MUSLIM UNI...
کتب خانہ جامعہ ... دہلی

معاہدۂ یہود علمی نقطۂ نظر سے

تصویر کا دوسرا رُخ

(مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی)

برہان ماہ اکتوبر ۱۹۳۹ء میں جناب مولانا عبدالرحمٰن صاحب پروفیسر دہلی یونیورسٹی کا ایک مضمون "متحدہ قومیت اور اسلام" کے عنوان سے شائع ہوا تھا، نومبر میں اس کے متعلق ایک تنقیدی مضمون میں نے پیش کیا۔ اس کے بعد دسمبر اور جنوری ۴۰ء کے رسالوں میں میری تنقید پر مولوی صاحب موصوف نے جوابی مضمون سپردِ قلم فرمایا ہے جس کا عنوان "معاہدۂ یہود علمی نقطۂ نظر سے" ہے۔ چونکہ یہ ہر دو مضامین ایک ہی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں اور ابھی تک تشنۂ تحقیق ہیں اس لیے آج پھر میں اس تلخ فرض کو ادا کر رہا ہوں۔ جو احقاقِ حق اور انکشافِ حقیقت کے لیے ضروری ہے اور اس کے لیے مولوی صاحب موصوف سے قبولِ حق کا اُمیدوار ہوں۔

اکتوبر کے برہان میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ دراصل اس "مذاکرہ" کا مدار حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی مدظلہ کا رسالہ "متحدہ قومیت اور اسلام" ہے۔ لہذا یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ تنقید سے پہلے مسئلۂ زیرِ بحث کے متعلق اُس رسالہ میں سے چند ضروری اقتباسات پیش کر دیے جائیں تاکہ حقیقتِ حال کے سمجھنے میں کافی مدد ملے۔

رسالہ مذکورۂ بالا میں حضرت مولانا حسین احمد صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہندوستان سے اجنبی حکومت کے اقتدارِ اعلیٰ کا خاتمہ کرنا مذہبی نقطۂ نظر سے واجب اور ضروری ہے۔ چنانچہ وہ اجنبی حکومت

کے مظالم ظاہر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"اس لیے ازبس ضروری ہے کہ جس قدر بھی ممکن ہو جلد از جلد اس سے نجات کی کوئی صورت اختیار کی جائے، اور اس کو تمام ہندوستانی اقوام کے مسلمان ہو جانے تک "مؤخر نہ کیا جائے۔ اگر خالص اسلامی حکومت قائم کرنے کی سردست طاقت نہ ہو تو اھون الضررین[1] اور اخف البلیتین[2] کو ضرور ضرور عمل میں لایا جائے جو کہ "شرعی حکم ہے" جس میں کہ فریضہ جہاد ادا کرنے اور اس کے عمل میں لانے کے لیے کسی خاص ہتھیار اور خاص طریقۂ جنگ کی قید نہیں ہے بلکہ ہر وہ عمل اور ہر وہ ہتھیار جو کہ دشمن کو زک پہنچا سکے اور اس کے اقتدار و شوکت میں ضرر رساں ہو وہ اختیار کرنا لازم و واجب ہوگا۔" منہ

اس "شرعی حکم" کی تعمیل کے لیے وہ مختلف طریقہائے عمل میں سے ایک طریقہ "متحدہ قومیت" کو بتلاتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ تصریح کرتے ہیں کہ اس سے مراد یورپ کی ایجاد کردہ متحدہ قومیت نہیں ہے ارشاد فرماتے ہیں:۔

"ممکن ہے کہ یورپ نے وطنیت اور قومیت کو کسی خاص مفہوم اور کسی خاص ہیئت اجتماعیہ کے لیے استعمال کیا ہو اور اس پر وہ گامزن ہو رہے ہوں اور ان مقاصد اور نصب العین کو اپنے اپنے مذہبی اداروں کے مخالف پاکر مذہب کو سلام کر بیٹھے ہوں (الی) مگر کیا یہ ضروری ہے کہ ہمارا اقدام متحدہ قومیت یا وطنیت کی طرف صرف انہیں کیفیات اور لوازم کے ساتھ ہو جو کہ اُن کے یہاں ملحوظ ہو رہے ہیں اور اُن پر یہ حکم صادر کیا جائے کہ چونکہ متحدہ قومیت یا وطنیت کے معنی یورپ میں یہ ہیں اور وہ متصادم مذہب اسلام ہے لہذا یہ حرام و ممنوع ہے۔" منہ

اور دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"مگر یہ مفہوم (مغربی متحدہ قومیت کا مفہوم) نہ عام طور پر لوگوں کے ذہن نشین ہے اور نہ

[1] دو نقصانوں میں سے ہلکا نقصان [2] دو مصیبتوں میں سے چھوٹی مصیبت۔

اُس کا کوئی مسلمان دیانتدار قائل ہو سکتا ہے اور نہ ایسے مفہوم کی اس وقت تحریک ہے۔ کانگریس اور اس کے کارکن اس کے محرک نہیں ہیں اور نہ اس کو ہم ملک کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ یہ چیز بالکل خارج از بحث ہے"۔ ص۴

اس کے بعد ہندوستان میں مجوزہ "متحدہ قومیت" کو اس طرح ذہن نشین کراتے ہیں۔

"ہندوستان میں سکونت کرنے والی قومیں اور افراد بحیثیت مسکن و وطن بہت سی ایسی چیزوں میں مشترک ہیں جن کو موجودہ پردیسی حکومت نے اپنی اغراض کے ماتحت پامال کر دیا ہے۔ اور ہندوستان کے باشندوں کی زندگی تلخ کر دی ہے بلکہ تمام ہندوستان کے رہنے والوں کے لیے فنا کا گھاٹ سامنے کر دیا ہے۔ چونکہ ان مشترکہ مفادات کے ضائع ہونے سے سب ہی فنا ہو رہے ہیں اس لیے تمام ہندوستانی متفق ہو کر ان ضائع شدہ حقوق کو حاصل کریں (الی) یہی مقصد متحدہ قومیت سے ہے"۔

وہ یہ بھی صاف صاف بتاتے ہیں کہ متحدہ قومیت "مقصد" نہیں ہے بلکہ حصولِ مقصد کا "ذریعہ" ہے۔ لہٰذا مختلف حالات و مقاصد کے اعتبار سے اُس پر مختلف قسم کے احکام برابر عائد ہو سکتے ہیں۔

"اگر ہم کو اس امر پر غور کرنا ہے کہ وہ اسلام جو کہ ان اصولوں سے عبارت ہے جو کہ انسان کے شعبہ ہائے حیات انفرادیہ اور اجتماعیہ سے تعلق رکھتے ہیں اور جن کو خالق و مخلوق اور بین المخلوقین امور کے ساتھ وابستگی ہے" آیا اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ مل کر روابط وطنیت یا نسل یا رنگت یا زبان وغیرہ کی بنا پر ایسی متحدہ قومیت کی تشکیل کی جائے جس کے ذریعہ سے دشمنوں کو شکست دی جائے یا مفاد ہائے مشترکہ سیاسیہ اقتصادیہ، تجاریہ، زراعیہ، حربیہ وغیرہ کو حاصل کیا جائے۔ (الی) ہم نے جہاں تک نصوص شرعیہ کا تتبع کیا ہے۔ ہم کو واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر حسب مواقع کہیں فرض، کہیں

واجب، کہیں مستحب، کہیں جائز کہیں مکروہ، اور کہیں حرام ہوگا۔ منہ

اِن تصریحات کے باوجود بھی معترض کا یہ اعتراض ہے کہ یہ غیر شرعی بات ہے اور اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کے لیے انتہائی ضرر رساں۔ تو اس کا عقلاً و نقلاً جواب دیتے ہوئے "استشہاد" کے طور پر حضرت مولانا نے "زیر بحث معاہدہ کو پیش کر کے بتایا ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسلامی مصالح کی بنا پر مدینہ کے ابتدائی دور میں مسلم و غیر مسلم کو "امۃ واحدۃ" یا غیر مسلموں کو "امۃ من المومنین" فرما کر اس قسم کے اتحاد کو روا رکھا ہے۔ چنانچہ اس معاہدۂ نبوی کی زیر بحث دفعات تحریر فرمانے کے بعد فرماتے ہیں۔

"ہماری مراد قومیتِ متحدہ سے اس جگہ وہی قومیت متحدہ ہے جس کی بنا، جناب رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ میں ڈالی تھی۔ یعنی

(۱) ہندوستان کے باشندے خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں بحیثیت ہندوستانی اور متحد الوطن ہونے کے ایک قوم ہو جائیں۔

(۲) اور اس پردیسی قوم سے جو کہ وطن اور مشترک مفاد سے سب کو محروم کرتی ہوئی فنا کر رہی ہے جنگ کر کے اپنے حقوق حاصل کریں اور اس ظالم و بے رحم قوت کو نکال کر غلامی کی زنجیروں کو توڑ پھوڑ ڈالیں

(۳) ہر ایک دوسرے سے کسی مذہبی امر میں تعرض نہ کرے۔

(۴) بلکہ تمام ہندستان کی بسنے والی قومیں اپنے مذہبی اعتقادات، اخلاق، اعمال میں آزاد رہیں۔ الخ صفحہ ۵۱"

اور معاہدہ زیر بحث کو استشہاد میں پیش کرنے کے بعد معترضین کو ان الفاظ کے ساتھ متنبہ فرماتے ہیں:-

"مذکورۂ بالا بیان سے واضح ہو گیا کہ مسلمانوں کا غیر مسلموں سے مل کر ایک قوم بننا یا بنانا نہ تو ان کے

نفس دین میں خلل انداز ہے اور نہ یہ امر فی نفسہ اسلامی قوانین اجتماعیہ کے خلاف ہے الخ صفحہ ۴۹

حضرت مولانا کے رسالہ "متحدہ قومیت اور اسلام" کے یہ وہ مختصر اقتباسات ہیں جن سے اصل مسئلہ پر بڑی حد تک روشنی پڑتی ہے اور مولانا کے بیان کردہ حکم شرعی، ادا رِحکم کے لیے مقدمات و ذرائع اور اس حکم شرعی کے "استشہاد" کی تفصیل بھی سامنے آجاتی ہے۔ لہٰذا اب پروفیسر صاحب کے اعتراضات اور اُن کے متعلق ناقد کے نقد وانتقادات، قابل ملاحظہ ہیں اور عدل وانصاف کے دادخواہ

اعدلوا ھو اقرب للتقوٰی — انصاف کرو کہ یہی تقویٰ سے زیادہ قریب ہے۔

پروفیسر صاحب فرماتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ "متحدہ قومیت واسلام" میں یہ روایت شرعی حکم ہی کے طریق پر بیان ہوئی ہے۔ اس لیے ہم ختم روایت پر یہ عبارت پاتے ہیں "مذکورۂ بالا بیان (اس روایت) سے واضح ہوگیا کہ مسلمانوں کا غیر مسلموں سے مل کر ایک قوم بنانا بنانا" الخ

مطلب یہ کہ مسلمانوں اور نامسلمانوں سے ملاکر ایک قوم بنانا یا نہ بنانا یہ ایک امر شرعی ہے۔

میرے نزدیک پروفیسر صاحب کا یہ مقولہ یا غلط فہمی پر مبنی ہے اور یا صاحب رسالہ کے منشاء کے خلاف اُن کے کلام کی غلط تعبیر ہے اور جس کا نام "توجیہ الکلام بما لا یرضیٰ بہ قائلہ"[1] ہے۔ اس لیے کہ اس مسئلہ میں دراصل "حکم شرعی" یہ ہے کہ مسلم مفاد کے لیے "جہاد اور صلح ومعاہدہ" دونوں میں سے جو چیز ضروری ہو وہ اختیار کرنا "مذہبی فریضہ ہے" اور اس حکم شرعی کے ثبوت میں "جہاد" کے لیے آیات واحادیث جہاد اور "صلح ومعاہدہ" کے لیے مسطورۂ ذیل آیت قرآنی۔

وان جنحوا للسلم فاجنح لھا — اور اگر (غیر مسلم) صلح ومعاہدہ کے لیے جھکیں تو تم بھی
وتوکل علی اللہ (انفال) — اس کام کے لیے جھک جاؤ اور بھروسہ صرف خدا پر رکھو

اور صحیح احادیث اور صلح حدیبیہ کا اسوۂ حسنہ "نص" کا حکم رکھتے ہیں۔ اور جمہور علماء امت نے

[1] دوسرے شخص کے کلام کی اپنی جانب سے ایسی تعبیر کرنا جس کو وہ شخص صحیح نہ سمجھتا ہو۔

تصریح کی ہے کہ کفار سے صلح و معاہدہ کے لیے صرف ایک بنیاد پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے اور وہ مفادِ اُمتِ مسلمہ ہے۔ باقی شرائط ہیں امام یا اہلِ حل و عقد حالات و مقتضیاتِ وقت کے اعتبار سے آزاد ہیں کہ جو مقصد کے لیے مفید سمجھیں اختیار کریں۔ امام شافعیؒ کتاب الام میں تصریح فرماتے ہیں۔

فرض الله عز وجل قتال غیر اهل الکتاب حتی یسلموا و اهل الکتاب حتی یعطوا الجزیة، وقال: لا یکلف الله نفسا الا وسعها فهذا فرض الله علی المسلمین قتال الفریقین من المشرکین وان یهادنوهم

(کتاب الام باب المهادنة جلد ۴ ص ۱۱۰)

الله عز و جل نے مسلمانوں پر یہ فرض کیا ہے کہ وہ بت پرستوں سے جہاد کریں تا آنکہ وہ مسلمان ہو جائیں اور اہلِ کتاب سے جہاد کریں تا آنکہ وہ جزیہ ہی پر آمادہ ہو جائیں اور ساتھ ہی اُس نے قرآنِ عزیز میں یہ بھی فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف میں نہیں ڈالتا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی جانب سے یہ دو فرض مقرر ہوئے کہ بت پرست اور اہلِ کتاب دونوں مشرک جماعتوں سے جہاد کرنا اور (یعنی بلا معاوضہ صلح و معاہدہ کرلیں)

واذا ضعف المسلمون عن قتال المشرکین او طائفة منهم لبعد دارهم او کثرة عددهم او خلة بالمسلمین او بمن یلیهم منهم جاز لهم الکف عنهم و مهادنتهم علی غیر شیء یاخذونه (ایضاً ص ۱۱۱)

اور مسلمان جب مشرکین یا اُن کی کسی جماعت کے مقابلہ میں کمزور ہوں (مثلاً) دار الحرب کی دوری، یا مخالف کی کثرت تعداد کی وجہ سے یا مسلمانوں کے ساتھ اُن کے دوستانہ تعلقات کی وجہ سے تو ان تمام صورتوں میں اُن سے ترک جہاد جائز ہے اور بغیر کسی مالی تاوان کے صلح و معاہدہ درست ہے۔

اور امام شافعیؒ نے اس "حکم شرعی" کے لیے "اسوۂ رسول" میں سے جس عمل کو بطور استشہاد و استدلال پیش فرمایا ہے وہ بھی قابلِ توجہ ہے۔ فرماتے ہیں:۔

وھادن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناسًا وادعھم حین قدم المدینۃ یھودًا علی غیر ماخوج اخذ منھم (کتاب الام جلد ۴)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کی ہے لوگوں سے اور معاہدہ کیا ہے یہودِ مدینہ سے بغیر کچھ لیے دیے مدینہ میں اپنی تشریف آوری کے قریب زمانہ میں

اور حافظِ حدیث علامہ ابن قیم حنبلی زاد المعاد میں اس بحث کے سلسلہ میں کہ کفار سے صلح حدیبیہ کے پیشِ نظر دس سال سے زیادہ معاہدہ جائز نہیں، البتہ دس سال کے بعد پھر اگر ضرورت محسوس ہو تو دوبارہ سہ بارہ اسکی تجدید کر سکتے ہیں مگر ہر مرتبہ دس ہی سال کا معاہدہ ہونا چاہیے۔ اس عدم جواز کی تردید کرتے ہوئے غیر معین معاہدہ کے جواز میں تحریر فرماتے ہیں :۔

قالوا والنبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوقت عقد الصلح والھدنۃ بینہ وبین الیھود لما قدم المدینۃ بل اطلقہ ما داموا کافین عنہ غیر محاربین لہ

و (علماء نے) کہا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صلح اور معاہدہ میں جو کہ مدینہ میں تشریف لاتے ہی آپ نے یہود سے کیا تھا کسی مدت کی قید نہیں لگائی تھی بلکہ جب تک وہ اس پر قائم رہیں اور مسلمانوں سے نہ لڑیں اس وقت

اور حافظ حدیث شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی اپنی کتاب "الاختیارات العلمیہ" میں اس کی تائید فرمائی ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ شاگرد رشید امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

ولان الامام نُصِبَ ناظرًا ومن النظر حفظ قوۃ المسلمین اولًا فربما یکون ذٰلک فی الموادعۃ اذا کانت للمشرکین شوکۃ او احتاج الی ان یمعن فی دار الحرب لیتوصل الی قوم لھم باس شدید فلا یجد بدًّا من ان یوادع من علی طریقہ (کتاب المبسوط جلد ۱۰ ص ۸۶)

اور اس لیے کہ امام کا قیام مسلمانوں کے مفاد کی نگرانی کے لیے ہے اور منجملہ نگرانیوں کے مسلمانوں کی قوت کی حفاظت سب سے مقدم ہے پس بسا اوقات یہ حفاظت ایسی حالت میں بصورتِ معاہدہ و صلح با کفار کے ذریعہ ہوتی ہے" جبکہ مشرکین کو شوکت حاصل ہو، یا امام کسی ایسی کافر حربی سے (دار الحرب میں) جنگ کرنا چاہتا ہو جس کی طاقت و قوت بہت زبردست ہے اور اُسکے مقابلہ کیلیے اسکو سوا چارہ

ان تمام شرعی نقول پر غور کرنے کے بعد حسبِ ذیل نتائج پیدا ہوتے ہیں :۔

(۱) مفادِ اُمتِ مسلمہ فرض ہے جو بحکم نصوص شرعیہ کبھی جہاد سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی صلح و معاہدہ سے۔

(۲) معاہدہ و صلح کے لیے "مصلحتِ اسلام و اُمتِ مسلمہ" کے علاوہ باقی تمام شرائط جو مفید مقصد ہوں شرعًا درست ہیں

(۳) معاہدہ و صلح کی مختلف شکلوں کے لیے زمانۂ رسالت کے اسوۂ حسنہ کے ثبوت میں صلح حدیبیہ، معاہدۂ یہود مدینہ، اور اس قسم کے دیگر معاہدات کو بطور سند و شہادت پیش کرنا جائز ہے اور اُن سے استناد و استدلال بلاشبہ درست۔

(۴) زیر بحث "متحدہ قومیت" بھی معاہدہ کی ایک قسم ہے جو کسی نصِ شرعی سے نہ متصادم ہے نہ معارض لہٰذا بہ تقاضائے مفادِ مسلمانانِ ہند و مسلمانانِ عالم اجنبی حکومت متسلطہ کی زبردست قوت کو پامال کرنے کے لیے ہندی غیر مسلموں سے اس قسم کا معاہدہ بلاشبہ درست ہے، اور اگر اس کے جواز کی شہادت و سند کے لیے کوئی عالم "معاہدۂ یہود مدینہ" کو پیش کرکے تو یہی کا یہ استشہاد اسی طرح صحیح و درست ہے جس طرح امام شافعیؒ اور حافظ ابن قیم وغیرہ کے لیے حلال و حرام کے مباحث میں اس معاہدہ سے سند لینا جائز سمجھا گیا اور سلف سے خلف تک اُمتِ محمدیہ نے اُس کو مقبول جانا اور جمہور اُمت نے اُس پر اتفاق کیا —— نیز اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر ذخیرۂ روایات میں یہ سند و شہادت موجود بھی نہ ہوتی تب بھی زیر بحث "متحدہ قومیت" کا جواز اصل مسئلہ کے اعتبار سے بہرحال مسلم رہتا البتہ اس قسم کے معاہدہ کے ثبوت سے اُس مسئلہ کو مزید تقویت و تائید حاصل ہوگی۔

اور یہ کہ اس قسم کے استدلال و استشہاد کے لیے ایسی "مرسل یا منقطع روایت" باتفاق جمہور علماءِ اسلام درست اور صحیح ہے۔ لہٰذا شرعی اصطلاح میں یہ شرعی حکم نہیں ہے بلکہ اس کے لیے سند و شہادت ہے، البتہ عام بول چال میں آپ جو چاہیں اس کا نام رکھ سکتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس کو فقط "سیرت کی روایت" سمجھنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت کو مشہور محدث اور امام جرح و تعدیل علامہ ابو عُبید قاسم بن سلام رحمہ اللہ نے کتاب الاموال میں (جو کہ سیرت کی نہیں بلکہ احکام کی کتاب ہے) اس کو متعدد سندوں سے روایت کیا ہے حتیٰ کہ اس کے بعض الفاظ پر محدثانہ حکم بھی لگایا ہے، فرماتے ہیں۔

حدثنا ابو عبید } قال وحدثنی یحییٰ	روایت کی سند بیان کرنے کے بعد ابو عبید کہتے ہیں کہ
بن عبداللہ بن بکیر عن اللیث عن	"یہ پہلی روایت ہی کی طرح ہے مگر اس روایت میں
عُقَیل عن ابن شہاب الخ مثل ذلك	"علیٰ رِبعاتہم" کی جگہ "علیٰ رباعتہم" ہے۔ اور میرے
بطولہ۔ الا انہ قال "علی رباعتہم"	نزدیک یہی (لفظ) محفوظ اور صحیح ہے۔
قال ابو عبید۔ وھذا عندی ھو المحفوظ[۲۳۱]	

نیز اُنھوں نے "غریب الحدیث" میں بھی اس پر کلام کیا ہے اور روایت کو قابل قبول تسلیم کیا ہے۔ لہٰذا یہ روایت مشہور تابعی اور صاحبِ مغازی محمد بن اسحٰق کی سیرت ہی کی روایت نہیں ہے۔ بلکہ امام حدیث ابن شہاب زہری کے مراسیل میں سے ہے اور اگرچہ محدثین کے نزدیک زہری جیسے امام حدیث کے مراسیل اصطلاح اصول حدیث کے اعتبار سے تیسرے درجہ کے سمجھے جاتے ہیں، مگر زیر بحث جیسے مواقع میں بے تامل اُن سے احتجاج درست ہے۔ اسی لیے امام شافعی، امام احمد اور اُن کے مشائخ نے کتب فقہ میں اس سے استناد کیا ہے، حالانکہ اُن کے نزدیک مرسل و منقطع کو "حجت" نہیں مانا جاتا (اور استناد و استشہاد اور حجت کے درمیان جو فرق ہے وہ اہل علم کی نظر سے پوشیدہ نہیں ہے)

اور اہلِ مدینہ، امام مالک، اور امام ابوحنیفہ (رحمہم اللہ) اور اُن کے مشائخ کے یہاں تو حلال و حرام میں بھی مرسل روایت کو حجت تسلیم کیا گیا ہے۔ بشرطیکہ وہ ثقہ، عادل "راوی" کی جانب سے روایت کی گئی ہو۔ چنانچہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

واختلف العلماء فی وجوب العمل	اور مرسل و منقطع کے متعلق علماء کا اختلاف ہے کہ اس سے کسی
بما ھذہ حالہ فقال بعضھم انہ مقبول	عمل کا وجوب ثابت ہوتا ہے یا نہیں پس بعض نے کہا ہے
ویجب العمل بہ اذا کان المرسِل ثقۃ	کہ وہ مقبول ہے اور اس کے ذریعہ سے کسی عمل کا وجوب
عدلًا وھذا قول مالك واھل المدینہ	ہو سکتا ہے بشرطیکہ ارسال و انقطاع کرنے والا ثقہ اور عادل ہو

وابی حنیفہ واهل العراق وغیرهم — اور یہ مسلک امام مالک، اہل مدینہ، ابوحنیفہ، اہل عراق اور

(الکفایہ فی علم الروایہ ص۴۲۳) — اُن کے علاوہ بھی دوسرے علماء کا ہے۔ الخ

اور علامہ جزائری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:-

واما مشائخ اهل الکوفہ فان عندهم ان کل حدیث ارسلہ احد من التابعین او اتباع التابعین او من بعدهم من العلماء فانہ یقال لہ مرسل وهو محتج بہ (توجیہ النظر ص۱۶۶)

لیکن مشائخ اہل کوفہ کے نزدیک ہر ایک وہ حدیث جس میں تابعین، تبع تابعین یا اُن کے بعد کے لوگوں نے ارسال وانقطاع کر دیا ہو اس کو بھی "مرسل" کہا جائے گا، اور وہ قابلِ حجت ہے۔

اور علامہ شبیر احمد عثمانی نے "فتح الملہم شرح مسلم" میں اس مسئلہ پر محاکمہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ حنفیہ اُسی مرسل یا منقطع کو قابلِ احتجاج قرار دیتے ہیں، جو عادل، ثقہ، عالم جرح وتعدیل، اور امام نقل وروایت کی جانب سے ہو اور اُس نے اپنی اُس روایت کو لفظ "عن" یا "روی" جیسے صیغوں سے روایت نہ کیا ہو بلکہ "قال" یا اسی درجہ کے صیغوں سے روایت کیا ہو۔ ایسی روایت بلا شبہ حجت ہے۔

اب زہری کی امامتِ روایتِ حدیث، امامت جرح وتعدیل، اور محمد بن اسحاق جیسے مسلم امام مغازی کی تائید کو پیش نظر رکھیے، اور حافظِ حدیث ابوعبید کے متعدد طرقِ روایت کی نقل کے ساتھ ساتھ اس روایت کے قبول وتسلیم کو ملاحظہ فرمائیے اور فیصلہ کیجیے کہ اس روایت کو محض سیرت کی روایت کہہ دینا یا مرسل ومنقطع ہونے کی وجہ سے احکام میں قطعاً ناقابلِ قبول کہہ دینا اصولِ روایت کے اعتبار سے کہاں تک درست ہے؟

لیکن بایںہمہ اگر پروفیسر صاحب کے ارشاد کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ مرسل ومنقطع کو حجت تسلیم نہ کرنے کے باوجود امام شافعی، مالک، احمد بن حنبل، اور ابوحنیفہ (رحمہم اللہ

ان سب ہی کو اتفاق ہے کہ کسی "حکم شرعی" کے لیے استناد، استشہاد، اور استدلال میں اس قسم کی روایت کو پیش کرنا جائز اور درست ہے تب ہی تو فقہ کے احکام میں امام شافعی، ابن تیمیہ، ابن قیم حنبلی، ابن دقیق العید مالکی اور امام محمد رحمہم اللہ جیسے ائمۂ دین نے اس روایت سے استناد و استشہاد کیا ہے۔ پس اگر مولانا حسین احمد صاحب نے بھی اس کو اسی طریقہ پر پیش فرما دیا تو کیوں قابلِ اعتراض اور لائقِ مواخذہ ہے؟

یہ تمام تفصیل اُس صورت میں ہے جبکہ آپ کے اس جملہ کو "یہ حکم شرعی ہے" وسیع معنی میں لیا جائے۔ ورنہ تو اصطلاحِ فقہ میں "حکم شرعی" اور "دلیل و سند" دو جُدا جُدا امور ہیں۔ محدث ابن حزم اپنی مشہور کتاب "الاحکام" میں تحریر فرماتے ہیں۔

"الحکم" فی الدین تحریم او ایجاب او اباحۃ مطلقۃ او بکراھۃ او باختیار	دین میں "حکم" حرام ہونے، واجب یا مباحِ مطلق ہونے، کروہ یا اختیاری ہونے کا نام ہے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام جلد ۱ ص ۳۹)

الدلیل قد یکون برھانا و قد یکون اسماً یعرف بہ المسمیٰ وعبارۃ یتبین بھا المراد (الاحکام ص ۳۹)	"دلیل" کبھی برہان کو کہتے ہیں، کبھی ایسے نام کو کہتے ہیں جس سے مسمیٰ پہچانا جا سکے اور کبھی ایسی عبارت کا نام ہے جس سے مُراد کی وضاحت ہوتی ہو۔

لہٰذا اس جگہ بھی "زیر بحث معاہدۂ یہود" ایسی سند اور دلیل کی حیثیت میں پیش کیا گیا ہے جو شرعی مقصد اور مراد کی مزید وضاحت کرتا، اور اس میں قوت پیدا کرتا ہے۔ وہ اس حیثیت میں نہیں بیان کیا گیا کہ اگر حسب اتفاق اس معاہدہ کا ثبوت نہ ملتا تو اصل "حکم شرعی" یعنی غیر مسلم حکومت متسلطہ کے اقتدار کے خاتمہ کے لیے وطنی غیر مسلم جماعتوں کے ساتھ صرف ملکی اور دفاعی امور میں متحدہ قومیت کے نام سے معاہدہ کرنا "بھی ناجائز قرار پاتا۔ اس لیے پروفیسر صاحب یا دوسرے معترضین کی بحث کا رُخ ایک بے محل

بحث کی بجائے اس جانب ہونا چاہیے تھا کہ وہ شرعی احکام و دلائل کے ذریعہ بیان کردہ متحدہ قومیت کو ناجائز ثابت کرتے اور بتاتے کہ ایسا کرنے میں قرآن و احادیث صحیحہ کے خلاف لازم آتا ہے۔ نہ یہ کہ جس معاہدہ کو "معاہدہ یہود با مسلمان" ہونے کو سلف سے خلف تک جمہور محدثین، مفسرین، اور فقہائے اُمت نے صحیح تسلیم کیا ہو اور بہت سے امور شرعیہ میں اُس سے استناد و استشہاد روا رکھا ہو اُس کا انکار کرنا، اور تاویلات کے ذریعہ اُس کو ساقط الاعتبار بنانا۔

اس کے بعد پروفیسر صاحب فرماتے ہیں۔

"اگر یہ روایت شہادت ہے اور سند یا حجت ہے تو پھر وہ حجت کہاں ہے؟"

اس کا مفصل جواب مولانا کی عبارات اور میرے اس مسطورۂ بالا مضمون سے خود بخود واضح ہے یعنی حجت تو وہ تمام قرآنی اور حدیثی نصوص ہیں جو مفادِ مسلمین کے پیشِ نظر ہر اُس قسم کے معاہدہ و صلح کو واجب یا کم از کم جائز قرار دیتی ہیں جن میں احکام شرعی کے خلاف کوئی شئے موجود نہ ہو اور اس مخصوص قسم کے معاہدہ "متحدہ قومیت" کے لیے "معاہدہ یہود" سند، شہادت، اور وضاحتِ مراد کے لیے دلیل ہے اس لیے کہ اس روایت کو تمام محدثین، اور فقہاءِ اُمت نے قابلِ قبول سمجھا ہے اور اس کو احکام شریعت میں مستدل بنایا ہے۔

اسی طرح احکامِ صلح میں ایک مستقل حجت "معاہدہ حدیبیہ" بھی ہے۔ پس مفادِ مسلمین کے لیے اگر انتہائی مغلوبانہ صلح کی جا سکتی ہے تو اسی مقصد کی خاطر سیاسی اور ملکی معاملات میں "دفاعی متحدہ قومیت" کا معاہدہ بدرجہ اولیٰ کیا جا سکتا ہے۔ اور جن بعض علماء نے صلح حدیبیہ کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کا عذر پیش کیا ہے جمہور علماءِ اسلام نے اُن کے عذر کو باتفاق رد کر دیا۔

اس کے بعد پروفیسر صاحب نے میرے جواب کو نقل کرتے ہوئے دوبارہ پھر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت مولانا مدظلہٗ نے معاہدہ کی جن دفعات کو نظر انداز کر دیا ہے وہ حضرت مولانا کے مقصد کے خلاف ہیں۔

میں نے کہا تھا کہ "بحمداللہ ایسا نہیں ہے۔" پروفیسر صاحب کا ارشاد ہے:۔

"میں کہتا ہوں ایسا ہی ہے اور یہی محل کلام ہے"

اس کے متعلق میری صرف یہی گذارش ہے کہ

ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین اگر آپ اپنے دعوے میں سچے ہیں تو دلیل پیش کیجیے۔

یعنی مولانا کے مقصد کے خلاف معاہدہ میں جو دفعات ہیں اُن کو پیش کر کے صراحت کے ساتھ دعوے کا ثبوت دینا چاہیے تاکہ اُس پر مناسب کلام کیا جا سکے۔ ورنہ ایک صاحبِ دیانت وتقویٰ اور صاحب علم وورع بزرگ پر "علمی بددیانتی" کا الزام لگانا کس حد تک ایک تحقیقی اور سنجیدہ مضمون کے شایانِ شان ہو سکتا ہے

اس کے بعد ارشاد ہے:۔

اس عبارت پر اپنے مطلب کی دفعات کا نامۂ مبارک سے چن چن کر اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ سولہویں دفعہ تک کا انتخاب ہو اور بیچ کی دفعات نظر سے رہ جائیں بالخصوص وہ جو اہم تر ہونے کے علاوہ ومن تبعھم فلحق بھم وجاھد معھم کی تفسیر وتوضیح بھی کرتی ہو اگر چھوڑی ہوئی دفعات امور جزئیہ کہلانے کی مستحق ہیں تو چوبندکورہیں وہ از قبیل کلیات کیسے ہو گئیں۔

یہ تو پروفیسر صاحب کو بھی تسلیم ہے کہ جن دفعات کو مولانا نے چُن چُن کر پیش فرمایا ہے وہ مولانا کے مقصد و مراد کے ٹھیک موافق ہیں، البتہ اُن کے نزدیک اس معاہدہ میں ایسی بھی دفعات ہیں جو مولانا کے مطلب کے خلاف ہیں مگر وہ کس طرح خلاف ہیں اُن کو پروفیسر صاحب نے ظاہر نہیں فرمایا، تاکہ قارئین کو یہ دھوکا بھی باقی نہ رہتا کہ کہیں یہ معاہدہ متضاد دفعات کا مجموعہ تو نہیں ہے۔ مولانا تو یہ سمجھتے ہیں کہ اس معاہدہ کی روح "یہ ہے کہ "یہود" اور مسلمانوں کے درمیان" یہ اطمینان ہو جائے کہ وہ اور مسلمان دوسروں کے مقابلہ میں مذہبی معاملات کو مستثنیٰ کر کے "اُمۃً واحدۃً" (ایک قوم) ہیں۔ اور مدینہ کی جنگ وصلح اور دشمنوں سے معاملات سیاسی میں ایک ہی شمار ہوں گے، اور باقی تمام دفعات اُس وقت کے مقتضاءِ حال کے مناسب

رکھی گئیں جو کسی طرح بھی معاہدہ کی "روح" کے منافی نہیں ہیں۔ اس لیے بلاشبہ وہ مولانا کی بیان کردہ دفعات سے مزید ہیں نہ کہ مخالفِ مُراد اور زائد اور مخالف کے درمیان جو فرق ہے وہ کسی عاقل سے پوشیدہ نہیں ہے) اور یہی حال جملہ" ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم" کی تفسیر و توضیح کا بھی ہے۔ اس لیے پروفیسر صاحب کا یہ الزام کہ مولانا مدظلہ کی نظر سے بیچ کی دفعات کیسے رہ گئیں، نامناسب اور بے محل ہے کیونکہ مولانا نے ان کو زیر بحث مقصد سے زائد طرفین کے خصوصی حالات کے مناسب" سمجھتے ہوئے قصداً نہیں بیان کیں اس لیے کہ مقصود نقلِ معاہدہ نہیں ہے استشہاد و استناد ہے۔

آپ خود غور فرمائیں کہ اگر خلیفۃ المسلمین یا اہل حل وعقد کسی غیر مسلم طاقت سے ایسا معاہدہ کریں جو بظاہر حال مغلوبانہ ہو مگر اہل حل وعقد کے نزدیک اور خلیفہ کے نزدیک وہ مسلمانوں کی اُس وقت کی حالت کے مناسب ہو اور ظاہر ہیں معترض کو جواب دیتے ہوئے وہ "صلح حدیبیہ" کی دلیل لائیں تو آپ کے ارشاد کے مطابق خلیفہ سے یہ بھی مطالبہ کیا جانا چاہیے کہ وہ آئندہ سال عمرہ کرنے اور مخصوص اسلحہ کو ساتھ لانے، اور دار الحرب سے بھاگ کر دار الاسلام میں آجانے والے مسلمان کو واپس کرنے اور اسی قسم کی دوسری جزئیاتِ صلح کو جب تک اپنے معاہدہ میں شامل نہ کرلے اُس وقت تک اُس کو صلح حدیبیہ کی اُن دفعات سے سند لانے اور اُن کو دلیل ٹھہرانے کا کوئی حق نہیں ہے جو اس صلح کی "روح" ہیں۔ اگر ایسا ضروری ہے تو مجھے نہیں معلوم کہ یہ ضرورت "علم" کے کونسے باب میں درج ہے۔ اور اگر ضروری نہیں ہے تو صاحبِ "متحدہ قومیت اور اسلام" کیوں موردِ عتاب ہیں؟

اس کے بعد پروفیسر صاحب نے علمی بحث سے ہٹ کر مناظرانہ انداز میں لفظی بحث بھی چھیڑ دی ہے وہ یہ کہ میں نے پروفیسر صاحب پر یہ الزام لگا دیا کہ آپ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ مسلمان اس معاہدہ کے وقت مدینہ میں مغلوب تھے حالانکہ میں نے "مغلوب" نہیں کہا تھا بلکہ "کمزور" کہا تھا، اور کمزور ہونے کی سند سہیلی کے حوالے سے ابو عبید کی کتاب الاموال سے نقل فرمائی ہے۔

اس سلسلہ میں بلحاظ علمی اصول میری یہ گذارش ہے کہ جبکہ ان لفظی فروق سے نفس مسئلہ پر ادنیٰ سا بھی اثر نہیں پڑتا تو خواہ مخواہ اس طوالت سے کیا فائدہ۔ مجھے تسلیم کہ آپ نے مسلمانوں کو "مغلوب" نہیں بلکہ "ضعیف و کمزور" لکھا تھا۔ مگر آپ نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ اگر مسلمانوں کے ضعف کی وجہ سے سرورِ کونین خاتم الانبیاء (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اسباب دنیوی اور تقاضائے حالات کا لحاظ کرنا پڑا جن کی ایک معمولی دعاسے تمام عالم کفر و شرک درہم برہم ہوسکتا تھا تو اسی ضعف و کمزوری میں "بہ تقاضائے مفاد امتِ مسلمہ" ہندی مسلمانوں کو بھی ایسا کرنے پڑے تو سرورِ عالم (صلی اللہ علیہ وسلم) کا یہ عمل اُن کے لیے کیوں "اسوۂ حسنہ" نہ بنے؟ آپ کو دراصل اس پر روشنی ڈالنی چاہیے تھی نہ کہ لفظی بحث نیز "مغلوب" اور "ضعیف" دونوں کے مفہوم میں اختلاف کے باوجود ان کے درمیان جو تلازم ہے اُس کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے تھا۔ بہرحال میرا قصور صرف اس قدر ہے کہ میں نے صرف مآل اور نتیجہ پر نظر رکھی۔ لفظی تعبیر کا خیال نہ کیا۔ اگر میری رائے غلطی نہیں کرتی تو وحدتِ نتیجہ کی صورت میں اس قسم کی روایت بالمعنی بڑے بڑے محدثین کے یہاں بھی جائز ہے۔

اس کے بعد پروفیسر صاحب نے گذشتہ تحریر کا پھر اعادہ فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ معاہدہ منسوخ ہوچکا ہے۔

میں اس کا مفصل جواب نومبر کے برہان میں دے چکا ہوں، اُس میں علمائے اسلام کی نقول پیش کرکے یہ واضح کردیا ہے کہ پروفیسر صاحب کا دعویٰ باطل ہے اور علامہ ابن حزم اور شاہ ولی اللہ دہلوی جیسے اربابِ تحقیق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بحق بنی قریظہ، بنی نضیر، اور بنی قینقاع یہ منسوخ ہوچکا، لیکن اُمتِ مسلمہ کو جب کبھی ایسا وقت آن پڑے تو "صلح حدیبیہ" "معاہدۂ یہود" اور اس قسم کے معاہدے ہمیشہ اُن کے لیے "اسوۂ حسنہ" رہینگے۔ اب اس پر مستزاد دلیل یہ پیش کرتا ہوں کہ اگر یہ "معاہدہ" منسوخ ہوچکا ہے تو اس کی کیا وجہ کہ خیر القرون سے لے کر آج تک جب کبھی اس معاہدہ

سے استناد و استشہاد کی ضرورت پڑتی ہے تو شافعی، احمد بن حنبل، ابن تیمیہ، محمد بن حسن شیبانی رحمہم اللہ جیسے ائمۂ دین برابر اس کو سند میں پیش فرماتے ہیں۔ اب آپ ہی فرمائیے کہ ہم نسخ کے دعوے کو تسلیم کریں یا ان اعیانِ امت کے انکارِ نسخ کو۔

مذاکرۂ علمی میں پروفیسر صاحب کا یہ طرز عجیب ہے کہ یکے بعد دیگرے بہت سے دعوے کرتے جاتے ہیں مگر دلائل سے اغماض فرماتے ہیں۔ چنانچہ اس جگہ بھی نسخ کا دعویٰ ہے مگر اس کے لیے دلیل ندارد۔ آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:-

"مدعا یہ تھا کہ رسول اللہ نے پہلے خود اپنی قائم کردہ "جماعت متحدہ" کو (باسباب روجوہ) توڑا، اور اپنی تحریر کو منسوخ ٹھہرایا پھر قرآن نے نازل ہو کر اس نسخ پر مہر دوام ثبت کر دی۔ الخ

غنیمت ہے کہ آپ کو یہ اعتراف ہے کہ ایسا وقت آیا ضرور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم و غیر مسلم کو ملکی و سیاسی معاملات میں "جماعت متحدہ" بنایا تھا۔ اب رہا نسخ کا معاملہ تو ہمیں تسلیم ہے کہ بحقِ یہود مدینہ وہ منسوخ ہو چکا لیکن یہ ایک ایسا "اسوۂ حسنہ" ہے جو اسی قسم کے حالات میں اُمت کے لیے "اسوہ" رہیگا۔ اس لیے یہ اپنی بنیاد اور روح کے اعتبار سے منسوخ نہیں ہے جیسا کہ صلح حدیبیہ کا معاملہ باتفاق جمہور امت مشرکین عرب کے حق میں منسوخ ہو چکا مگر تا قیامِ قیامت اُمتہ مسلمہ کے حالات و مقتضیات کے لیے وہ "اسوۂ حسنہ" رہا ہے اور رہیگا۔

بدیں وجہ مولانا مدظلہ بھی "متحدہ قومیت" کے اس معاہدہ کو مسلمانانِ ہندوستان کے لیے ایک نصب العین اور مقصدِ وحید نہیں سمجھتے بلکہ بحالات موجودہ مفاد امت مسلمہ کے لیے ایک ضروری طریقۂ کار جانتے ہیں اور بس۔ اس کے بعد پروفیسر صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

"نسخ اس نامۂ نبوی کا واقعی اور دائمی ہے اس لیے جہاں تک ہمیں علم ہے اس ہزار بارہ سو برس میں کسی نے مسلمانوں اور نامسلمانوں سے اُمتِ واحدہ قائم نہیں کی" الخ

میں کہتا ہوں کہ اس ہزار بارہ سو سال میں کبھی بھی ایسی صورت پیش نہیں آئی جو ہندوستان کی موجودہ حالت میں مسلمانوں کو درپیش ہے۔ اس لیے اس قسم کے معاہدہ کی ضرورت بھی پیش نہیں آئی البتہ اس ہزار بارہ سو برس میں علماء امت میں سے ایک عالم بھی ایسا نہیں آیا جس نے اس "نامہ نبوی" کو پروفیسر صاحب کی طرح اصلاً دائمی اور واقعی منسوخ مانا ہو۔ تیرہ سو سال کے بعد کائنات کے سامنے یہ پہلا عجیب ادعا ہے جو آپ نے پیش فرمایا ہے۔ اس لیے کہ نسخ کا معاملہ کتنا ہی پیچیدہ سہی اور متعلقہ جماعتوں کے حق میں یہ "نامہ نبوی" منسوخ بھی ہو چکا ہے تب بھی تمام علماء اُمت کا اس پر اتفاق ہے کہ "نفس معاہدہ" یا "نامۂ نبوی" ہرگز ہرگز منسوخ نہیں ہے۔ پس جمہور علماءِ اُمت کے خلاف کسی کا اس معنی میں دعوئ نسخ کرنا ناقابل قبول ہے۔ نیز تیرہ سو برس میں اس قسم کے معاہدہ کا نہ کرنا بھی اس کے نسخ کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

"مطلب یہ تھا اور ہے کہ نامۂ مبارک کو منسوخ نہیں مانا جاتا تو پھر مسلمانوں اور نامسلمانوں سے جو متحدہ قومیت بنائی جاتی ہے وہ نامۂ مبارک کی شروط و قیود کے مطابق تو ہونی چاہیے"

بے دلیل اور بغیر سند کے کسی چیز کو بار بار دہرانے سے وہ "حقیقت" کس طرح بن سکتی ہے نیز میں نے ابھی فقہاءِ امت کے نقول پیش کر کے ثابت کیا ہے کہ معاہدات اور صلح میں "اسوۂ حسنہ" یہ ہے کہ اُس سے مفادِ امت مسلمہ مقصود ہو۔ لہٰذا کسی معاہدۂ نبوی یا نامۂ نبوی کو اس طرح استعمال کرنا ضروری نہیں ہے کہ اُس وقت کے تقاضہ کے اعتبار سے جن قیود و شروط کو اس میں درج کیا گیا تھا خواہ وہ وقت کے اعتبار سے عائد نہ بھی ہو سکتی ہوں تب بھی اُن کے عائد کیے بغیر اُس کو "اسوہ" نہ بنایا جا سکے۔ مثلاً حدیبیہ ہی کی مثال سامنے رکھیے کہ "صلح" کے بارہ میں جمہور علماء اسلام نے اس کو "اسوہ" تسلیم کیا ہے، تاہم ضروری نہیں سمجھا کہ اس قسم کی ہر ایک صلح میں اُس کی تمام وقتی قیود و شروط کا لحاظ رکھا جائے تب ہی اُس کو اسوہ بنایا جائے ورنہ نہیں۔

چنانچہ ائمۂ دین میں سے جب امام شافعی نے اُن تمام قیود کو ضروری نہ سمجھتے ہوئے بھی جو کہ اس مخصوص وقت کے لحاظ سے ضروری تھیں، فقط اس قید کو ضروری قرار دیا کہ "جو معاہدہ بھی ہو وہ دس سال کے لیے ہو کیونکہ حدیبیہ کا معاہدہ دس سال کے لیے ہوا تھا، اور اگر ضرورت باقی رہے تو ہر دس سال کے بعد اُس کی تجدید کرلی جایا کرے"۔ تو دوسرے ائمۂ دین اور اُن کے جلیل القدر تلامذہ نے اس کی بھی مخالفت کی اور یہ تصریح فرمائی کہ اس قسم کی قیود معاہدہ کی اصل روح نہیں ہیں لہٰذا "صلح" کی جو شکل بھی مسلمانوں کے مفاد کے لیے مناسب ہو (بشرطیکہ اسلامی احکام سے نہ ٹکراتی ہو) وہ اختیار کی جائے۔ اور جب تک مناسب سمجھیں وہ اُس کو باقی رکھیں۔ چنانچہ میں ابھی حافظ ابن قیم رحمہ اللہ سے نقل کرچکا ہوں اور حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:۔

(باب الہدنۃ) المطلق فھو عقد جائز یعمل الامام فیہ بالمصلحۃ (الاختیارات العلمیۃ ص۱۸۸)	(باب صلح) کسی مدت کی تعیین کے بغیر صلح و معاہدہ درست ہے اور امام ایسا معاملہ مصلحتِ اسلامی کے زیرِ نظر کرسکتا ہے۔

اور علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:۔

والنبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوقت عقد الصلح والھدنۃ بینہ وبین الیھود لما قدم المدینۃ بل اطلقہ ما داموا کافین غیر محاربین لہ (زاد المعاد جلد ۲ ص ۱۱)	اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے اور یہود مدینہ سے معاہدہ صلح کیا تو اُس کو بغیر کسی تعیین مدت کے کیا اُس کے لیے کوئی مدت معین نہیں کی۔ جب تک کہ وہ مسلمانوں سے جنگ نہ کریں اور باز رہیں۔

اور امام علاء الدین کاشانی حنفی تحریر فرماتے ہیں:۔

ان الموادعۃ اما ان کان مطلقاً عن الوقت واما ان کان موقتاً بوقت معلوم الخ (البدائع الصنائع جلد ۷ ص ۱۰۹)	معاہدہ اور صلح یا تو بغیر کسی تعیین وقت کے ہوگی اور یا وقت معین کے ساتھ مقید۔

یا مثلاً صلح حدیبیہ اور معاہدۂ یہود" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے امام اور پیغمبر خدا کی حیثیت سے کیا تھا، پس اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ "معاہدہ" کے لیے یہ شرط ہے کہ امام ہی کر سکتا ہے دوسرا کوئی شخص نہیں کر سکتا، تو اُس کا یہ دعویٰ بھی علماء کے نزدیک باطل ہے اور وہ تصریح کرتے ہیں کہ اگر معاہدہ کی غرض پوری ہو جاتی ہو یعنی "مفادِ اُمتِ مسلمہ" تو امام کے علاوہ دوسرے مسلمانوں کا معاہدہ کر لینا بھی درست ہے۔

ولا یشترط اذن الامام بالموادعۃ	اور معاہدہ کے لیے امام کی اجازت کی شرط نہیں ہے
حتیٰ لو وادعہم الامام او فریق من	تا آنکہ اگر کفار سے امام نے یا مسلمانوں کی ایک جماعت
المسلمین من غیر اذن الامام جازت	نے امام کی اجازت کے بغیر معاہدہ کر لیا تو وہ نافذ
موادعتہم لان المعول علیہ کون	ہو جائیگا۔ اس لیے کہ معاہدہ کی جو قابل اعتماد اساس
عقد الموادعۃ مصلحۃ للمسلمین و	ہے وہ مسلمانوں کی مصلحت ہے۔

قد وجد (البدائع الصنائع جلد ۶ ص ۱۰۸)

اور جب حالت یہ ہو کہ امام کا وجود ہی نہ ہو تو اہل حل وعقد یعنی ارباب علم و دیانت اور واقفین امور سیاست کا معاہدہ بھی مسلمانوں کے لیے یقیناً وہی حیثیت رکھتا ہے جو عبارت مسطورۂ بالا میں موجود ہے۔

اس تمام قیل و قال کے بعد پروفیسر صاحب یہودِ مدینہ کے نسب پر بحث کرتے ہوئے میری تردید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

"میں کہتا ہوں کہ جناب مولوی صاحب نامبردہ قبائل بنو قریظہ، بنو نضیر، بنو قینقاع جن کو چند مشہور مؤرخوں کی سند پر عربی النسل قرار دیتے ہیں اور مدینہ میں صرف دو تین غیر معروف خاندانوں کو یہودی النسل یا اسرائیلی بتاتے ہیں مگر قرآن کریم اس کے خلاف خبر دیتا ہے" الخ

اور پھر قرآنِ عزیز سے وہ تمام آیات نقل فرمائی ہیں جو سورہ بقرہ میں یٰبنی اسرائیل سے شروع

ہوتی ہیں اور پھر آگے چل کر ارشاد ہے۔

"مختصر یہ کہ میں بدلالت نص قرآنی اور شہادت جمہور مفسرین بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ کو اسرائیلی یہودی سمجھتا ہوں، جناب مولوی صاحب کو اختیار ہے کہ یعقوبی و مسعودی جیسے مشہور مورخین کی تحقیق کو مانیں یا اس نص قرآنی اور جمہور مفسرین کے متفقہ بیان کو۔

مجھے سخت حیرت ہے اور انتہائی تعجب بھی کہ تحقیق حق کی یہ کونسی منزل ہے جس میں تاریخی مباحث کو بھی زبردستی قرآن عزیز کا مقابل بنا کر پیش کیا جا رہا ہے۔ حالانکہ قرآن عزیز کی ان تمام پیش کردہ آیات میں سے کوئی ایک آیت بھی اس کے لیے نص نہیں ہے کہ نامبردہ قبائل صلبی رشتہ سے ضرور اسرائیلی ہیں۔

میں نے زیر بحث تینوں یہودی قبائل کے متعلق یہ ضرور کہا ہے کہ اگرچہ عرب کے عام مورخین اور علماءِ انساب کا یہی خیال ہے کہ یہ تینوں قبائل یہودی النسل اسرائیلی ہیں (جیسا کہ عام عرب مورخین کی اُن روایات سے معلوم ہوتا ہے جن کو کتب تفسیر میں شانِ نزول کے موقعہ پر بیان کیا جاتا ہے) مگر یعقوبی و مسعودی جیسے اہلِ تحقیق کے نزدیک یہ یہودی المذہب اور صلبی رشتہ میں قحطانی النسل ہیں لہذا میں ان تمام حوالوں کے باوجود جو پروفیسر صاحب نے قرآن عزیز کی بہت سی آیات کی صورت میں پیش کیے ہیں اب تک یہ سمجھنے سے قاصر رہا ہوں کہ یہ تاریخی تحقیق آیاتِ قرآنی سے کیسے ٹکراتی ہے؟ کیونکہ اس سلسلہ میں حسب ذیل امور قابلِ توجہ ہیں

(۱) قرآنِ عزیز نے کسی ایک جگہ بھی کسی یہودی قبیلہ کا نام لے کر خطاب نہیں کیا۔ بلکہ "یٰبنی اسراءیل" کہہ کر خطاب کیا ہے، لہذا اُس کا مصداق واقعات و تاریخ ہی متعین کریں گی نہ کہ نص (آیت)

(۲) محققین و غیر محققین عام مفسرین "یٰبنی اسراءیل" کی تفسیر میں یہود یا اولادِ یعقوب علیہ السلام کہتے ہیں۔ بنی قریظہ، بنو نضیر، بنو قینقاع کو متعین نہیں کرتے۔ حافظ عماد الدین ابن کثیر، امام فخرالدین رازی

صاحب تفسیر کبیر، سید محمود آلوسی صاحب روح المعانی، ابوحیان اندلسی صاحب البحر المحیط، جیسے جلیل القدر مفسرین کی عام روش یہی ہے۔

یٰبنی اسرائیل - ھٰذا افتتاح الکلام مع الیھود والنصارٰی ومناسبۃ الکلام معھم ھنا ظاھرۃ - الخ	اس کلام کی ابتداء سے یہود و نصاریٰ سے خطاب مقصود ہے اور یہاں اس پیرایۂ بیان کی مناسبت ظاہر ہے۔
وکانت ھاتان الطائفتان اعنی الیھود والنصارٰی اھل کتاب مظھرین اتباع الرسل والاقتداء بما جاء عن اللہ تعالٰی (البحر المحیط جلد ۱ ص ۱۰۲)	اور یہ دو گروہ یعنی یہود و نصاریٰ اہل کتاب تھے جو پیغمبروں کی پیروی اور خدا کی وحی کی اقتدا کے دعویدار تھے۔
فقولہ یٰبنی اسرائیل خطاب مع جماعۃ الیھود الذین کانوا بالمدینۃ من ولد یعقوب علیہ السلام فی ایام محمد صلی اللہ علیہ وسلم - (تفسیر کبیر جلد ۱ ص ۳۱۵)	یٰبنی اسرائیل - ان یہودی جماعتوں سے خطاب ہے جو مدینہ میں حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد میں سے زمانۂ محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں آباد تھے۔

(۳) جن مفسرین نے نامبردہ قبائل کے نام لے کر یٰبنی اسرائیل کی تفسیر کی ہے، وہ عرب مورخین اور علماء انساب کے مسلک کے مطابق کی ہے نہ کہ نصِ قرآنی سے حاصل کر کے۔

(۴) علامہ سمہودی نے وفاالوفا میں تصریح کی ہے کہ جب مدینہ میں یہود شام سے آکر بسے ہیں تو اُن کے بیس سے زیادہ قبائل تھے۔

(قلت) ونقل رزین عن الشرقی ان الیھود کانوا نیفاً وعشرین قبیلۃ الخ جلد اول ص ۱۱۶	میں کہتا ہوں کہ شرقی نے رزین سے نقل کیا ہے کہ یہودی بیس سے زیادہ قبائل یثرب میں آباد تھے۔

توان تین قبائل کے علاوہ دوسرے قبائل میں سے جو باقی ماندہ یہودی تھے وہ بھی ابھی تک مدینہ اور اطراف مدینہ ہی میں آباد تھے، اوران میں سے بعض کے نام کتبِ حدیث وتاریخ میں بھی مذکور ہیں۔ نیز جیسا کہ جلیل القدر مفسرین کی تفاسیر سے ثابت ہے قرآنِ عزیز کی ان تمام آیات میں اگرچہ خطابِ اوّلین اولادِ یعقوب (علیہ السلام) کو ہے لیکن وہ ثانوی درجہ میں اس خطاب کی وسعت کے اندر تمام اہلِ کتاب "یہود[1] و نصاریٰ" کو بھی شامل کرلینا چاہتا ہے۔ کیونکہ ان تمام مقامات میں اس کو یہ بتانا مقصود ہے کہ یہود و نصاریٰ جبکہ نسل وخاندان یا مذہبی رشتہ میں خود کو حضرت یعقوبؑ (اسرائیل) کی جانب منسوب کرتے، اور خانوادۂ نبوت اسرائیلی سے وابستہ سمجھتے ہیں تو ان کو اپنے بزرگوں پر بے غایت نعمتہائے ربانی کے پیشِ نظر ایک لمحہ کے لیے بھی کفرانِ نعمت اور خدا کی نافرمانی کو اختیار نہ کرنا چاہیے تھا۔

خطابی تخصیص کے ساتھ عمومی مراد کا یہ طریقہ قرآنِ عزیز میں بہت سے مقامات میں موجود اور اعجازِ فصاحت وبلاغت میں شامل ہے۔ مثلاً پردے سے متعلق آیات میں:۔

یٰنسآءَ النبی لستُنّ کاحدٍ من النسآءِ (الاحزاب) اے نبی کی بیویو تم اور عورتوں کی طرح نہیں ہو۔

کے ساتھ خطاب کرتے ہوئے جو احکام دیے گئے ہیں، جمہور مفسرینِ اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ شانِ نزول کی اس اہم خصوصیت کے باوجود احکام میں قرآنِ عزیز کا روئے سخن تمام مسلمان عورتوں کو حاوی ہے۔ اسی طرح حضرت لوط علیہ السلام نے اپنی قوم کو ان کی بدتماشی پر سرزنش کرتے ہوئے فرمایا تھا۔

ھٰؤلاء بناتی ھنّ اطھر لکم — یہ میری باعصمت بیٹیاں ہیں جو تمہارے لیے حلال ہیں۔

اہلِ تحقیق کے نزدیک اس "ھٰؤلاء" کے خطاب میں صرف ان کی چند بیٹیاں داخل نہیں بلکہ اپنی قوم کی تمام کنواری لڑکیاں مراد تھیں اور مقصد یہ تھا کہ بدبختو تم کو صاحبِ حسن وجمال اور باعصمت عورتوں کو چھوڑ کر ان "امردوں" کی جانب متوجہ نہیں ہونا چاہیے کہ یہ بہت بڑی لعنت ہے۔

[1] جو اسرائیلی بھی نہیں ہیں۔ ۱۲

پس ایسی صورت میں "یابنی اسرائیل" کے مصداق کے تعین میں مشہور و غیر مشہور قبائل، یا قلیل و کثیر تعداد کی تقسیم سے قرآن عزیز کی خطابت پر مطلق اثر نہیں پڑتا، البتہ اگر یثرب (مدینہ) میں ایک خاندان بھی اسرائیلی موجود نہ ہوتا تو اشکال لازم آسکتا ہے۔

(۵) یابنی اسرائیل کے خطاب میں وہ اسرائیلی نصاریٰ بھی شامل ہیں جو نسبی رشتہ میں شامل ہونے کے باوجود غیر مشہور تھے۔

(۶) تاریخ انصاب سے خواہ ان ہر سہ قبائل کا صلبی اعتبار سے اسرائیلی ہونا ثابت نہ ہوتا ہو مگر ان تینوں قبائل کو خود اپنے اسرائیلی ہونے کا دعویٰ تھا، اور تذکیر و نصیحت کے ایسے مواقع میں جبکہ خطاب کا حقیقی مصداق بھی موجود ہو مسامحۃً اگر ان ہر سہ قبائل کو بھی شامل سمجھا گیا تو اس سے اصل حقیقت پر کیا زد پڑتی ہے۔

(۶) جو علماءِ انساب ان تینوں قبائل کو اسرائیلی نہیں بلکہ قحطانی مانتے ہیں ان میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ننھیالی رشتہ سے حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد میں شامل ہیں، سو اگر یہ صحیح ہے تو قرآن عزیز کی خطابت یابنی اسرائیل میں یہ بلا تکلف داخل ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کی نظائر انساب عرب میں بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں مثلاً کعب بن الاشرف مشہور یہودی قبیلہ بنی نضیر کا فرد شمار ہوتا ہے حالانکہ صلبی رشتہ سے وہ بنی نضیر کا فرد نہیں ہے، پھر کیوں اس قبیلہ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کی وجہ ابن اسحٰق سے سُنیے:-

وکان من بنی طئ ثم احد بنی نبھان ولکن امہ من بنی النضیر (البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر جلد ۴ ص۶) فاتی المدینۃ فحالف بنی النضیر فشرف فیھم و تزوج عقیلۃ بنت ابی الحقیق۔

وہ قبیلہ بنی طے کے خاندان بنی نبہان (اصلی عرب) کا تھا لیکن اُس کی ماں بنی نضیر کے قبیلہ سے تھی۔ اُس کا باپ مدینہ آکر بنی نضیر کا حلیف ہو گیا اور اُن میں عزت پاگیا اور ابی حقیق کی بیٹی عقیلہ سے شادی کر لی۔

(فتح الباری جلد ۷ صفحہ ۲۶۹)

مگر یہ کس قدر تعجب کی بات ہے کہ سورۂ بقرہ کی پہلی ہی آیت "یٰبنی اسراءیل" کے جملہ "ولا تکونوا اول کافر بہ" (تم سب سے پہلے انکار کرنے والوں میں نہ ہو) کی تفسیر میں یہی مفسرین جن کی سند لے کر پروفیسر صاحب سیری بیان کردہ تاریخی تحقیق کو قرآنِ عزیز کے مخالف بتانے کی ناکام سعی میں مشغول ہیں تحریر فرماتے ہیں۔

الخطاب بیھود نزلت فی کعب بن الاشرف ورؤساء الیھود۔ خازن جلد ا ص ۴۵	یہ یہود کو خطاب ہے اور یہ آیت کعب بن الاشرف اور رؤساء یہود کے متعلق نازل ہوئی ہے۔

کعب بن اشرف اسرائیلی نہیں ہے مگر یٰبنی اسراءیل کے خطاب میں سب سے پہلے داخل ہے تو اس طرح رؤساء یہود یعنی بنی قریظہ، نضیر، قینقاع وغیرہ قبائل کے سردار بھی صلبی اسرائیلی نہ ہونے کے باوجود اس خطاب میں شامل ہو جائیں تو کیا اعتراض؟ نیز علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ یٰبنی کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے عام استعمال کے جواز میں تحریر فرماتے ہیں۔

انہ حقیقۃ فی الابناء الصلبیۃ کما بیّن فی الاصول واستعمالہ فی العام مجاز (روح المعانی جلد ا ص ۲۲۲)	ابن کا استعمال صلبی اولاد کے لیے حقیقت ہے جیسا کہ کتب لغات میں مذکور ہے اور عام استعمال (صلبی و غیر صلبی) میں مجاز ہے۔

(۷) اس تمام شرح و تفصیل کے بعد سورۂ بقرہ کی آیتِ "استفتاح"

کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا (الآیہ)	اور وہ (یہودی) اس (قرآن) سے پہلے اسی کو کافروں پر غلبہ پانے کی آرزو کیا کرتے تھے۔

کے متعلق بھی مفسرین کے اقوال کی وہی شرح ہے جو ہم سطور بالا میں یٰبنی اسرائیل کی شرح کرتے ہوئے بسط و تفصیل سے لکھ چکے ہیں۔ لہذا پروفیسر صاحب کا یہ ارشاد:

"یہ نص ہے، حجت ہے، برہان ہے، اس بات پر کہ بنو قینقاع، بنو نضیر اور قریظہ بنی اسرائیل تھے"

(باقی)