث خود ان کا چشم دید واقعہ ہے، کوئی مرفوع حدیث رسول ﷺ نہیں، جس پر تعجب کا اظہار کیا جاسکے کہ بندر تو ایک غیر مکلف مخلوق ہیں اور ان میں زنا اور رجم کا سوال پیدا کرنا ہی فضول سی بات ہے؟ ہم عرض کریں گے کہ جنات نے بندروں کی شکل اختیار کر لی تھی اور جنات انسانوں کی مانند شرعی احکام کے مکلف ہیں، یا عین ممکن ہے کہ انسانی صفات سے مشابہت کی بنا پر بندروں کی جنس میں بھی غیرت کا مادہ اس قدر سنگین ہو کہ مکلف نہ ہونے کے باوجود بندر نے اپنی بندریا کے دوسرے بندر کے ساتھ جفتی ہونے کی وجہ سے شور مچا دیا ہو اور سب بندروں نے مل کر پتھر مار مار کر دونوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہو۔ اگرچہ بندروں کی مخلوق 'رجم' یا 'زنا' کے مفہوم سے ناآشنا ہے، لیکن اسے زنا یا رجم کے الفاظ سے ذکر کرنا تو دیکھنے والے راوی کی تعبیر ہے۔

4۔ صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ عبد اللہ بن ابی کے حامیوں اور آنحضرت ﷺ کے صحابہ کے مابین جھگڑا ہو گیا، جس پر یہ آیت اتری:

﴿وَاِنۡ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اقۡتَتَلُوۡا فَاَصۡلِحُوۡا بَيۡنَهُمَا﴾[2]

"اگر مومنوں کی دو جماعتیں باہم لڑ پڑیں تو تم ان کے درمیان صلح کروا دیا کرو۔"

اشکال

محدث ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 449ھ) فرماتے ہیں:

"یہ آیت اس واقعہ کے متعلق نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں دو مومن گروہوں میں صلح کرانے کا ذکر ہے، جبکہ روایات کے مطابق عبد اللہ بن ابی اور اس کا گروہ اس وقت تک علانیہ کافر تھا۔"[3]

حل

'اہل درایت' کا عام طریقہ یہ ہے کہ جہاں بھی کوئی محدث کسی روایت پر کسی دوسرے محدث کے قول کو بطور

---

[1] فتح الباری: 7/ 160

[2] سورۃ الحجرات: 49: 9

[3] فتح الباری: 5/ 299

اشکال پیش کرتا ہے تو یہ لوگ اس شاذ قول کو اٹھالیتے ہیں اور جواب گول کر جاتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ موقف کو نقل کرنے کے متصلاً بعد خود وضاحت فرمائی ہے:

"قلت يمكن أن يحمل على التغليب." [1]

"ہوسکتا ہے مومنین کو مشرکین پر غلبہ دیتے ہوئے دونوں جماعتوں کو من المؤمنین سے تعبیر کر دیا ہو، جیسے شمس وقمر کو تغلیباً 'قمران' کہہ دیا جاتا ہے۔"

آیت کریمہ کا شان نزول

زیر بحث مسئلہ علم حدیث سے کہیں بڑھ کر علم تفسیر سے تعلق رکھتا ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم سب سے پہلے مفسرین عظام کی طرف رجوع کریں کہ انہوں نے اس آیت کے شان کے بارے میں کیا کہا ہے؟ کیونکہ کسی بھی آیت کے شان نزول اور پس منظر سے در پردہ حقائق کھل کر سامنے آجاتے ہیں اور اشکال کی تمام صورتیں زائل ہو جاتی ہیں۔

سورۃ الحجرات کی مذکورہ آیت کا پس منظر ذکر کرتے ہوئے علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 537ھ) فرماتے ہیں:

"ومضىٰ رسول الله ﷺ وطال الخوض بينهما حتى استبا وتجالدا وجاء قوماهما وهما الأوس والخزرج فتجالدوا بالعصى وقيل بالأيدى والنعال والعسف فرجع إليهم رسول الله ﷺ فأصلح بينهم ونزلت." [2]

"نبی اکرم ﷺ تو وہاں سے چلے گئے اور ان دونوں کا جھگڑا طول پکڑ گیا، دونوں نے ایک دوسرے کو برا بھلا کہا اور مار کٹائی کی، نوبت یہاں تک جا پہنچی کہ دونوں کی قومیں اوس اور خزرج بھی آن پہنچے جن کے درمیان لاٹھیوں سے اور بعض کے بقول ہاتھوں، جوتوں اور کھجور کی چھڑیوں سے لڑائی ہوئی، نبی اکرم ﷺ نے واپس آکر ان کی صلح کرائی اور یہ آیت نازل ہوئی۔"

امام ابو سعود رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 982ھ) نے اپنی تفسیر میں مذکورہ آیت کا شان نزول بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"والآية نزلت في قتال حدث بين الأوس و الخزرج فى عهده عليه الصلوٰة والسلام." [3]

"یہ آیت اس لڑائی سے متعلق نازل ہوئی ہے جو نبی ﷺ کی زندگی میں اوس و خزرج دو قبیلوں کے درمیان

---

1. فتح الباری: 5/ 299
2. النسفي،أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: 3/ 352، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م
3. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تفسير القرطبي: 16/ 315، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2010م

پھوٹ پڑی تھی۔"

اِمام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 671ھ) آیت مذکورہ کا پس منظر یوں ذکر فرماتے ہیں:

"قال مجاهد نزلت في الأوس والخزرج، قال مجاهد تقاتل حيان في الأنصار بالعصى والنعال فنزلت الآية ومثله عن سعيد بن جبير أن الأوس والخزرج كان بينهم عل عهد رسول الله ﷺ قتال بالعسف والنعال و نحوه فأنزل الله هذه الآية فيهم."[1]

"مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ انصار کے دو قبائل اوس اور خزرج کے درمیان لاٹھیوں اور جوتوں سے لڑائی ہو گئی تھی جس پر یہ آیت نازل ہوئی، ایسے ہی سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کی زندگی میں اوس اور خزرج کے درمیان جوتوں اور کھجور کی شاخوں وغیرہ کے ساتھ لڑائی ہو گئی تھی اس آیت کو اللہ تعالیٰ نے انہی کے بارے میں نازل فرمایا۔"

کتب تفسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کے اختصار کی وجہ سے امام ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ کو غلطی لگی ہے کیونکہ اول امر میں یہ جھگڑا اگرچہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان واقع ہوا تھا، جیسا کہ بخاری کی حدیث سے یہ مترشح ہوتا ہے، لیکن آخر کار یہ تنازع وسیع ہوتا گیا حتیٰ کہ مسلمانوں کے دو قبائل اوس اور خزرج بھی اس کی لپیٹ میں آگئے۔

ایک اہم سوال

مندرجہ بالا تفسیری روایات سے ہمیں یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ آیت کریمہ ﴿ وَاِنۡ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اقۡتَتَلُوۡا فَاَصۡلِحُوۡا بَيۡنَهُمَا ﴾ دو مسلمان اور مومن خاندانوں، اوس اور خزرج کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن یہاں ممکن ہے کہ قاری کے ذہن میں یہ اشکال پیدا ہو کہ صحیح بخاری میں بیان کی جانے والی روایت کا تقاضا ہے کہ اس آیت کا شان نزول حامیان عبد اللہ بن ابی اور اصحاب رسول اللہ ﷺ کے مابین ہونے والا جھگڑا تھا۔ اب حدیث بخاری اور تفسیری روایات میں تعارض ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے درمیان راہ تطبیق کیا ہے اور یہ بھی کہ عبد اللہ بن ابی تو ابھی اعلانیہ کافر تھا اس کو مسلمان کہنے کی آخر وجہ کیا ہے؟ یعنی اگر شان نزول اوس اور خزرج کا جھگڑا ہے تو عبد اللہ بن ابی والی روایت کا کیا معنی ہے؟ اور اگر شان نزول کا تعلق عبد اللہ بن ابی کے ساتھ ہے تو اس کو مومن کہنا کیا معنی رکھتا ہے، حالانکہ نزول آیت کے وقت وہ صریحاً کافر تھا؟

جواب

انصار کے ان دونوں قبائل کے درمیان یہ عداوتیں اور لڑائیاں زمانہ جاہلیت سے مسلسل چلی آرہی تھیں اور

[1] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تفسير القرطبي،: 16/ 315، دارالكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964

ان کے اسلام قبول کرنے کے باوجود آغاز ہجرت تک اس کا اثر ان میں باقی تھا، لیکن اس کے بعد رسول اکرم ﷺ کی تعلیم وتربیت سے ایسی قباحتوں کی بیخ کنی ہوگئی اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن گئے تھے۔ مگر اس سے قبل چونکہ ان میں جاہلیت کی عداوتیں اور کدورتیں باقی تھیں جن کی بناء پر بعض دفعہ نوبت لڑائی جھگڑے تک پہنچ جاتی تھی، جیسا کہ اس مرتبہ بھی جھگڑا مسلمانوں اور غیر مسلموں سے تجاوز کرکے اوس اور خزرج دو قبائل تک پھیل گیا تھا کیونکہ عبد اللہ بن ابی کا تعلق اوس و خزرج میں سے جس قبیلہ سے تھا اس قبیلہ کے لوگ خاندانی عصبیت کی بنیاد پر دوسرے قبیلہ کے اپنے ہی مسلمان بھائیوں کے مدمقابل آکھڑے ہوئے اور یوں یہ لڑائی مسلمان قبائل میں بھڑک اٹھی، جن کے درمیان صلح کروانے کا حکم دیتے ہوئے مذکورہ آیت نازل ہوئی۔

حدیث بخاری اور تفسیری روایات ایک ہی وقت میں قابل عمل نہیں ہیں، کیونکہ دونوں کا محل اور مراد مختلف ہے۔ حدیث بخاری دراصل اس تنازع کی ابتدائی صورت کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جس میں جھگڑے کے فریقین مسلم اور غیر مسلم سب تھے، لہٰذا آیت کے شان نزول میں بیان کی جانے والی جمیع تفسیری روایات اپنے محل میں بالکل واضح ہیں، لیکن ان تفسیری روایات کا مصداق مومنین کی جماعتیں ہیں، عبد اللہ بن ابی کے حاملین نہیں، کیونکہ عبد اللہ بن ابی تو اس وقت صریحاً کافر تھا اور اصل جھگڑا دو مسلمان فریقوں میں ہوا تھا، جن کے مابین صلح کروانے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا۔ اب یہ سوال ہی باقی نہیں رہتا کہ عبد اللہ بن ابی کو کافر کی بجائے مومن کہنے کی کیا وجہ ہے، کیونکہ جب نزاع اور صلح کا تعلق ہی عبد اللہ بن ابی سے نہیں ہے تو اس کو آیت میں مذکور لفظ 'مومن' کا مصداق کیونکر ٹھہرایا جاسکتا ہے؟

ایک اور اشکال اور اس کا حل

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک دوسرا اشکال یہ اٹھایا ہے کہ جھگڑے کا یہ واقعہ جنگ بدر سے پہلے آغاز ہجرت کا ہے، جس کے بارے میں آیت: ﴿ وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ﴾ نازل ہوئی ہے اور یہ آیت جس سورت (حجرات) میں واقع ہے وہ سورت بہت بعد میں نازل ہوئی ہے۔ اس کا جواب ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ہی کی طرف سے یہ ہے کہ ممکن ہے یہ آیت متقدم النزول ہو اور رسول اللہ ﷺ کے حکم سے اسے سورۃ حجرات میں رکھا گیا ہو جو متاخر النزول ہے اور یہ تجہیم القرآن کا تقاضا بھی ہے کیونکہ آپ ﷺ پر جب کوئی آیت نازل ہوا کرتی تھی تو آپ ﷺ کاتبِ وحی سے فرماتے کہ اس آیت کو فلاں سورت کے فلاں مقام میں درج کردو۔

5۔ سنن ابوداؤد میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کرتے ہوئے اپنے اعضاء کو تین تین مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا:

«من زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم.»

"جس نے اس میں کمی وبیشی کی اس نے برا کیا اور ظلم کیا۔"

اشکال

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"إسناده جيد لكن عده مسلم في جملة ما أنكر على عمرو بن شعيب لأن ظاهره ذم النقص من الثلاث."[1]

"اس کی سند عمدہ ہے لیکن امام مسلم نے اس کو عمرو بن شعیب کے منکرات میں شمار کیا ہے کیونکہ ظاہر کے لحاظ سے یہ روایت تین مرتبہ سے کم دھونے والے کی مذمت کرتی ہے، حالانکہ صحیح روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا کرنا ثابت ہے۔"

حل

جس مقام پر ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اشکال پیش کیا ہے، اسی جگہ خود ان مختلف صحیح روایات میں موافقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"روایت کے الفاظ دیکھیں تو وہاں من زاد على هذا أو نقص کے الفاظ موجود ہیں۔ اس لیے 'نقص' سے مراد تین مرتبہ دھونے کی تعداد میں کمی کرنا مراد نہیں بلکہ ایک مرتبہ وضو کے اعضاء دھونے میں نقص اور کوتاہی کرنا مراد ہے۔ بایں طور کہ وضو کے اعضاء کو ایک بار دھوتے ہوئے مکمل نہ دھویا جائے بلکہ ان کے بعض حصوں میں خشک جگہیں باقی ہوں جو دھونے سے رہ جائیں، جیسا کہ خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر دیکھا کہ وضو کرنے والوں کی ایڑھیوں میں خشک جگہیں پائی جاتی ہیں جو دھونے سے رہ گئی ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «ويل للأعقاب من النار» المختصر سنن ابو داؤد کی روایت میں وارد شدہ 'نقص' کے لفظ سے یہی مراد ہے۔"[2]

لیکن اگر نقص کے الفاظ سے مراد تین دفعہ سے کم دھونے کا نقص مراد لیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ پھر یہ راوی کا ایسا وہم ہے جو بسا اوقات انسان ہونے کے ناطے ہونا ممکن ہے۔ جیسا کہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 911ھ) نے ابن المواق رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 897ھ) سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔"[3]

اس حدیث کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ بعض دیگر محدثین نے ایک اور جواب اس اشکال کا دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ سنن ابو داؤد کی حدیث مذکور راوی کے وہم پر مشتمل ہے۔ جیسا

---

1. فتح الباری: 233/1
2. فتح الباری: 233/1
3. العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، عون المعبود شرح سنن أبي داؤد: 1/ 157، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ

کہ امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے حسب ذیل الفاظ کے ساتھ اس کی وضاحت کی ہے:

"قال السيوطي قال ابن المواق إن لم يكن اللفظ شكا من الراوى فهو من الأوهام البينة التى لاخفاء لها إذا الوضوء مرة و مرتين لا خلاف في جوازه والأثار بذلك صحيحة والوهم فيه من أبي عوانة ."[1]

"امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن المواق رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ 'نقص' کا لفظ اگر راوی کا شک نہیں تو اس کا وہم ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ ایک یا دو دفعہ اعضاء وضوء کا دھونا جائز ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں اور صحیح احادیث اس بارہ میں ثابت ہیں اور یہ لفظ 'ابو عوانہ' کا وہم ہے، جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ہے۔"

فائدہ

امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے 'نقص' کے لفظ کو راوی حدیث ابو عوانہ (متوفی 176ھ) کا وہم قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کو 'درایت' کے نام پر ہرگز رد نہیں کیا گیا۔ ہمارا تو کہنا ہی یہ ہے کہ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم نے فن حدیث میں مقرر کردہ اصول حدیث کو سند تک ہی محدود نہیں رکھا، بلکہ انہوں نے شاذ اور علت کی ایسی شرائط بھی عائد کر دی ہیں، جن کا تعلق تحقیق متن کے ساتھ ہوتا ہے۔

6۔ صحیح بخاری میں واقعہ معراج کی ایک روایت میں ہے کہ یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہوا۔

اشکال

امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ (متوفی 456ھ) اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اہل علم کا اتفاق ہے کہ واقعہ معراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ہوا تھا۔ اس لئے روایت میں مذکور بات درست نہیں ہو سکتی۔"[2]

حل

جس حدیث سے ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کو اشکال پیدا ہوا ہے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اسے من وعن نقل کر دیں۔ الفاظ حدیث ملاحظہ ہوں:

« أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَقَالَ أَوَّلُهُمْ أَيُّهُمْ هُوَ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ هُوَ خَيْرُهُمْ فَقَالَ آخِرُهُمْ خُذُوا خَيْرَهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخْرَى فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ

[1] عون المعبود شرح سنن ابی داؤد: 1/ 52

[2] الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: 1/ 123، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م

وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ وَكَذٰلِكَ الْأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ فَلَمْ يُكَلِّمُوهُ حَتَّى احْتَمَلُوهُ فَوَضَعُوهُ عِنْدَ بِئْرِ زَمْزَمَ... ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا»[1]

''آپ ﷺ پر وحی اترنے سے پہلے تین فرشتے آپ کے پاس آئے، آپ ﷺ مسجد حرام میں سو رہے تھے، پہلے فرشتے نے کہا کہ ان تینوں میں سے وہ کون ہے؟ درمیان والے فرشتے نے کہا کہ جو ان تینوں میں سے بہتر ہے۔ آخری نے کہا کہ جوان میں سے افضل ہے اسے لے چلو۔ اس رات کو اتنا ہی واقعہ ہوا، رسول اللہ ﷺ نے پھر انہیں نہیں دیکھا، اسکے بعد ایک رات دوبارہ وہ فرشتے آئے۔ اس وقت آپ ﷺ کی یہ حالت تھی کہ آپ کا دل بیدار تھا اور آنکھیں سو رہی تھیں، کیونکہ آپ کا دل نہیں سوتا تھا اور تمام پیغمبروں کا یہی حال ہوتا تھا ان کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل بیدار رہتا تھا، اس دفعہ ان فرشتوں نے آپ ﷺ سے کوئی بات نہیں کی اور آپ کو اٹھا کر زمزم کے کنویں کے پاس لے گئے اور آپ کا سینہ چاک کیا ... پھر آپ ﷺ کو آسمان دنیا پر لے گئے۔''

مذکورہ حدیث سے واضح ہو جاتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے پاس فرشتوں کی آمد دو دفعہ ہوئی۔ پہلی دفعہ وہ آپ ﷺ کے پاس نبوت سے پہلے آئے اور آپ کو ساتھ لے کر نہیں گئے بلکہ اس وقت صرف شناخت کر کے واپس لوٹ گئے۔ اور جب فرشتے آپ ﷺ کے پاس دوسری دفعہ تشریف لائے تو آپ ﷺ اس وقت منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اسراء و معراج کا واقعہ دوسری دفعہ کا ہے، کیونکہ پہلی دفعہ فرشتے آپ کو دیکھنے کے بعد باہم استفسار کر کے ہی چلے گئے تھے۔

ہمارا یہ دعوی کہ فرشتوں کی دوسری دفعہ آمد اور اسراء و معراج کا واقعہ مقام نبوت پر سرفراز ہونے سے بعد کا ہے، اس کے کئی ایک دلائل ہیں:

مذکورہ اس روایت میں فرشتوں کے دوسری دفعہ آنے کا ذکر ہے اور یہ الفاظ بھی نقل ہوئے ہیں کہ «حَتَّى أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخْرَى فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ وَكَذٰلِكَ الْأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ»، جس کا مطلب یہ ہے کہ اب آپ دیگر انسانوں کی مانند ایک عام انسان نہیں رہے بلکہ انبیاء کرام کی ارفع صفات سے متصف ہو چکے ہیں اور انبیاء کا یہ خاصا ہے کہ ان کی آنکھیں سوتی ہیں، لیکن دل جاگتے رہتے ہیں۔ مذکورہ الفاظ سے آنکھوں کے سونے اور دل کے جاگنے کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بیان ہوئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کی دوبارہ آمد آپ کے مقام نبوت پر سرفراز ہونے کے بعد کی ہے۔

ہمارے مذکورہ دعوی کہ فرشتے دوسری دفعہ آپ ﷺ کو معراج پر لے کر گئے تو اس وقت آپ ﷺ کو نبوت کا تاج پہنا دیا گیا تھا، کی دوسری دلیل وہ الفاظ ہیں جو مذکورہ حدیث میں یوں وارد ہیں:

«ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَضَرَبَ بَابًا مِنْ أَبْوَابِهَا فَنَادَاهُ أَهْلُ السَّمَاءِ مَنْ هَذَا فَقَالَ جِبْرِيلُ قَالُوا وَمَنْ

---

[1] صحيح البخاري،كتاب التوحيد، باب قوله: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾: 7517

مَعَكَ قَالَ مَعِيَ مُحَمَّدٌ قَالَ وَقَدْ بُعِثَ قَالَ نَعَمْ قَالُوا فَمَرْحَبًا بِهِ وَأَهْلًا»[1]

”جبریل علیہ السلام کی معیت میں آپ ﷺ آسمان دنیا کے پاس پہنچے، جبریل علیہ السلام نے دروازے پر دستک دی، آسمان کے فرشتوں نے پوچھا کون ہے؟ کہا کہ میں جبریل علیہ السلام ہوں، کہا گیا کہ آپ کے ساتھ کون ہے؟ کہا کہ میرے ساتھ محمد ﷺ ہیں، پوچھا گیا، کیا آسمانوں پر لانے کے لیے ان کی طرف سے کسی کو بھیجا گیا تھا؟ کہا: ہاں۔ تو اس نے ہمارے دروازہ کھول دیا اور تمام فرشتوں نے آپ ﷺ کو خوش آمدید کہا۔“

اپنے موقف کے حق میں اٹھائے گئے مختلف اشکالات کو بلا تحقیق نقل کرتے جانا اور ان اشکالات کی تردید میں اہل تحقیق کے اقوال کو نظر انداز کر دینا علم کی خدمت نہیں ہے۔ کم از کم اگر اس حدیث کے الفاظ کو ہی دیکھ لیا جاتا، جس پر امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے تنقید کی ہے تو اس حدیث سے ہی اس اشکال کا جواب آسانی سے مل سکتا تھا، کیونکہ اس میں فرشتوں کے آپ ﷺ کے پاس آنے کا ذکر دو دفعہ ہے، ایک دفعہ بعثت سے پہلے اور دوسری دفعہ بعثت کے بعد جبکہ آپ ﷺ کو معراج کرایا گیا۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے تحت اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ولم يعين المدة التي بين المجيئين فيحمل على أن المجيء الثاني كان بعد أن أوحى إليه وحينئذ وقع الإسراء والمعراج وإذا كان بين المجيئين مدة فلا فرق في ذلك بين أن يكون تلك المدة ليلة واحدة أو ليال كثيرة أو عدة سنين وبهذا يرتفع الإشكال عن رواية شريك و يحصل به الوفاق أن الإسراء كان في اليقظة بعد البعثة وقبل الهجرة.“[2]

”رسول اللہ ﷺ کے پاس فرشتوں کی دو دفعہ آمد کے درمیان وقفہ کس قدر تھا اس کی مدت کو معین نہیں کیا گیا، لیکن قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ دوسری دفعہ ان کی آمد تب ہی ہوئی تھی جبکہ آپ ﷺ پر وحی کا نزول شروع ہو چکا تھا اور اسی وقت اسراء اور معراج کا واقعہ پیش آیا، جبکہ یہ ثابت ہوا کہ فرشتوں کی آپ کے پاس دو دفعہ آمد کے درمیان وقفہ تھا، تو وہ وقفہ آپ کی بعثت سے پہلے ایک رات کا ہو یا کئی راتوں کا بلکہ کئی سالوں کا بھی ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، بایں طور شریک کی اس روایت سے اشکال رفع ہو جاتا ہے اور یہ حدیث دوسری احادیث کے ساتھ مفہوم کے لحاظ سے موافق ہو جاتی ہے کہ اسراء اور معراج آپ ﷺ کو ہجرت سے پہلے اور بعثت کے بعد بیداری میں ہوا ہے۔“

باقی رہا یہ دعویٰ کہ یہ حدیث اجماع امت کے خلاف ہے، تو اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ويسقط تشنيع الخطابي وابن حزم وغيرهما بأن شريكا خالف الإجماع في دعواه أن المعراج كان

---

[1] صحيح البخاري مع الفتح: 13/ 478

[2] فتح الباري:13/ 480

قبل البعثة وبالله التوفيق."[1]

"اور مذکورہ جواب سے امام خطابی ﷫ (متوفیٰ 388ھ) اور ابن حزم ﷫ کی تنقید بھی رد ہو جاتی ہے، جو کہتے ہیں کہ شریک نے یہ کہہ کر اجماع کی مخالفت کی ہے کہ واقعہ معراج بعثت سے پہلے ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ اس کا جواب ہے جو ہم نے پیش کر دیا۔"

اس حوالے سے یہ بھی یاد رہنا چاہیے کہ ایک حدیث اگر اجماع امت کے خلاف ہو یا تو وہ منسوخ ہو گی یا مرجوح۔ اگر نسخ یا ترجیح دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ایسا دعویٰ اجماع جھوٹ ہے۔ پھر ایک حدیث اجماع کے خلاف ہو تو پھر بھی ضعیف کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ اجماع فن فقہ کی اصطلاح ہے اور حدیث کی تحقیق فنِ حدیث کے اصولوں پر کی جاتی ہے۔

خلاصہ کلام

ہماری مندرجہ بالا تصریحات سے امام ابن حزم ﷫ کے اشکال کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ واقعہ معراج بعثت کے بعد ہوا ہے اور روایت میں مذکورہ بات درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس سے واقعہ معراج کے بعثت نبوی سے پہلے ظہور پذیر ہونے کا اشارہ ملتا ہے اور یہ بات اہل علم کے اتفاق کے خلاف ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ اہل علم کا اتفاق تو اس بات پر ہے کہ معراج کا واقعہ نبوت کے بعد کا ہے، جبکہ فرشتوں کی آمد واقعہ معراج سے قبل ہوئی ہے کہ نہیں؟ تو اس سلسلہ میں انہیں کوئی انکار نہیں۔

7۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ابو سفیان ﷛ نے اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اللہ ﷺ کو اپنی دختر ام حبیبہ ﷝ کے ساتھ نکاح کی پیش کش کی۔[2]

اشکال

اِمام ابن حزم ﷫ فرماتے ہیں:

"تاریخی طور پر یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت ام حبیبہ ﷝ کے ساتھ نکاح فتح مکہ سے بہت عرصہ پہلے ہو چکا تھا، جبکہ ابو سفیان ﷛ ابھی ایمان نہیں لائے تھے، لہٰذا اس روایت کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔"[3]

حل

اللہ تعالیٰ نے چونکہ تمام انسانوں کو مختلف ذہنی صلاحیتیں عطا فرمائی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کو بروئے کار لاتے

[1] فتح الباري: 13/ 480

[2] صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل أبي سفيان بن حرب رضي الله عنه: 2501

[3] توضيح الأفكار: 1/ 128- 129

ہوئے کسی حدیث سے مسائل اخذ کرنے یا ان کا حقیقی مصداق معلوم کرنے میں بسا اوقات اختلاف فکر رونما ہو جاتا ہے۔

اس صورت حال میں ظاہر بات ہے کہ کسی دلیل کی بناء پر جمہور علماء کی رائے ہی اختیار کی جائے گی اور دوسری رائے کو دلیل ہی کی بنیاد پر شاذ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا۔ ہمارے خیال میں اگر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے بعض روایات پر اپنے بعض اشکالات کو پیش کیا ہے تو یہ ان کی اپنی ذاتی رائے ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ معصوم عن الخطا تو نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان پر دیگر آئمہ کی تنقید موجود ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ آئمہ کے شاذ اقوال کی بنیاد پر تحقیق روایت میں سند کو چھوڑ کر متن کے بل بوتے پر داد تحقیق دینے کا دعوی کرتے ہیں، ان کی بات عقلاً محال ہے، کیونکہ فقہاء کے مختلف اقوال بھی ہماری طرف روایت ہی کی جہت سے منقول ہوئے ہیں۔

واقعہ کا پس منظر

اس واقعہ کا پس منظر سامنے رہے تو یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ نے اپنی بیٹی عزہ رضی اللہ عنہا، جس کی کنیت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا تھی، سے نکاح کرنے کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش کش کیوں کی تھی؟ اس سلسلہ میں صحیح مسلم کی ہی ایک دوسری روایت میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف سے باقاعدہ وضاحت موجود ہے کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ کے اسلام قبول کرنے کے باوجود مسلمان نہ ان کی طرف توجہ کرتے اور نہ ان کے ساتھ بیٹھتے، انہوں نے یہ دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی کہ ان کی بیٹی ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نکاح فرمالیں۔

اس تناظر میں ہم ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے اس شاذ قول کی تردید میں ذیل میں بعض آئمہ سلف کے اقوال نقل کر رہے ہیں:

حافظ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تنقید علامہ صنعانی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 1182ھ) کی کتاب ''توضیح الافکار'' کے ص 128 پر موجود ہے، مگر علامہ صنعانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراض کو نقل کرنے کے متصل بعد خود ہی ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے پیش کیے گئے اشکال کے مختلف جوابات ذکر کیے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ نے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے رشتے کی بابت بات نہیں کی تھی بلکہ ان کی بہن عزہ رضی اللہ عنہا سے رشتے کی پیش کش کی تھی، بلکہ اس سے قبل ایک دفعہ خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے بھی اپنی اسی بہن سے نکاح کرنے کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا تھا تو آپ نے فرمایا: ایک آدمی کے نکاح میں دو سگی بہنیں جمع نہیں رہ سکتیں، اسی طرح ابو سفیان رضی اللہ عنہ نے بھی آپ سے عزہ سے نکاح کرنے کا اظہار کیا تھا، لیکن راوی نے غلطی سے عزہ کی بجائے ام حبیبہ کہہ دیا ہے۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 751ھ) نے اس سلسلہ میں ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے اشکال کا جواب دیتے ہوئے ایک بات کی مزید وضاحت فرمائی ہے:

''عزہ کی کنیت بھی اپنی بہن کی کنیت پر ام حبیبہ ہی تھی، لہٰذا عزہ کو ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کہنے میں بھی راوی نے کوئی غلطی

نہیں کی۔"[1]

المختصر ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ اور امام صنعانی رحمۃ اللہ علیہ کی توضیحات بالکل معقول معلوم ہوتی ہیں جو کہ مذکورہ حدیث پر ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے پیش کردہ اشکال کا کافی شافی جواب ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا حل

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میری ذکر کردہ توجیہ کے باوجود یہاں ایک اور اشکال باقی رہ جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے ہر مطالبے کے جواب میں "نعم" کہہ کر اسے قبول کیا تھا، حالانکہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں ہوتے ہوئے آپ اس کی بہن عزہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کی پیش کش کو قبول نہیں کرسکتے تھے، کیونکہ دو بہنوں کا ایک آدمی کے نکاح میں جمع ہونا حرام ہے۔ اس کا جواب امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے ہی یوں دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے تمام مطالبات نہیں بلکہ ان میں سے بعض قبول کئے تھے جن کا قبول کرنا ممکن تھا یعنی ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے کہنے پر ان کے بیٹے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کاتب وحی بنالیا تھا، لیکن عزہ سے نکاح کرنا چونکہ ناممکن تھا اس لئے آپ نے اسے قبول نہیں کیا۔[2]

8۔ صحیح بخاری میں واقعہ معراج کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیدنا موسی علیہ السلام کے کہنے پر نمازوں میں تخفیف کے لئے بارہا اللہ تعالیٰ کے پاس جاتے رہے، آخری مرتبہ جب آپ واپس ہوئے اور موسیٰ علیہ السلام نے پھر واپس جانے کو کہا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد سنایا کہ ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ یعنی "اس حکم میں مزید کوئی تبدیلی نہیں ہوگی"، لیکن موسیٰ علیہ السلام نے پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دوبارہ جانے کے لئے کہا۔

اشکال

محدث داؤدی رحمۃ اللہ علیہ (م402ھ) فرماتے ہیں:

"یہ بات درست نہیں کیونکہ باقی تمام روایات اس کے برخلاف بیان کرتی ہیں نیز موسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کا ارشاد سننے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ جانے کا نہیں کہہ سکتے۔"[3]

حل

کلام خواہ نبی کا ہو یا غیر نبی کا، اس کو سیاق وسباق سے علیحدہ کرکے جو اشکالات پیدا ہوتے ہیں، بالکل وہی

---

[1] ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد: 1/ 108، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، 1994م

[2] زاد المعاد: 1/ 112

[3] فتح الباري: 13/ 486

اشکالات اور اعتراضات اس وقت در آتے ہیں کہ جب مخصوص فکر وخیال کو پیش نگاہ رکھ کر شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔ ہمارے خیال میں جس حدیث کے الفاظ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے، اگر اس پر غور کر لیا جاتا تو رواۃ حدیث کو غلط کہنے کی بجائے امام داؤدی رحمۃ اللہ علیہ کی غلطی واضح ہو جاتی کیونکہ معراج کی رات آخری چکر میں رسول اللہ ﷺ نے موسیٰ علیہ السلام کو یہ تو فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے لئے ایک نیکی کرنے پر دس نیکیاں دینے کا وعدہ فرمایا ہے لیکن یہ نہیں بتایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اب اپنے حکم میں کسی قسم کی ترمیم یا تبدیلی کرانے سے روک دیا ہے۔ دیکھئے آخری بار آپ ﷺ نے موسیٰ علیہ السلام کو (لاَ یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَی) کے بارے میں بتایا نہیں تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آپ ﷺ سے یہ ارشاد سنا تھا اس لئے دوبارہ جانے کا مشورہ دیا تھا۔

حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

فقال الجبار يا محمد قال لبيك وسعديك قال لايبدل القول لدى كما فرضت عليك في أم الكتب قال فكل حسنة بعشر أمثالها فهى خمسون في أم الكتاب وهى خمس عليك فرجع إلى موسىٰ فقال: كيف فعلت فقال خفف عنا أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها قال موسىٰ: قد والله راودت بني إسرائيل على أدنى من ذلك فتركوه ارجع إلى ربك فليخفف عنك أيضا قال رسول الله ﷺ يا موسىٰ قد والله استحييت من ربي مما اختلفت إليه قال ... فاهبط باسم الله [1]

"ارشاد ہوا اے محمد ﷺ! آپ نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں اور حکم کی بجاآوری کے لئے مستعد ہوں، فرمایا میری بات نہیں بدلے گی، جیسا کہ لوح محفوظ میں آپ پر فرض کر دی گئی تھی اور ہر نیکی کا ثواب دس گنا ہو گا۔ لوح محفوظ کے مطابق پچاس نمازیں آپ پر پانچ ہوئیں، اس کے بعد آپ ﷺ حضرت موسیٰ ﷺ کی طرف واپس آئے، انہوں نے پوچھا کیوں کیا ہوا؟ آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہم پر بہت تخفیف فرما دی ہے، ہر نیکی کے بدلے دس نیکیوں کا ثواب عطا فرمایا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کہنے لگے، اللہ کی قسم میں نے بنی اسرائیل سے پانچ سے بھی کم نمازیں پڑھنے کا مطالبہ کیا تھا لیکن انہوں نے چھوڑ دیا، لہٰذا پھر جاؤ اور پروردگار سے تخفیف کراؤ، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ کی قسم میں کئی بار اپنے رب کے پاس جا چکا ہوں اب جاتے مجھے حیا آتی ہے، فرمایا پھر اللہ کا نام لے کر زمین پر اترو۔" [2]

مذکورہ بالا روایت کے الفاظ سے یہ بات بالکل واضح ہو رہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخری بار موسی علیہ السلام کو ﴿مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ﴾ کے بارے میں بتایا ہی نہیں، چنانچہ محدث داودی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ دعوی بالکل بے جا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موسی علیہ السلام کو ﴿مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ﴾ والی آیت کریمہ سنائی اور جہاں تک محدث داودی

[1] صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾: 7517

[2] فتح الباري: 13/ 479

کے دوسرے دعوی کا تعلق ہے کہ موسی علیہ السلام کلام الٰہی سننے کے بعد دوبارہ اللہ تعالیٰ کے پاس جانے کا کہہ ہی نہیں سکتے، یہ دعوی بالکل بجا ہے کیونکہ جب موسی علیہ السلام نے فرمان الٰہی سنا ہی نہیں تو اس کی خلاف ورزی کیونکر کر سکتے ہیں، کیونکہ پہلا دعوی ہی ثابت نہیں ہو سکا۔ جب حقیقت حال یہ ہے تو اس روایت سے یہ دلیل کیسے تراشی جا سکتی ہے اور بخاری جیسی اصح الکتب بعد کتاب اللہ کی روایات کو مشکوک کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے؟

9۔ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب عبد اللہ بن اُبی منافق کا انتقال ہوا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن دینے کے لئے اپنی قمیص دی، پھر اس کا جنازہ پڑھانے کے لئے اٹھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا:

"تصل عليه وهو منافق وقد نهاك الله أن تستغفر لهم. قال رسول الله ﷺ: إنما خيرني الله فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾،فقال: سأزيده على سبعين." [1]

"کیا آپ منافق کا جنازہ پڑھائیں گے، آپ نے فرمایا مجھے اللہ نے اختیار دیا ہے اس لئے میں ستر سے زیادہ مرتبہ دعا کروں گا تاکہ اس کی مغفرت ہو جائے اس کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔"

اشکال

اس روایت کو متعدد محدثین عظام رحمۃ اللہ علیہم نے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

خود حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"واستشكل فهم التخيير من الآية حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه واتفاق الشيخين وسائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه ... أنكر القاضى أبو بكر صحة هذا الحديث وقال: لا يجوز أن يقبل هذا ولا يصح أن الرسول قاله، انتهى.ولفظ القاضى أبي بكر الباقلاني في التقريب: هذا الحديث من أخبار الآحاد التى لا يعلم ثبوتها.وقال إمام الحرمين في مختصره: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح وقال في البرهان: لايصححه أهل الحديث وقال الغزالي في المستصفى: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح وقال الداوودى الشارح: هذا الحديث غير محفوظ ." [2]

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنا محل اشکال سمجھا گیا ہے، اسی لیے اکابر اہل علم کی ایک جماعت نے باوجودیکہ اس کی سندیں بہت سی ہیں اور شیخین، نیز صحیح احادیث جمع کرنے والے دوسرے محدثین اس کے صحیح ہونے پر متفق ہیں، اس حدیث کی صحت پر اعتراض کیا ہے؟ قاضی ابو بکر رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو صحیح ماننے سے انکار کر دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا فرما سکتے

1 صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره﴾: 4672

2 فتح الباري:8/ 388

ہیں۔ قاضی ابو بکر رحمۃ اللہ علیہ تقریب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ان اخبار احاد میں سے ہے جنکا ثبوت مشکوک ہے۔[1] امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 478ھ) کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح احادیث کے زمرے میں نہیں آتی اور البرهان في أصول الفقه میں ان کا یہ قول موجود ہے کہ اس کو علمائے حدیث صحیح تسلیم نہیں کرتے۔[2] امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 505ھ) المستصفی میں لکھتے ہیں کہ اس کا غیر صحیح ہونا بالکل واضح ہے۔[3] امام داوودی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 402ھ) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے۔"

حل

قرآنی آیت: (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) پر غور کیا جائے تو اس میں لفظ (أو) استعمال ہوا ہے جو تخییر کے لئے ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کے یہ الفاظ بھی اس پر شاہد ہیں: «إنما خيّرني الله» کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس کے لئے استغفار کرنے، نہ کرنے میں اختیار دیا ہے یعنی ابھی تک منع نہیں کیا، اس پر یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کے آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنے میں اشکال ہے۔" آپ کے مقام نبوت پر اعتراض ہے جو کسی امتی کو زیب نہیں دیتا۔

ایک اشکال اور اس کا حل

حدیث نبویہ کو عقلی اصولوں سے رد کر دینے والوں کی عجیب نفسیات ہیں کہ اگر کوئی محدث اہل علم میں سے کسی کا اشکال اس لئے نقل کرتا ہے تاکہ وہ اس کا جواب دے تو ان بے چاروں کو اشکال تو نظر آجاتا ہے جو صحیح حدیث پر کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ اس اشکال کا جواب نقل کرنے سے ان کا قلم قاصر رہتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو ہی لے لیجئے جو حدیث نبوی کے بہت بڑے خادم ہیں۔ وہ حدیث پر اپنی طرف سے کوئی اعتراض نہیں کرتے، ہاں دیگر حضرات کے اٹھائے ہوئے اشکالات کے دلائل کے ساتھ جوابات ضرور دیتے ہیں۔ زیر نظر حدیث میں بھی انہوں نے بعض اہل علم کے اشکالات کو اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ ان کی تردید کریں، لیکن نام نہاد درایت کے دعویداروں نے امام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کو بھی منکرین حدیث کی صف میں لا کھڑا کیا اور کہا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا آیت سے اختیار کا مفہوم اخذ کرنا محل اشکال سمجھا گیا ہے، حالانکہ حافظ

---

1 الباقلاني، محمد بن طيب، التقريب والإرشاد: 3/ 344، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م

2 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه: 1/ 170، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م

3 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى: 1/ 266، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1930م

ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ دیگر اہل علم کے اشکالات کو اس لئے ذکر کر رہے ہیں تاکہ ان کے جوابات دے سکیں اور انہوں نے ہر اعتراض کا جواب دے کر اس کی تردید بھی کر دی ہے جس کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔

البتہ ان کی وہ عبارت جو اس حدیث پر اعتراضات کرنے والوں نے اوپر ذکر کی ہے، اس کا تجزیہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے مکمل طور پر فتح الباری سے نقل کر دیا جائے۔ فتح الباری میں حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے الفاظ یوں نقل ہیں:

"أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه و اتفاق الشيخين و سائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه و ذلك ينادى على منكرى صحته بعدم معرفة الحديث و قلة الاطلاع على طرقه قال ابن المنير: مفهوم الآية زلت فيه الأقدام."[1]

"یہ حدیث بہت سی اسانید سے مروی ہے اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 256ھ) اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 261ھ) نیز ان کے طریقہ تصحیح پر صحیح احادیث نقل کرنے والے علماء نے بھی اس کی صحت پر اتفاق کیا ہے اس کے باوجود اکابر اہل علم کی ایک جماعت نے اس حدیث کی صحت کو ہدف طعن بنایا ہے اور یہ چیز ان کی فن حدیث میں عدم مہارت اور اس کی کثرت اسانید سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 683ھ) نے تو یہاں تک کہا ہے کہ آیت قرآنی کا مفہوم سمجھنے میں اکثر علماء کے قدم پھسل گئے ہیں۔"

آپ غور کریں کہ مذکورہ عبارت میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اعتراض کرنے والے علماء کے ساتھ کھڑے ہیں یا ان کا مبلغ علم بیان فرما رہے ہیں۔ اعتراض کرنے والوں نے مکمل عبارت کو یوں نقل کیا ہے کہ گویا ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اعتراض کرنے والے علماء کے ہم نوا ہیں، جبکہ درمیان عبارت میں کچھ فقرے چھوڑ دیے، جن میں درحقیقت ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان اہل علم کے مبلغ علم پر تبصرہ فرمایا ہے۔ اس قسم کی بدنیتی کی امثلہ علمائے حدیث کے ہاں ہرگز نہیں ملتیں، جس قسم کی مثالیں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے منکرین حدیث پیش کرتے ہیں۔

10۔ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات.»[2]

"ابراہیم علیہ السلام نے پوری زندگی میں صرف تین جھوٹ بولے ہیں۔"

اشکال

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں اس روایت کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لأن يضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء عليهم الصلوة والسلام."[3]

---

1 فتح الباری: 388/8

2 صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب اتخاذ السراري، ومن أعتق جاريته ثم تزوجها :5084

3 الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير: 22/ 156، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420ھ۔

"حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف ان تین جھوٹوں کی نسبت کرنے سے بہتر ہے کہ ان کی نسبت روایت کے راویوں کی طرف کی جائے۔"

حل:

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ اعتراض ہی بے بنیاد ہے، کیونکہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تو کہہ دیا کہ جھوٹ کی نسبت راویوں کی طرف کرنی چاہیے مگر یہ نہیں بتایا کہ بلا دلیل ثقہ رواۃ کو ضعیف کیسے قرار دیا جا سکتا ہے یا انہیں کاذب کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ اس روایت کے تمام راوی ثقہ اور عادل ہیں۔ جیسا کہ درج ذیل تفصیل سے وضاحت ہو گی۔ اس روایت کو بیان کرنے کے لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دو سندیں ذکر کی ہیں اور ان میں موجود راویوں کی تعداد سات ہے وہ ساتوں اور ان کا مرتبہ آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیے:

سعید بن تلید الرعینی رحمۃ اللہ علیہ، امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔[1] حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ثقہ فقیہ کہا ہے۔[2]

عبد اللہ بن وہب بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس راوی کو ثقہ کہا ہے۔[3] امام ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 354ھ) نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔[4] امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 748ھ) نے ثقہ کہا ہے۔[5]

جریر بن حازم بن زید رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ثقہ کہا ہے۔[6] امام ابن سعد رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 175ھ) نے بھی اسے ثقہ کہا ہے۔[7]

ایوب بن ابی تمیمہ رحمۃ اللہ علیہ، امام شعبہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 160ھ) نے کہا ہے کہ میں نے ان کی مثل کوئی نہیں دیکھا

---

1. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل: 4/ 51، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1952م
2. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، تقريب التهذيب: 1/ 362، دار الرشيد، سوريا، الطبعة الأولى، 1986م
3. التقريب والتهذيب: 1/ 545
4. ابن حبان، محمد بن حبان، كالثقات: 8، دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، 1973
5. الذهبي، شمس الدين، تذكرة الحفاظ: 1/ 304، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م
6. التقريب التهذيب: 1، 158
7. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرىٰ: 7، 278، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م

وہ سید الفقہاء تھے۔[1] حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے متعلق "ثقة ثبت حجة" کہا ہے۔[2]

محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے متعلق "ثقة ثبت" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔[3] امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 676ھ) نے ان کے متعلق کہا ہے کہ وہ تفسیر، حدیث، فقہ اور تعبیر الرؤیا میں امام تھے۔[4] امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 478ھ) نے ان کے بارے میں فقیہ، امام، غزیر العلم، ثقہ اور حدیث کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔[5]

محمد بن محبوب ابو عبد اللہ البصری رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو حاتم رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ثقہ قرار دیا ہے۔[6]

حماد بن زید بن درہم رحمۃ اللہ علیہ، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے متعلق یہ لفظ استعمال کیے ہیں کہ "ثقة ثبت فقيه"[7] امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ''ليس أحد أثبت من حماد بن زيد''، امام یحییٰ بن یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ''ما رأيت شيخنا أحفظه منه.''، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ''هو من أئمة المسلمين''[8]

درج بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذکورہ روایت کو بیان کرنے والے تمام راوی جمہور ائمہ محدثین کے نزدیک ثقہ اور عادل ہیں۔ اب محض امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے سے ان ثقہ رواۃ کو کیسے کاذب قرار دیا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر بالفرض امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی بات تسلیم کر کے اس روایت کو جھوٹ کہہ دیا جائے تو اس میں مذکور دو جھوٹ تو قرآن میں بھی موجود ہیں:

﴿ إِنِّي سَقِيمٌ ﴾[9]

﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ ﴾[10]

---

1 الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة:1/ 39، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، س ن

2 التقريب والتهذيب:1/ 116

3 التقريب والتهذيب:2/ 85

4 النووي، أبو زكريا، محي الدين، تهذيب الأسماء واللغات: 1/ 82، دار الكتب العلمية، بيروت

5 تذكرة الحفاظ:1/ 78

6 التقريب والتهذيب:2/ 129

7 التقريب والتهذيب:1/ 238

8 تذكرة الحفاظ :1/ 228

9 سورة الصافات:37: 89

10 سورة الأنبياء: 21:63

توکیا ان قرآنی آیات کو بھی نعوذ باللہ جھوٹ قرار دیا جائے گا؟

اور تیسری بات یہ ہے کہ اہل علم نے ان تینوں باتوں کی تاویل بیان کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ حقیقی نہیں تھے بلکہ معاریض کی صورت میں تھے جیسا کہ یہ جھوٹ کہ "میں بیمار ہوں" مطلب یہ تھا کہ دلی طور پر میں بیمار ہوں۔ اور یہ جھوٹ کہ "یہ کام ان کے بڑے نے کیا ہے" مراد یہ تھی کہ اگر یہ بولتے ہیں تو ان کے بڑے نے ہی یہ کام کیا ہے۔

اسی طرح یہ جھوٹ کہ "یہ (یعنی سارہ) میری بہن ہے" مراد یہ تھا کہ دین اسلام میں میری بہن ہے۔[1]

درج بالا تفصیل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض بالکل بے بنیاد اور باطل ہے اور اس کی کچھ حیثیت نہیں۔

11۔ مسند احمد میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ يَحْفِرُونَ كُلَّ يَوْمٍ حَتَّى إِذَا كَادُوا يَرَوْنَ شُعَاعَ الشَّمْسِ قَالَ الَّذِي عَلَيْهِمْ ارْجِعُوا فَسَنَحْفِرُهُ غَدًا فَيُعِيدُهُ اللهُ أَشَدَّ مَا كَانَ حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ مُدَّتُهُمْ وَأَرَادَ اللهُ أَنْ يَبْعَثَهُمْ عَلَى النَّاسِ حَفَرُوا حَتَّى إِذَا كَادُوا يَرَوْنَ شُعَاعَ الشَّمْسِ قَالَ الَّذِي عَلَيْهِمْ ارْجِعُوا فَسَتَحْفِرُونَهُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَاسْتَثْنَوْا فَيَعُودُونَ إِلَيْهِ وَهُوَ كَهَيْئَتِهِ حِينَ تَرَكُوهُ فَيَحْفِرُونَهُ وَيَخْرُجُونَ عَلَى النَّاسِ»[2]

"یاجوج وماجوج ذوالقرنین کی بنائی ہوئی دیوار کو روزانہ کھودتے ہیں، یہاں تک کہ جب سوراخ میں سے سورج کی کرنیں اندر آنے لگتی ہیں تو ان کا نگران کہتا ہے کہ اب واپس لوٹ چلو، کل ہم اس دیوار کو کھود ڈالیں گے، لیکن اگلے دن وہ آتے ہیں تو دیوار دوبارہ نہایت مضبوطی سے بند ہو چکی ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے گا، یہاں تک کہ جب ان کی قید کی مدت پوری ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ ان کو لوگوں پر مسلط کرنا چاہیں گے تو ایک دن وہ دیوار کو کھودیں گے اور جب سورج کی کرنیں اندر آنے لگیں گی تو نگران کہے گا کہ اب واپس چلو! ان شاء اللہ ہم کل اس دیوار کو کھود لیں گے۔ ان شاء اللہ کہنے کی وجہ سے جب وہ اگلے دن آئیں گے تو دیوار اسی حالت پر ہو گی جس پر وہ کل اسے چھوڑ کر گئے تھے۔ چنانچہ وہ اس کو کھود کر باہر نکل آئیں گے۔"

اشکال

یہ روایت بظاہر قرآن مجید کی اس آیت کے خلاف ہے:

﴿فَمَا اسْطَاعُوٓا اَنْ يَّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَهٗ نَقْبًا﴾[3]

---

[1] فتح الباری:8/ 482

[2] ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: 10632، قال الألباني هذا الحديث صحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ

[3] سورة الكهف:18:97

"نہ وہ اس دیوار کو سر کر سکے اور نہ اس میں سراخ ہی کر سکے۔"

چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ ۷۷۴ھ) فرماتے ہیں:

"إسناده جيد قوي ولكن متنه في رفعه نكارة، لأن ظاهر الآية يقتضي أنهم لم يتمكنوا من ارتقائه ولا من نقبه لأحكام بنائه وصلابته وشدته ولكن هذا قد روى عن كعب الأحبار ولعل أبا هريرة تلقاه من كعب فإنه كان كثير ما كان يجالسه ويحدثه فحدث به أبو هريرة فتوهم بعض الرواة أنه مرفوع فرفعه."[1]

"اس کی سند تو عمدہ اور قوی ہے، مگر اسے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنا محل اعتراض ہے، کیونکہ قرآن کریم کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ یاجوج وماجوج نہ تو اس دیوار پر چڑھ سکیں گے اور نہ ہی اس میں نقب لگا سکیں گے۔ دراصل یہ روایت حضرت کعب احبار رضی اللہ عنہ نے بیان کی ہے، جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا کرتے تھے اور انہیں روایات سناتے تھے۔ غالب گمان یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ روایت ان سے سنی۔ راوی نے غلط فہمی سے اسے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا۔"

حل

اگرچہ امام ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ روایت کو (راوی کی غلطی کا امکان ظاہر کر کے) معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں قرآنی آیت اور حدیث میں یوں تطبیق ممکن ہے کہ یاجوج ماجوج کوئی ایسا سوراخ کرنے کی طاقت نہیں رکھتے جس سے باہر نکل سکیں اور ان کا یہ کام ہے کہ دیوار کو پتلا کرنا یا حلقے کے برابر کر دینا اس کے معارض نہیں۔ سوراخ کر کے باہر نکلنا اور اسے پتلا کرنا دونوں مختلف چیزیں ہیں۔ اس لیے آیت اور حدیث میں کوئی تعارض ہے ہی نہیں۔ البتہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ قرآن میں تو ہے کہ وہ کبھی بھی اس میں نقب نہیں لگا سکتے جبکہ حدیث میں ہے کہ وہ بالآخر انشاء اللہ کہہ کر سوراخ کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرآنی آیت میں عموم ہے جیسا کہ لفظ "ما" عموم پر دلالت کرتا ہے جبکہ حدیث میں تخصیص موجود ہے کہ وہ ایسا کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ بالفاظ دیگر پہلے اللہ تعالیٰ نے چیلنج کر رکھا تھا کہ وہ دیوار میں نقب نہیں لگا سکتے چنانچہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کی وجہ سے وہ ایسا نہیں کر سکیں گے، لیکن جب وہ خود ان شاء اللہ کہہ کر معاملہ اللہ کے سپرد کر دیں گے تو پھر اللہ کی مشیت کی وجہ وہ ایسا کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ یعنی اگر وہ پہلے نقب نہیں لگا سکے تو اس میں اللہ کی مشیت تھی اور قیامت کے قریب اگر نقب لگانے میں کامیاب ہوں گے تو وہ بھی اللہ کی مشیت سے ہی، لہٰذا آیت وحدیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

1 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم:5/ 177، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ

12۔ صحیح بخاری میں نافع سے روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"كنا في زمن رسول الله ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم."[1]

"عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم عہد رسالت میں فضیلت کے اعتبار سے بالترتیب ابو بکر صدیق، پھر عمر فاروق، پھر عثمان غنی رضی اللہ عنہم کو درجہ دیتے تھے اور ان اصحاب ثلاثہ کے ماسوی اصحاب رسول ﷺ میں سے کسی کی کسی دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔"

اشکال

علامہ ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ اس روایت پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"إن هذا الحديث خلاف قول أهل السنة أن عليا أفضل الناس بعد الثلاثة فإنهم أجمعوا على أن عليا أفضل الخلق بعد الثلاثة ودل هذا الإجماع على أن حديث ابن عمر غلط وإن كان السند إليه صحيحا."[2]

"یہ حدیث اہل سنت کے اجماعی موقف کے خلاف ہے کہ اصحاب ثلاثہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کو صحابہ میں چوتھا درجہ حاصل تھا۔ اس لیے باوجود اس روایت کی سند ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بالکل ثابت ہے لیکن اس میں پیش کی گئی بات اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے غلط ہے۔"

حل

حدیث غلط نہیں بلکہ امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ کو اسے سمجھنے میں غلطی لگی ہے اور اس کی درج ذیل وجوہ ہیں:

ابن عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ حدیث میں عہد رسالت کے عمل کا ذکر کیا ہے جبکہ اہل السنہ کا اجماع اس کے بعد (خلافت علوی کے دور میں) کی بات ہے اس لیے حدیث اپنی جگہ پر درست ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا مقصود محض تین صحابہ کی فضیلت بیان کرنا تھا اور نہ وہ خود اس بات کے معترف تھے کہ باقی لوگوں میں علی رضی اللہ عنہ ہی افضل ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ وضاحت فرمائی ہے۔[3]

اور اس حوالے سے دوسری جگہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث نقل فرمائی ہے اور اسے قابل حجت کہا ہے۔[4]

اور اگر اس حدیث کا مفہوم وہی سمجھ لیا جائے جو امام ابن عبد البر رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے تو پھر ان تمام صحیح

---

1 صحيح بخاري، كتاب المناقب، باب مناقب عثمان بن عفان أبي عمرو القرشي رضي الله عنه:3697

2 فتح الباري:7/ 16

3 فتح الباري:10/ 451

4 فتح الباري:10/ 451

احادیث کو کس درجہ میں رکھا جائے گا جن میں خلفائے اربعہ کے بعد بھی لوگوں میں تفاضل کا ذکر ہے جیسے کہ عشرہ مبشرہ اور بدری صحابہ وغیرہ۔

13۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«خَلَقَ اللہ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمْ يَزَلِ الخَلْقُ يَنْقُصُ حَتَّى الآنَ »[1]

''اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کا قد ساٹھ ہاتھ لمبا تھا۔ اس کے بعد سے لے کر اب تک مخلوق کا قد برابر چھوٹا ہوتا چلا آرہا ہے۔''

اشکال

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الأمم السالفة كديار ثمود فإن مساكنهم تدل على أن قامتهم لم تكن مفرطة الطول على حسب ما يقتضيه الترتيب السابق ولكن شك أن عهدهم قديم وأن الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم، وبين أول هذه الأمة ولم يظهر لي إلى الآن ما يزيل هذا الإشكال.''[2]

''اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ گزشتہ اقوام، مثلاً قوم ثمود کے آثار اور بستیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قد ہمارے قد کے بالمقابل اتنے لمبے نہیں تھے جتنا کہ حدیث میں بیان کردہ ترتیب تقاضا کرتی ہے۔ ان کا زمانہ بھی بہت قدیم ہے۔ ان کے اور آدم علیہ السلام کے مابین زمانی فاصلہ اس سے کم ہے، جو ان کے اور اس امت کے دور اول کے مابین ہے۔ تاحال میرے سامنے کوئی ایسی توجیہہ نہیں آئی جس سے یہ اشکال زائل ہو جائے۔''

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 808ھ) نے بھی اس روایت کو اس بنا پر رد کیا ہے۔[3]

حل

اس اشکال کو بعض اہل علم نے یوں حل کیا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ ''ذراع'' ہے جس کا معنی ہے ہاتھ اور ہاتھ کی لمبائی ایک ڈیڑھ فٹ ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قد اور عمر دونوں ایسی چیزیں ہیں جو ابتدائے زمانہ میں بہت زیادہ تھیں لیکن رفتہ رفتہ کم ہوتی گئیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کی عمر ایک ہزار سال تھی۔ اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام کی عمر بھی ایک ہزار سال

[1] صحيح بخاری:3326

[2] فتح الباری:6/ 367

[3] کیلانی، عبد الرحمن، مولانا، آئینہ پرویزیت: ص724، مکتبۃ السلام، لاہور، طبع سوم، 2001ء

تھی، لیکن بعد کے ادوار میں انسانی عمر بتدریج کم ہوتی جارہی ہے حتی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میری اُمت کی اوسط عمر ساٹھ اور ستر سال کے درمیان ہے اور یہ عمر ہزار سال کا پندرھواں حصہ بنتی ہے۔ اب اگر تیس گز قد کا پندرہواں حصہ لیا جائے تو یہ دو گز یا چھ فٹ رہ جاتا ہے اور تقریباً یہی قد آج کل پایا جاتا ہے۔ اگر کسی علاقہ کے لوگ چھ فٹ سے لمبے ہیں تو کسی دوسرے علاقہ میں چھ فٹ سے قدرے کم ہوتے ہیں، اب اگر عمر کے تناسب کا ثبوت مل جاتا ہے تو پھر قد کا وہی تناسب حدیث سے ثابت ہو تو اس میں اعتراض یا حیرانگی کی کوئی معقول وجہ سمجھ نہیں آتی۔[1]

14۔ سنن نسائی میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله عز وجل. إن الله عز وجل إذا بدأ لشيء من خلقه خشع له.»[2]

''سورج اور چاند کو کسی کی موت یا حیات کی وجہ سے گرہن نہیں لگتا۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ گرہن لگنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں سے کسی چیز پر تجلی ڈالتے ہیں تو وہ خشوع و عجز کا اظہار کرتی ہے۔''

اشکال

اِمام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کے بارے میں اِمام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا تبصرہ یوں نقل کرتے ہیں:

"إنها لم تثبت فيجب تكذيب ناقلها قال ولو صحت لكان تأويلها أهون من مكابرة أمور قطعية لا تصادم أصلا من أصول الشريعة."[3]

''یہ بات ثابت نہیں، لہٰذا اس کے راوی کی تکذیب واجب ہے۔ اگر روایت صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل کرنا ان قطعی امور کے بے جا انکار سے بہتر ہے، جو شریعت کی کسی اصل سے نہیں ٹکراتے۔''

حل

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات محل نظر ہے کہ اہل بینش اور اہل حساب کے اصول قطعی ہیں لہٰذا ان کی تکذیب نہیں کی جاسکتی، کیونکہ وہ بھی ہماری طرح انسان ہی ہیں۔ ضروری نہیں ان کی ہر بات قابل تصدیق ہی ہو بلکہ ان کی

---

1 فيض الباری:4/ 16

2 النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائی:1485، قال الألباني هذا الحديث ضعيف، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1986م

3 فتح الباری:2/ 537

بھی بہت سی باتیں قابل تکذیب ہو سکتی ہیں۔[1]

تاہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی اتنی بات میں وزن ہے کہ یہ اضافہ ثابت نہیں ہے جیسا کہ شیخ البانی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 1999ء) نے بھی اس اضافے والی روایت کو ضعیف سنن النسائی (88-1485) اور ضعیف ابن ماجہ (1262) میں ہی ذکر کیا ہے اور مسند احمد کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ شعیب ارناؤوط رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 2016ء) نے بھی اس روایت کو انقطاع کی وجہ سے ضعیف ہی قرار دیا ہے۔[2]

یہاں یہ بات واضح رہے کہ اس روایت کا ضعف اس وجہ سے نہیں جیسا کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے کہ یہ اصحاب علم و بنیش کے اُصولوں کے خلاف ہے بلکہ یہ اس وجہ سے ضعیف ہے کہ اس کی سند میں انقطاع ہے جیسا کہ شیخ شعیب ارناؤوط رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے وضاحت فرمائی ہے۔[3]

امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مذکورہ الفاظ کو کسی راوی کا اضافہ ہی ثابت کیا ہے اور ذکر کیا ہے کہ یہ روایت ۱۹ صحابہ سے مروی ہے (جن میں سیدہ عائشہ، اسماء بنت ابی بکر، علی بن ابی طالب، ابی بن کعب، ابو ہریرہ، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو، جابر بن عبد اللہ، سمرہ بن جندب، قبیصہ اللیالی، عبد الرحمن بن سمرۃ رضی اللہ عنہم بھی شامل ہیں۔) لیکن ان میں سے کسی ایک نے بھی اس روایت میں یہ لفظ ذکر نہیں کیے۔[4]

البتہ انہوں نے اس روایت کے حوالے سے ایک لطیف نکتہ بیان کیا ہے جس سے اس کا مفہوم صحیح ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ انہوں نے بیان کیا ہے کہ شمس و قمر کا گہنا جانا ہی ان کے خشوع و خضوع کی علامت ہے کیونکہ اس سے ان کا نور ختم ہو جاتا ہے اور یوں اس زمانے سے ان کی وہ چیز ہی ختم ہو جاتی ہے جس سے ان کی بادشاہت اور چمک قائم ہے، لہٰذا یہی رب العالمین اور اس کی عظمت کے سامنے ان کی عاجزی وانکساری ہے اگرچہ اس کا سبب بھی اللہ عزوجل کی تجلّی ہی ہوتی ہے۔

مزید فرماتے ہیں کہ خشوع دو ہیں: ایک شمس و قمر کی روشنی ختم ہو جانا اور دوسرا اللہ تعالیٰ کی تجلّی کے سامنے جھک جانا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے جب پہاڑ کے لیے تجلّی فرمائی تھی تو وہ ریزہ ریزہ ہو کر زمین سے مل گیا تھا جو کہ خشوع کی انتہا تھی۔ البتہ شمس و قمر کو اللہ تعالیٰ نے جو باقی رکھا ہے وہ اپنی مخلوق کے مصالح کی وجہ سے ہے اور اگر اللہ چاہتے تو پہاڑ کو بھی باقی رکھتے مگر وہاں اللہ موسیٰ علیہ السلام کو دکھانا چاہتے تھے کہ اللہ کی تجلّی کے سامنے تو پہاڑ بھی

[1] ابن باز، عبد الله بن محمد، التعليق على فتح الباري:3، 683

[2] مسند أحمد، حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ: 18391

[3] مسند أحمد بتحقيق شعيب ارناؤوط:18391

[4] ابن قيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور لاية العلم والإدارة:3/ 228، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الطبعة الأولى، 1432هـ

بر قرار نہیں رہ سکتا تو پھر آپ اسے کیسے دیکھ سکتے ہیں۔ [1]

معلوم ہوا کہ اگر چہ مذکورہ روایت میں شمس و قمر کے خشوع کا اضافہ درست نہیں مگر اس کا مفہوم صحیح ہے۔ نیز امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا محض اس بنیاد پر کہ یہ روایت اہل بینش کے اصولوں کے خلاف ہے اسے غیر ثابت قرار دینا درست نہیں۔

15۔ سنن ابی داؤد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بکریوں کی زکاۃ کے بارے میں روایت ہے کہ اگر بکریوں کی تعداد پچیس ہو تو ان میں سے پانچ بکریاں زکوۃ کے طور پر وصول کی جائیں، چونکہ جانوروں کی زکوۃ کے معروف نصاب کے حوالے سے پچیس بکریوں میں پانچ بکریوں کی زکاۃ بہت زیادہ ہے۔ [2]

اشکال:

اِمام ابوعبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ (م224ھ) اِمام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ (م161ھ) کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں:

"كان أفقه من أن يقول ذلك." [3]

"حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسے فقیہ اور مجتہد سے ایسی کمزور بات منقول ہونا بہت بعید ہے۔"

حل:

یہ الفاظ واقعتاً ثابت نہیں ہیں۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

" هذا متروك بالإجماع غير مأخوذ به في قول أحد من العلماء وهو أنه قال في خمس وعشرين من الإبل خمس شياه." [4]

امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 762ھ) نے نقل فرمایا ہے کہ اس روایت کو ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 235ھ) نے بھی نقل فرمایا ہے اور اس میں بلاشبہ یہ الفاظ غریب ہیں۔ "وفي خمس وعشرين خمسة من الغنم" مزید فرماتے ہیں:

اس روایت کو امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ (385ھ) نے سلیمان بن ارقم کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اور امام

---

1 مفتاح دار السعادة:3/ 229

2 السجستاني، أبو داؤد سليمان بن الأشعث، سنن أبي داؤد:1572، قال الألباني هذا الحديث صحيح، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م

3 البغدادي، أبو عبيد القاسم، كتاب الأموال:ص447، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 2010م

4 الخطابي، أبوسليمان حمد بن محمد، معا لم السنن: 2/ 22، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1932م

دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ نے بعد میں خود فرمایا ہے کہ "سلیمان بن ارقم ضعیف الحدیث ہے۔"[1]
امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا مکمل قول بھی یہی ہے کہ یہ کسی راوی کی غلطی ہی ہے جیسا کہ فرماتے ہیں:

"هذا غلط وقع من رجال علی."[2]

غالباً ان الفاظ کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہی شیخ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس روایت کو (ضعیف الجامع الصغیر (4078) میں نقل فرمایا ہے۔
شیخ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے جو سنن ابو داؤد (1576) اور صحیح الجامع الصغیر (4375) میں نقل فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے علاوہ باقی روایت صحیح ہے۔
ان الفاظ کے ضعف کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ کسی بھی محدث وفقیہ نے ان الفاظ کے مطابق بکریوں کی زکوٰۃ کا فتوی نہیں دیا بلکہ سب ہی اس کے خلاف فتوی دینے والے ہیں۔
16۔ جامع ترمذی میں واقعہ افک کی روایت میں مذکور ہے کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر الزام لگانے والوں میں سے حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے، اس لیے ان پر بھی حد قذف جاری ہوئی تھی۔[3]

اشکال

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے اشعار میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ وہ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عفت وعصمت کا دفاع کرنے والے تھے۔

"والعبرة عندی بأخذ قول الحسان نفسه ولا عبرة بما يذاع بين الناس ويشاع فإن حال الخبط فی الأخبار معلوم وبالجملة نسبة القذف إليه عندی خلاف التحقيق وكذا من جعله مصداقا لقوله والذی تولی كبره باطل عندی."[4]

"میرے نزدیک خود حضرت حسان کے بیان پر اعتماد کرنا چاہیے، لوگوں کے مابین جو باتیں مشہور ہو جاتی ہیں ان

---

[1] الزيعلي، جمال الدين، نصب الراية لأحاديث الهداية: 4/ 163، مؤسسة الرين للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م

[2] الكشميري، محمد أنور، العرف الشذي شرح سنن الترمذي: 2/ 101، دار التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004ء

[3] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، جامع الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النور:3180، قال الألباني هذا الحديث صحيح، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الألى، 1999م

[4] فيض الباري:5/ 75

کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ روایات میں واقع ہونے والی گڑبڑ کا حال معلوم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حضرت حسان کی طرف قذف کی نسبت میرے نزدیک خلاف تحقیق ہے۔ اسی طرح ان کو والذی تولی کبرہ کا مصداق قرار دینا میرے نزدیک بالکل بے بنیاد ہے۔"

حل

اس اعتراض کا جواب ہم درج ذیل نکات کی روشنی میں سمجھ سکتے ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کی تردید میں محض اپنی رائے پیش کی ہے، اور محض ذاتی رائے کی بنیاد پر کسی بھی حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا جبکہ وہ روایت صحیح ثابت ہو۔ جیسا کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 279ھ) نے اسے نقل کرنے کے بعد خود فرمایا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔ شیخ ناصر الدین البانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر محض اسے اس وجہ سے ضعیف قرار دیا جائے کہ اس میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانے والوں میں شمار کیا گیا ہے تو اس بات کا ذکر تو صحیح بخاری میں بھی موجود ہے۔[1] (جس کی صحت پر تمام محدثین کا اتفاق ہے) تو کیا اسے بھی رد کر دیا جائے گا؟

تیسری بات یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کی تعریف و توصیف کرتا ہے تو کیا ممکن نہیں کہ کبھی وہ کسی کے بہکاوے میں آکر اسی کی توہین بھی کر دے۔ یقیناً یہ ممکن ہے اور فرمان نبوی کے مطابق تو انسانی دل اس سے کہیں زیادہ تبدیل ہونے والا ہے۔ جیسا کہ فرمایا کہ

"مثل القلب مثل الريشة تقلبها الرياح بغلاة."

"دل کی مثال ایک پر کی سی ہے، جسے ہوائیں چٹیل میدان میں الٹتی پلٹتی رہتی ہیں۔"

شیخ البانی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے صحیح کہا ہے۔[2]

شیخ شعیب الارناؤوط نے بھی صحیح کہا ہے۔[3]

علاوہ ازیں اعتراض میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ 'حسان' کو ﴿ وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ ﴾ کا مصداق قرار دینا میرے نزدیک بالکل بے بنیاد ہے۔ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ مسروق کی حدیث میں صراحۃً ایسی کوئی بات مذکور نہیں

---

1 صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة: 4757

2 ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، مقدمه، باب في القدر: 88، قال الألباني هذا الحديث صحيح، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م

3 مسند احمد محقق: 19677

کہ اس آیت کا مصداق صرف حسان کو بنایا گیا ہے بلکہ اس کے برعکس یہ الفاظ واضح طور پر موجود ہیں کہ اس کا مصداق عبد اللہ بن ابی منافق ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

"کان الذی یتکلم فیه مسطح وحسان بن ثابت والمنافق عبد الله بن أبي وهو الذی کان یستوشیه ویجمعه وهو الذی تولی کبره منهم وهو وحمنة."

"اس جھوٹ کو پھیلانے میں مسطح، حسان اور منافق عبد اللہ بن ابی نے حصہ لیا تھا۔ عبد اللہ بن ابی منافق ہی کرید کرید کر اسے پوچھتا اور اس پر حاشیہ چڑھاتا وہی اس کا بانی مبانی تھا۔ ﴿ وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ ﴾ سے وہ اور حمنہ مراد ہیں۔"[1]

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کو زیادہ قابل اعتماد کہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ

"أنه عبدالله بن أبی وهو المعتمد."

"﴿ وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ ﴾ کا مصداق عبد اللہ بن ابی ہے۔ یہی بات قابل اعتماد ہے۔"[2]

اور علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ بھی حقیقتاً یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ

"إن الذی تولی کبره هو عبد الله بن أبی رأس المنافقین."

"﴿ وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ ﴾ کا مصداق رأس المنافقین عبد اللہ بن ابی ہی ہے۔"[3]

البتہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے مسروق کی بات کو جو بے بنیاد اور باطل قرار دیا ہے اس سے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ مسروق رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث میں جو ﴿ وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ ﴾ آیت کے نزول کی بات کی ہے اس سے ان کی مراد آیت کا مصداق متعین کرنا نہیں تھا بلکہ محض وہ بیان کرنا چاہتے تھے کہ یہ آیت جن تہمت لگانے والوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے ان میں حسان رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے۔ یوں تعارض رفع ہو جاتا ہے اور صحیحین کی کسی روایت کو بھی رد کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ واللہ اعلم بالصواب

معلوم ہوا کہ ﴿ وَالَّذِیْ تَوَلّٰی کِبْرَهٗ ﴾ آیت کے مصداق میں علامہ انور شاہ کشمیری کی بات کا جو نتیجہ ہے وہ وہی ہے جو دیگر محدثین نے ذکر کیا ہے، البتہ مسروق رحمۃ اللہ علیہ کی بات کو باطل قرار دینے کی بجائے اس کی تاویل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ اسی طرح علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات درست نہیں کہ حضرت حسان رضی اللہ عنہ چونکہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی عصمت کا دفاع کیا کرتے تھے اس لیے وہ تہمت نہیں لگا سکتے جیسا کہ اس کا جواب ابتدا میں تفصیلاً ذکر کیا جا چکا ہے۔

---

1. صحیح البخاری، کتاب التفسیر: باب قوله تعالیٰ: اِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَةُ فِیْ الَّذِیْنَ آمَنُوْا .... : 4757
2. فتح الباری:10/ 622
3. فیض الباری: 5/ 75

17۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

«إذا كان الماء قُلَّتين» [1]

اشکال

اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ روایت اجماع کے خلاف ہے۔[2]

حل

اس اعتراض کا جواب چند نکتوں میں ملاحظہ فرمائیے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ ایسا کوئی اجماع ہوا ہی نہیں اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی آراء مختلف ہیں۔ جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، کے متعلق مروی ہے کہ وہ پاکی اور ناپاکی کے حوالہ سے قلیل وکثیر پانی کے درمیان کسی فرق کے قائل نہیں تھے، جبکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ قلیل اور کثیر پانی کے درمیان فرق کے قائل تھے۔[3]

لہٰذا صحابہ کے مابین ایسا کوئی اجماع تھا ہی نہیں کہ پانی اگر قلتین سے زیادہ ہو تب بھی مجرد نجاست گرنے سے ہی ناپاک ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر بالفرض اجماع ثابت بھی ہو تب بھی وہ کسی خبر وروایت کا ناسخ نہیں بن سکتا بلکہ اس کی حیثیت صرف اتنی ہوتی ہے کہ وہ کسی نسخ کا پتہ دیتا ہے یعنی ایسی روایت کی طرف اشارہ کر رہا ہوتا ہے جو حقیقت میں ناسخ ہوتی ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے فتاویٰ میں ایک گروہ کی طرف اشارہ کیا ہے (جن کا مؤقف یہ تھا کہ اجماع سے کتاب وسنت منسوخ ہو سکتے ہیں) پھر ان کے متعلق فرماتے ہیں کہ

''ہم ان حضرات کی بات کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اجماع سے کسی ناسخ نص کا پتہ چلتا ہے لیکن بعض لوگوں نے ہمیں بتایا کہ یہ لوگ خود اجماع کو ناسخ مانتے ہیں۔ اگر ان کی مراد واقعی یہ ہے تو یہ ایک ایسا قول ہے جس سے مسلمانوں کے لیے جائز قرار پاتا ہے کہ وہ اپنے نبی کے بعد اپنے دین میں جو چاہیں تبدیلی کر لیں جیسا کہ نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان کے علماء کیلئے جائز قرار دیا ہے کہ جس چیز کے حرام ٹھہرانے میں وہ کوئی مصلحت سمجھیں اسے حرام قرار دے دیں اور جس چیز کے حلال ہونے میں کوئی مصلحت

[1] سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء: 65، قال الألباني هذا الحديث صحيح

[2] المباركفوري، أبو العلاء محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: 1/ 180، دار الكتب العلمية، بيروت

[3] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار: 1/ 29، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، 1993م

دیکھیں اسے حلال قرار دے لیں لیکن اسلام میں ایسا نہیں ہو سکتا اور نہ صحابہ اسے اپنے لیے جائز سمجھتے تھے۔[1]

مدینہ یونیورسٹی کے پروفیسرز ڈاکٹر عبد الکریم مراد اور ڈاکٹر عبد المحسن العباد نے بھی یہی توضیح فرمائی ہے کہ

”الاجماع ليس بناسخ بل يدل على النسخ.“

”اجماع (بذات خود) ناسخ نہیں ہوتا بلکہ نسخ کا پتہ دیتا ہے۔“[2]

اور اگر غور کیا جائے تو خود معترض علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 855ھ) بھی انہی علماء کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں، کیونکہ انہوں نے بھی مجرد اجماع کا دعوی نہیں کیا بلکہ اس کی بنیاد ایک روایت کو ہی قرار دیا ہے۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہوتا بلکہ ناسخ وہ روایت ہوتی ہے جس کی طرف اجماع اشارہ کر رہا ہوتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگرچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت کا ذکر کیا ہے جسے اجماع کی بنیاد ظاہر کیا ہے مگر وہ روایت ثابت ہی نہیں۔

جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 204ھ) نے اسے غیر ثابت قرار دیا ہے۔[3] امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 458ھ) نے فرمایا ہے کہ اس کی سند میں ضعف ہے۔[4] امام نووی رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 676ھ) نے فرمایا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں یہ روایت مختلف اسناد سے مروی ہے مگر وہ تمام ضعیف ہیں۔[5] امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے کہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ امام ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 110ھ) کا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نہ تو سماع ثابت ہے اور نہ ہی ملاقات۔[6] حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کی ایک سند میں تو ابن لہیعہ راوی ضعیف ہے اور دوسری سند منقطع ہے۔[7]

---

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المسودة في أصول الفقه: ص 328، دار الكتب العربي، الطبعة الثانية، 2010م

[2] عبد الكريم، الدكتو ر، عبد المحسن العباد، من أطيب المنح في علم المصطلح:ص 24، شركة المدينة للطباعة والنشر، جدة

[3] البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرىٰ:1/ 268، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2003م

[4] البيهقي، أحمد بن الحسين، الخلافيات :3/ 225، دار المصميعي، الطبعة الثالث، 1997م

[5] النووي، أبو زكريا، محي الدين، المجموع شرح المهذب: 1/ 116، مكتبة الارشاد، الطبعة الثانية، 2008م

[6] نصب الراية:1/ 129

[7] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام: 7/ 462، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1992م

اور اگر بالفرض روایت صحیح بھی ہوتی تب بھی یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ بالعموم اجماع کے دعوے جھوٹے ہی ہوتے ہیں جیسا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ

"من ادعی وجود الاجماع فھو کاذب."

"جس نے اجماع کے وجود کا دعویٰ کیا وہ جھوٹا ہے۔"[1]

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ

"ان ادعاء الاجماع في کثیر من خاص الاحکام لیس کما یقول من یدعیه."

"بہت سے خاص احکام میں اجماع کا دعویٰ اس طرح نہیں ہوتا جیسے مدعی نے کیا ہوتا ہے۔"[2]

"قاضی ابو بکر علی نے بھی بالعموم وقوع اجماع کے تصور کا انکار کیا ہے۔"[3]

البتہ اہل علم کا کہنا ہے کہ اگر اجماع کا دعویٰ کلیات دین سے متعلقہ ہو تو پھر وہ درست قرار دیا جائے گا، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ان جملہ فرائض پر ہی اجماع شمار کرتے ہیں جن کا کوئی شخص بھی منکر نہ ہو جیسے پانچ نمازوں کی فرضیت، زکوۃ، روزہ اور حج کی فرضیت اور جہاد و قتال کی مشروعیت وغیرہ۔

یہی وجہ ہے کہ وہ ایک مناظرے میں اپنے مخالف سے کہتے ہیں: یہ ہے وہ اجماع جس کے متعلق اگر تم کہو کہ ہو گیا تو کسی کو بھی یہ کہتے ہوئے نہیں پاؤ گے کہ یہ اجماع نہیں۔[4]

امام شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام جوینی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ انہوں نے کلیات دین اور ظنی مسائل کے مابین فرق کرتے ہوئے کہا کہ کلیات دین پر تو اجماع ممکن ہے جبکہ ظنی و فرعی مسائل پر اجماع کا بالعموم تصور بھی محال ہے۔[5]

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث قلتین کے برخلاف جس اجماع کا دعویٰ کیا ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ اجماع ثابت ہی نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر اجماع ثابت بھی ہو تب بھی کسی خبر صحیح کا ناسخ نہیں ہوتا بلکہ ناسخ خبر کا پتہ دیتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس سلسلہ میں اجماع کی بنیاد کے بطور ایک روایت ہی ذکر کی ہے، لیکن وہ روایت ثابت نہیں اور چوتھی بات یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ روایت ثابت

---

1 الدرایة:1/ 20

2 الشوکاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول:1/ 196، دار الکتاب العربي، الطبعة الأولی، 1999م

3 الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدریس، الأم: 1/ 178، دار المعرفة، بیروت، الطبعة الثانیة، 1990م

4 إرشاد الفحول:1/ 196

5 الأم:4/ 81

بھی ہوتی تب بھی بالعموم اجماع کے دعوے جھوٹے ہی ہوتے ہیں اور وہی اجماع معتبر ہوتا ہے جو کلیات دین پر ہو۔ جب کہ اجماع کا یہ دعویٰ کلیات دین سے متعلقہ بھی نہیں۔

لہٰذا ہمارے علم کے مطابق علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ موقف درست نہیں کہ حدیث قلتین اجماع کے مخالف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

18۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے:

«إن لهذه البهائم أوابد كأوابد الوحش فما غلبكم فاصنعوا به هكذا.»[1]

"ان چوپایوں کے لئے بھی بدکنا ہوتا ہے جس طرح وحشی جانور بدکتے ہیں، جو تم پر غالب آجائے تم اس کے ساتھ اسی طرح کرو۔"

اشکال

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ایسا جانور بھی معروف طریقے سے ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوگا۔[2]

حل

اس اعتراض کو معترض کی صریح خیانت قرار دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے اکیلے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 179ھ) کے قول کی وجہ سے صحیح بخاری کی حدیث کو رد کرنے کی کوشش کی ہے جبکہ انہوں نے جہاں سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا ہے وہاں پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 150ھ) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ محقق کے مطابق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی قول موجود ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بر خلاف حدیث کی موافقت میں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ پالتو اونٹ بے قابو ہو جائے تو اسے بھی شکار کی طرح قتل کیا جا سکتا ہے۔[3]

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے جمہور علماء کی یہی رائے نقل کی ہے اور تائید میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی روایات بھی نقل کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر پالتو جانور بھی قابو سے باہر ہو جائے تو اسے شکار کی طرح کسی بھی طریقے سے قتل کیا جا سکتا ہے۔[4]

اب اگر ایک طرف جمہور آئمہ وفقہاء اور متعدد صحابہ کی رائے ہو اور دوسری طرف اکیلے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی

---

[1] إرشاد الفحول:1/ 196

[2] صحيح البخاری، كتاب الشركة، باب قسمة الغنم: 2488

[3] ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، بداية المجتهدونهاية المقتصد: 2/ 878، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004م

[4] بداية المجتهد:2/ 878

رائے ہو تو کیسے قبول کیا جائے گا؟ یقیناً ائمہ اور صحابہ کی رائے قابل قبول ہو گی اور یہ رائے اس لیے بھی قابل ترجیح ہو گی، کیونکہ اس پر عمل کرنے سے ایک صحیح حدیث کی تردید لازم نہیں آتی جبکہ اکیلے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر عمل سے صحیح حدیث کی تردید لازم آتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ معترض نے جہاں سے اعتراض نقل کیا ہے وہاں کتاب کے مؤلف نے اس کا حل بھی نقل کیا ہے اور جمہور کے مؤقف کی ہی تائید کی ہے مگر معترض نے اس سے چشم پوشی کرتے ہوئے محض اپنے مطلب کی ایک بات نقل کر لی ہے جسے علمی خیانت کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

امام ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 595ھ) نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر آئمہ کا قول نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ اس حدیث کی صحت کی وجہ سے اس کے مطابق بات کرنا ہی زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ یہ روایت اصل (یعنی گھریلو جانور کو ذبح یا نحر اور وحشی جانور کو کسی بھی طرح خون بہا کر) سے مستثنیٰ ہو مزید یہ کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تو اس مسئلے میں اصل کی ہی حیثیت رہتی ہے اور وہ اس طرح کہ بعض جانوروں کے حق میں کسی بھی طرح خون بہانے کو ذبح قرار دینے کی علت اس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں کہ ان پر قابو پانا محال ہے نہ محض یہ کہ وہ جنگلی جانور ہیں تو جب یہی چیز پالتو جانور میں بھی آجائے تو اسے بھی جنگلی کی طرح ذبح کرنا درست ہوا۔ یوں قیاس اور سماع دونوں متفق ہو جاتے ہیں۔[1]

امام ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ جنگلی جانور کا کسی بھی طرح خون بہانے کی اجازت محض اس لیے نہیں کہ وہ جنگلی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر قابو پانا محال ہے تو جب گھریلو پالتو جانوروں کی بھی یہی حالت ہو جائے تو ان کا بھی وہی حکم ہو گا۔ اس طرح نہ تو کسی چیز کے استثناء کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ ہی حدیث کی تردید کی اور اشکال بھی زائل ہو جاتا ہے لہٰذا یہی بات زیادہ مناسب ہے۔

خلاصہ کلام

اوپر ذکر کی گئی تمام احادیث کے بارے میں جو چیز دوران تحقیق سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے حوالے سے پیش کیے جانے والے مذکورہ تمام اقوال کو نقل کرنے میں 'اہل درایت' کی علمی دیانت کا عالم یہ ہے کہ ان اقوال کو انہوں نے جن مصادر کے حوالے سے پیش کیا ہے، وہاں ان اقوال کو مؤلفین لائے ہی اس لیے تھے کہ ان کا حل نقل کریں، لیکن ان لوگوں نے اپنے مطلب کی بات وہاں سے اخذ کر لی اور وہ جوابات چھوڑ دیے، جو وہاں مؤلفین نے ان اقوال کو ذکر کر کے تفصیلاً ذکر کیے تھے۔

صحیحین وغیرہ کی مذکورہ روایات میں سے اکثر میں عموماً نظر آرہا ہے کہ جب بعض اہل علم دو متعارض صحیح

[1] فتح الباري:15/ 453

نصوص میں جمع نہیں کرپاتے، تو وہ اپنے فہم کے اعتبار سے ترجیح کے طرق پر چلتے ہوئے درج ذیل الفاظ میں تبصرہ کرتے ہیں:

① بسا اوقات کسی بات کو راویوں کا وہم کہہ دیتے ہیں۔

② یا کہہ دیتے ہیں کہ یہ جھوٹ ہے جس کی نسبت شریعت کی طرف کرنے کے بجائے راویوں کی طرف کرنی چاہیے۔

یا کہتے ہیں کہ یہ روایت متروک یا منکر ہے۔

③ یا کہتے ہیں کہ روایت میں بیان کردہ بات محل اشکال ہے وغیرہ

اس قسم کے تمام اقوال راوی پر جرح وتعدیل کے ضمن میں نہیں آتے کیونکہ راوی کے بارے میں اس قسم کا فیصلہ اصل کے اعتبار سے نہیں بلکہ تعارض کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ راوی کی طرف ان امور کے قبیل سے اس قسم کی نسبت سے محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں بالاتفاق راوی ضعیف نہیں ہوتا بلکہ روایت پر ضعف (یعنی ضعف لغوی، جسے اصطلاحات محدثین میں توقف اور مرجوح یا شاذ یا معلول وغیرہ کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے) کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور اگر کوئی دوسرا عالم اس تعارض کو ویسے ہی حل کر دے تو پھر راوی کی طرف ایسی نسبت از خود اضافی قرار پا جاتی ہے۔

مشکل الآثار یا مختلف الحدیث کے موضوع پر جن محدثین عظام رحمۃ اللہ علیہم نے کام کیا ہے ان میں سے کئی محدثین کرام کا دعوی ہے کہ ذخیرہ حدیث میں کوئی حدیث بھی دوسری حدیث سے متعارض نہیں۔ جیسا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 241ھ) اور امام ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ (متوفیٰ 311ھ) وغیرہ جیسے آئمہ کا دعویٰ ہے کہ ایک بھی ایسی صحیح روایت پیش نہیں کی جاسکتی کہ جو دوسری صحیح روایت سے ٹکراتی ہو، اگر کسی کو کسی روایت کے بارے میں اشکال ہے تو لاؤ اسے ہم جمع کر کے دکھاتے ہیں۔[1]

البتہ اصول یہ ہے کہ اگر کوئی دو روایات کو محدثین عظام رحمۃ اللہ علیہم جمع نہ بھی کر پائیں تو وہ انہیں ضعیف کہے بغیر (توقف فرماتے ہوئے) دیگر علماء کے لئے میدان چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ ان روایات کا کوئی حل پیش کر دیں۔

واضح رہے کہ بعض محدثین رحمۃ اللہ علیہم مختلف صحیح روایات میں جمع وتوفیق کے جو متعدد طریقے اختیار کرتے ہیں یا ایک محدث ترجیح دیتا ہے، لیکن دوسرا جمع کر دیتا ہے، تو یہ ساری بحث تحقیق حدیث کے موضوع سے خارج ہے اور تاویل حدیث کا موضوع ہے۔ چنانچہ ترجیح وغیرہ کی مباحث کے باوجود روایت صحیح رہتی ہے، ضعیف نہیں ہو جاتی۔ چنانچہ یہ سارے نکات بعد از وقوع کے قبیل کی چیزیں ہیں، شریعت کی نصوص نہیں! اس لیے فہم وتدبر

[1] بداية المجتهد: 2/ 879

سے متعلقہ چیزوں کو شرعی نص سمجھتے ہوئے ان کی بنیاد پر شرع کو ضعیف ہرگز نہیں کہا جا سکتا ہے۔

جب روایات میں تعارض ہو یا جس روایت میں اشکال ہے اسے نقل کرنے میں راوی متفرد ہو تو اس قسم کی احادیث میں اگر اشکال حل نہ ہو سکے تو محدثین کرام رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں ایسی صورت 'علل الحدیث' کی بحث سے تعلق رکھتی ہے، جس میں وہ مخفی اور قادح عیوب کی بنا پر اپنے فنی ذوق کی روشنی میں وہم کی نسبت روایت کے کسی راوی کی طرف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اُن تمام اقوال، جن کو منکرین حدیث 'درایت' کا نام لے کر اپنے موقف کے اثبات میں پیش کرتے ہیں، وہ 'نقد روایت کے درایتی معیار' کے بجائے محدثین کرام کے ہاں علل الحدیث کی بحث ہے، جس میں حدیث پر حکم لگانے میں محدثین کرام کا کیا منہج ہے؟ اس حوالے سے رشد کے آئندہ شمارہ نمبر ۹ میں خصوصی طور پر متن حدیث کی تحقیق کے سلسلے میں اصول شذوذ وعلل کے حوالے سے محدثین کرام کے تفصیلی منہج پر علمی مضمون شامل اشاعت ہے۔

اہم اعلان

قارئین رشد کے علم میں ہے کہ ماضی قریب میں یہ مجلہ بین الاقوامی سطح کے اعلیٰ تحقیقی معیار کے مطابق شائع ہوتا رہا ہے جس کی شہرت کی ایک بڑی وجہ علم قراءات کے خصوصی موضوع پر شائع ہونے والی وہ 3 ضخیم جلدیں بھی تھیں جو تقریباً 3000 صفحات پر مشتمل تھیں اور بلاشبہ اس اہم موضوع پر ہندوستان کی گذشتہ 3 صد سالہ تاریخ میں اتنا جامع اور معیاری تحقیقی کام اس صورت میں موجود نہیں ہے۔ بتوفیق ایزدی اسی سلسلے کا آخری اور چوتھا خاص نمبر آج کل تکمیل کے آخری مراحل میں ہے، جس میں تلاوت قرآن کے حوالے سے مختلف طرح کی مروّجہ بدعات کی نشاندہی، تلاوت قرآن کے دوران تجویدی اغلاط کی نشاندہی و تصحیح وغیرہ اہم امور پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ فنِ قراءت کا علمی اور سہل اسلوب میں تعارف اور اس فن پر موجود وسیع لٹریچر کا اِشاریہ جاتی تعارف کے ساتھ ساتھ سابقہ تمام ''رُشد قراءت نمبرز'' کے مختلف پہلوؤں سے بنائے گئے قیمتی اِشاریہ جات بھی شامل ہیں۔ جن اَحباب کے پاس سابقہ ''رشد قراءات نمبرز'' کی یہ جلدیں موجود ہیں، وہ اس سلسلے کے اس آخری خاص نمبر کو بھی اپنے ریکارڈ میں شامل کرنے کے لیے ابھی سے رابطہ فرمائیں کیونکہ اس خاص نمبر کی اشاعت محدود تعداد میں کی جا رہی ہے۔ (مدیر)