فکر و نظر............ اسلام آباد　　جلد: ۴۵　　شمارہ: ۳

اقبال اور حدیث☆

ڈاکٹر خالد علوی☆☆

ابتدائیہ

[حدیث مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کا عکس، تمدنی فریم ورک کی تصویر اور قانونی امور کا مصدر اور مأخذ ہے۔ اقبال برصغیر میں مسلمانوں کے تہذیبی تشخص کی علامت ہیں۔ وہ نہ صرف پاکستان کی اسلامی ریاست کا خواب دیکھنے والے ہیں بلکہ مسلمانوں کی حیات اجتماعی کے لیے روح پرور آہنگ کے حامل ہیں۔ بدقسمتی سے پاکستان کے کچھ طبقات اقبال کو متجددین کا امام ثابت کرنے پر مصر ہیں۔ کچھ عرصہ تو اقبال کی زبان، ان کے بیان اور ان کے آہنگ کو رجعت پسندی اور رومانویت افزودگی کا طعنہ دیتے رہے اور بعض خصوصی رجحانات کے حامل اور ایک محدود کلچر کی برتری کا شعور رکھنے والے ان کی اسلامیت اور ملی شعور کے فروغ کی کاوشوں کو ناپسندیدہ قرار دیتے رہے۔ پھر نئے اسلوب سے ان کی اسلامیت کو تجدد کا چولا پہنانے کی کوشش کی گئی۔ اس کے لیے سب سے زیادہ لوازمہ خطبات سے حاصل کیا گیا۔ اس کشید کے لیے اقبال کا چھٹا خطبہ (The principle of movement in the structure of Islam) کو استعمال کیا گیا۔ اس خطبے میں انہوں نے تہذیبی، قانونی، معاشی اور معاشرتی پہلوؤں پر بات کی ہے۔ خاص طور پر اس خطبے میں استعمال کی گئی ''اجتہاد'' کی اصطلاح ہمیشہ معرض بحث میں رہی ہے۔ اسلامی قانون کے مصادر پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس پر اپنے انداز سے بحث کی ہے۔ آئندہ سطور میں ان مصادر میں سے ایک اہم مصدر حدیث رسول کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر پر بات کی جائے گی]۔

حدیث کے بارے میں اقبال کے نقطہ نظر پر اقبال شناسوں کے ہاں اظہار خیال ہوتا رہا ہے۔ اور مختلف اہل علم نے اپنی آراء بیان کی ہیں۔ جناب سہیل عمر نے اس سلسلے میں ہونے والے کام کا بہت عمدہ تجزیہ کیا ہے۔ یہ اقتباس اگرچہ قدرے طویل ہے لیکن اسے من و عن پڑھنے ہی میں لطف ہے:

☆ یہ مقالہ اوپن یونیورسٹی کے سیمی نار میں بعنوان: ''اقبال اور اجتہاد'' پڑھا گیا اور اس کی موجودہ صورت شرکاء کے تبصروں اور تجاویز کے نتیجہ میں تیار ہوئی۔ بالخصوص سہیل عمر، ڈاکٹر خالد مسعود اور پروفیسر عبدالجبار شاکر کی آراء کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

☆☆ ڈین، فیکلٹی آف آرٹس اینڈ ہیومینیٹیز ''وش''، اسلام آباد

''حدیث کی اس حیثیت کے بارے میں علامہ کی رائے کا تعین کرنے کے لیے جن مصنفین نے قلم اٹھایا ہے انہیں دو دستہ قرار دے سکتے ہیں۔ ایک طرف وہ اہل قلم ہیں جنھوں نے اتنا بتانا کافی سمجھا ہے کہ اگر علامہ اقبال کے اشعار میں احادیث رسولؐ کے بکثرت حوالے اور تلمیحات پائی جاتی ہیں تو یہ فی نفسہٖ اس امر کا ثبوت ہے کہ علامہ احادیثِ رسولؐ کو قانون سازی کے عمل میں قرآن کے بعد ماخذ و قانون کا درجہ دیتے تھے۔(۱) دوسری طرف ماہرین اقبالیات کا وہ گروہ ہے جس نے علامہ کی نثری تحریروں، خطوط اور مقالات کے حوالے سے علامہ کی شعری تخلیقات اور نثر میں ظاہر کی گئی آراء کے درمیان ایک امتیاز قائم کیا ہے۔ ان حضرات کی تحریروں میں عموماً یہ بات سامنے آتی ہے کہ علامہ کا رویہ اس ضمن میں دو لخت ہے۔(۲) شعر میں وہ احادیث سے استناد و استشہاد کرتے ہیں اور ضعیف روایات بھی منظوم کر لیتے ہیں جبکہ نثری تحریروں میں حدیث کے بارے میں ان کا رویہ احتیاط و گریز کا ہے۔ اس کے بارے میں مختلف لوگوں نے اپنے وسعت و قلت علم کے مطابق اور اپنے حسب فہم گمان قائم کیا ہے۔ بعض ماہرین نے اس احتیاط و گریز میں سے ایک اصول فقہ دریافت کرنے کی سعی کی جس کے تحت قانون سازی کے عمل میں حدیث کو ماخذ قانون نہ بنانا علامہ کی منشا قرار پائی۔(۳) کچھ اور حضرات نے اس میں ایک فلسفہ تشکیک اور ''تاریخی تنقید'' کی جھلک دیکھی اور اسے علامہ کی رائے قرار دیا۔ اس وقت ہمیں ان آراء سے بحث نہیں ہے کیونکہ ہم اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ یہ نکتہ بھی علامہ کی اس تطبیقی منہاج علم کے ناگزیر نتائج میں سے ہے جو تشکیل جدید میں اختیار کی گئی ہے۔ اس میں سے اصولِ فقہ اور فلسفۂ تشکیک برآمد کرنا شوق فضول اور جرأت رندانہ کے زمرے میں شمار ہونا چاہیے''۔(۴)

ظاہر ہے کہ حدیث اور اقبال کا موضوع اہل علم کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور اس سلسلے میں مختلف آراء پیش کی گئی ہیں۔ اس مقالے میں ان اہم اہل علم کی آراء کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ ہمارے نقطہ نظر سے بحث کے مندرجہ ذیل نکات ہو سکتے ہیں:

۱۔ حدیث کی حجیت پر امت مسلمہ کا اجماعی موقف

۲۔ مستشرقین کی طرف سے اُٹھائے گئے اعتراضات اور متجددین کا موقف

۳۔ حدیث کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر

۴۔ اقبال کے ہاں حدیث کے استعمالات

حدیث کے سلسلے میں ے اُمت مسلمہ کا اجماعی موقف

ابوبکر صدیقؓ سے لے کر عمر بن عبدالعزیزؒ تک اور امام زہریؒ سے لے کر مولانا شبیر احمد عثمانی ؒاور سیّد مودودیؒ تک لاکھوں اہل علم و دانش ہیں جو حدیث کو دین کا دوسرا ماخذ اور شرعی حجت مانتے ہیں۔ مسلمانوں کے ہاں روایت حدیث اور حفاظت حدیث کے سلسلے میں جو کاوشیں ہوئی ہیں اس کی نظیر کسی دوسری قوم میں نہیں پائی جاتی۔ روایت حدیث کے سلسلے میں جو احتیاط مطلوب تھی اس کا خیال رکھا گیا کیوں کہ حضور اکرمﷺ کی طرف جھوٹی بات منسوب کرنا دین و ایمان کے لیے مہلک تصور کیا جاتا تھا۔ کتب حدیث میں کئی صحابہ سے حضور اکرمﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے:

"من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النّار"(۵)

جو شخص میرا نام لے کر قصداً جھوٹی بات میری طرف منسوب کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔

عثمان بن عفانؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ کو فرماتے سنا:

"من قال علي ما لم اقل فقد تبوأ مقعده من النّار"(٦)

جس کسی نے مجھ سے وہ بات منسوب کی جو میں نے نہیں کہی تو وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے۔

علیؓ نے فرمایا:

"اذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ حديثاً فلأن أخر من السماء أحبّ إلي من أن اكذب عليه"(۷)

جب میں تم کو رسول اللہﷺ کی کوئی حدیث سناؤں تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ آسمان سے گر جاؤں، اس سے کہ آنحضرتﷺ پر جھوٹ باندھوں۔

حضور اکرمﷺ نے اپنی بات کو آگے پہنچانے کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ کئی صحابہ سے اس مضمون کی احادیث مروی ہیں۔ ہم صرف عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پر اکتفاء کرتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا:

نضر الله إمرأ سمع منا حديثا فبلغه كما سمعه فربّ مبلّغٍ أوعى من سامع.(۸)

اللہ اس بندے کو تر و تازہ رکھے جس نے مجھ سے حدیث کو سنا۔ بسا اوقات مجھ سے سننے والوں کی نسبت حدیث کی زیادہ حفاظت وہ کرتے ہیں جو ان سے سنتے ہیں۔

اس مضمون کی روایات زید بن ثابتؓ، ابو سعید خدریؓ، ابوبکرؓ وغیرہ سے مروی ہیں۔ امت مسلمہ کی ابتدائی نسلوں نے روایت و حفاظت حدیث میں خصوصی دلچسپی لی کیوں کہ ان کے نزدیک یہ دین کا ماخذ تھی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ہمارے ہاں شاذ آراء موجود نہیں تھیں۔ ہماری فکری و عملی تاریخ کا یہ حسن ہے کہ اس نے اکثریت کے ساتھ اقلیت اور مُسلّمہ موقف کے ساتھ شاذ نقطۂ نظر کو بھی محفوظ رکھا ہے۔ معتزلہ نے خبر واحد کی حجیت پر بحث کی ہے۔ امام ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ اہل سنت، خوارج، شیعہ اور قدریہ یہ تمام فرقے آنحضرتﷺ کی احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں، برابر قابل حجت سمجھتے تھے، یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعض متکلمین معتزلہ آئے تو انہوں نے اجماع کے خلاف موقف اختیار کیا۔(۹) حدیث کے حجت ہونے کی اساس حضور اکرمﷺ کی ذات گرامی ہے۔ حضور اکرمﷺ محض پیغام رساں نہ تھے بلکہ اس پیغام کی وضاحت کرنے والے اور اسی کے مطابق عمل کرنے اور کرانے والے بھی تھے۔ قرآن مجید نے آپ کی اطاعت و اتباع کو ایمان کی شرط قرار دیا ہے: ارشاد باری ہے:

> وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً.(۱۰)
>
> جو شخص رسول کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہل ایمان کی روشنی کے سوا کسی اور روش پر چلے، دراں حالے کہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے جو بدتری جائے قرار ہے۔
>
> وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً.(۱۱)
>
> کسی ایمان دار مرد اور ایمان دار عورت کے لیے گنجائش نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں تو پھر ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار باقی رہے اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کا کہنا نہ مانے گا وہ صریح گمراہی میں پڑا۔

ہم نے طوالت سے بچنے کے لیے صرف دو آیتیں نقل کی ہیں۔ دیگر آیات اہل علم سے مخفی نہیں۔ پہلی آیت میں صرف رسول اللہﷺ اور آپ پر ایمان لانے والے اصحاب کی معاشرت کو معیار فلاح اور مخالفت کو جہنم کا ذریعہ قرار دیا اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ رسول اللہﷺ کے فیصلے کو واجب التعمیل قرار دیا۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر رسول نے قرآن کے علاوہ

ربانی رہنمائی میں فیصلے کی اجازت نہ ہوتی تو یہاں صرف اللہ کے فیصلے کی بات کافی تھی۔ قرآن مجید نے آپؐ کو اس کتاب کا توضیح کنندہ بھی قرار دیا ہے:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ.(۱۲)

ہم نے یہ ذکر آپ کی طرف اسی لیے نازل کیا کہ آپ لوگوں کے لیے واضح کر دیں، اس تعلیم کو جو ان کی طرف اتاری گئی۔

حضور اکرمﷺ کی توضیحات اور آپؐ کے فیصلے ہمیں صرف کتب حدیث میں ملتے ہیں۔ اگر حدیث قابل اعتبار نہیں اور اس کی دینی حیثیت نہیں ہے تو حضور اکرمﷺ کا سارا کام نظرانداز ہو جاتا ہے اور پیغمبر آنے والے ادوار کے لیے غیر متعلق ہو جاتے ہیں۔

آپ کے ارشادات و اعمال کی اس حتمی اور فیصلہ کن حیثیت کا ادراک آپؐ کے صحابہؓ کو بالعموم اور آپؐ کے انتظامی جانشینوں کو بالخصوص حاصل تھا۔ حافظ ابن قیمؒ نے سنت و حدیث کے بارے میں ابوبکرؓ کا طرزِ عمل نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آ کے سامنے جب کوئی مسئلہ آتا تو وہ کتاب اللہ میں اس کا حل تلاش کرتے۔ اگر وہاں نہ پاتے تو پھر رسول اللہﷺ کی سنت کی طرف رجوع کرتے۔ اگر اس سلسلے میں شواہد نہ ملتے تو لوگوں سے دریافت کرتے۔ حافظ ابن قیمؒ کے الفاظ یہ ہیں:

كان ابوبكرؓ إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضىٰ بہٖ قضى به وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنّة رسول اللهؐ فإن وجد فيها ما يقضىٰ به قضى به. فإن أعياه ذلك فسأل الناس هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء فربما قام اليه القوم فيقولون قضى فيه بكذ أو كذا.(۱۳)

صاحب تاریخ الخلفاء نے ابوبکرؓ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ جب انہیں کوئی شخص حدیث سناتا تو فرماتے:

"الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ عن نبينا.

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے ہم میں ایسے لوگوں کو باقی رکھا ہے جن کے سینوں میں ہمارے نبیﷺ کی سنت محفوظ ہے۔

حضور اکرمﷺ کی وفات کے بعد آپ کے دفن کا مسئلہ درپیش ہوا تو ابوبکرؓ نے حضور اکرمﷺ کے ارشاد سے استدلال کرتے ہوئے کہا:

"ما قبض الله نبيّاً إلا فى الموضع الذى يحبّ أن يدفن فيه.(۱۴)

اللہ تعالیٰ کسی نبی کی روح اس جگہ کے سوا قبض نہیں کرتا جہاں اس نے دفن ہونا ہو۔

اسی طرح جب آنحضرت ﷺ کی رحلت کے بعد بعض قبائل نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا اور ابوبکرؓ نے فوج کشی کا ارادہ کیا تو عمرؓ نے ارشادِ رسولؐ سے استدلال کرتے ہوئے کہا:

قال رسول اللّٰہ ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا اللّٰہ فمن قالھا قد عصم منی ماله و نفسه الا بحقه و حسابه علی اللہ عزوجل.(۱۵)

مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے مقاتلہ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کر لیں۔ جس نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا اس نے اپنے مال و جان محفوظ کر لیے مگر ہاں جس کے ذمہ اسلام کا حق رہ جائے تو اس کے خلاف تلوار اٹھائی جا سکتی ہے۔

چونکہ یہ لوگ کلمہ گو ہیں اس لیے ان کے خلاف تلوار نہیں اٹھائی جا سکتی۔ اس کے جواب میں ابوبکرؓ نے فرمایا:

واللہ لأ قاتلن من فرّق بین الصّلوٰۃ والزّکوٰۃ فإن الزکوۃ حق المال واللہ لو منعونی عناقا کانوا یؤدّونھا إلی رسول اللّٰہ ﷺ لقاتلتھم علی منعھا. قال عمرؓ: فواللّٰہ ما ھو إلاّ أن قد شرح اللہ صدر أبی بکرؓ فعرفت أنه الحق.(۱۶)

عمرؓ کا مشہور قول ہے جسے امام شعرانی نے نقل کیا ہے:

"سیاتی قوم یجاد لونکم بشبھات القرآن فخذوھم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بکتاب اللّٰہ.(۱۷)

آئندہ ایسے لوگ وجود میں آئیں گے جو قرآنی آیات کے بارے میں شبہات پیدا کر کے تم سے بحث و مجادلہ کریں گے، ایسے لوگوں پر تم سنن یعنی احادیث کے ذریعے گرفت کرو، کیوں کہ سنن والے اللہ کی کتاب کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔

امام شاطبیؒ نے الاعتصام میں عمرؓ کے دو اقوال نقل کیے ہیں جو سنت کی اہمیت واضح کرتے ہیں: عمرؓ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

أیھا الناس قد سنت لکم السنن و فرضت لکم الفرائض و نزلتم علی الواضحة إلاّ أن یضلوا الناس یمینا و شمالا.(۱۸)

لوگو! تمہارے لیے سنتیں مقرر کر دی گئی ہے، فرائض متعین ـ یے گئے ہیں اور تم روشن راستے پر ہو الا یہ کہ تم لوگوں کی وجہ سے دائیں بائیں بھٹک جاؤ۔

اسی طرح ایک موقعہ پر آپ نے من مانی تاویل کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے فرمایا:

إیاکم و أصحاب الرّای فإنهم أعداء السنن أعیتهم الأحادیث أن یحفظوها فقالوا بالرّای فضلوا و أضلوا. (۱۹)

لوگو! من مانی رائے رکھنے والے لوگوں سے بچو، اس لیے کہ یہ لوگ سنت کے دشمن ہیں۔

احادیث کو حفظ کرنے سے یہ لوگ عاجز رہ گئے، اس بناء پر انہوں نے آزاد رائے کا اظہار کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خود بھی گمراہ ہوئے اور لوگوں کو بھی گمراہ کیا۔

عثمانؓ کی بیعت کے وقت یہ الفاظ کہے گئے تھے:

نبایعك علی کتاب الله و سنة رسوله و سنة الشیخین من بعده. (۲۰)

ہم اللہ کی کتاب اس کے رسولؐ کی سنت اور اس کے بعد شیخین کی سنت پر آپ سے بیعت کرتے ہیں۔

کتب حدیث میں ایسے واقعات کا تذکرہ ہے کہ ایک مسئلے میں ان کی ذاتی رائے کچھ اور تھی لیکن حدیث نبویؐ سننے کے بعد انہوں نے فیصلہ حدیث کے مطابق کیا۔ امام مالکؒ نے نقل کیا ہے کہ عثمانؓ کی رائے تھی کہ جس عورت کا شوہر مر جائے تو وہ جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے۔ لیکن ابوسعید خدریؓ کی بہن فریعہ بنت مالک نے اپنا واقعہ پیش کیا کہ امیرالمومنین میرا شوہر قتل کیا گیا تھا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے شوہر کے مکان پر عدت گزارنے کا حکم دیا۔ چونکہ میرے شوہر نے میرے لیے مسکن اور نفقہ نہیں چھوڑا تھا اس لیے میں اپنے خاندان میں عدت گزارنا چاہتی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی اجازت دے دی تھی لیکن پھر بلا کر کہا کہ اپنے گھر میں ٹھہری رہو۔ (۲۱)

عثمانؓ حج تمتع کے قائل نہ تھے لیکن جب علیؓ نے حدیث بیان کی تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

علیؓ کے پاس چند مرتد لائے گئے۔ آپ نے انہیں جلانے کا حکم دیا۔ جب ابن عباسؓ تک بات پہنچی تو انہوں نے کہا کہ میں ایسا نہ کرتا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا تعذبوا بعذاب الله.

لوگوں کو اس عذاب سے دوچار نہ کرو، جو اللہ کا عذاب ہے۔

حضور اکرمﷺ نے فرمایا:

من بدل دينه فاقتلوه.

جس نے اپنا دین بدلا اسے قتل کر دو۔

علیؓ تک یہ حدیث پہنچی تو آپ نے فرمایا: "ویح امّ ابن عباس۔(۲۲) ترمذی نے علیؓ کے الفاظ: صدق ابن عباس نقل کیے ہیں۔(۲۳)

علیؓ نے ایک مرتبہ فرمایا:

لو كان الدين بالرای لكان أسفل االخفّ أولى بالمسح من أعلاه و قد رأيت رسول اللهﷺ يمسح على ظاهر خفيه. (۲۴)

اگر دین کا دارومدار ذاتی رائے پر ہوتا تو موزوں کے اوپر مسح کرنے کی بجائے نچلے حصے پر مسح ہوتا اور میں نے رسول اللہﷺ کو موزوں کے اوپر مسح کرتے دیکھا ہے۔

ان اقوال سے یہ بتانا مقصود ہے کہ یہ حضرات جانشین پیغمبر تھے اور ان کے بارے میں رسول اللہﷺ کا قول منقول ہے:

عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ. (۲۵)

تم پر میری سنت اور میرے ہدایت یافتہ خلفاء کی سنت کی پیروی لازم ہے۔ اسے تھامے رہو اور مضبوطی سے پکڑے رکھو۔

ان حضرات نے اپنی رائے اور اپنی قیاس آرائی کی بجائے حضور اکرمﷺ کی حدیث کو فیصلہ کن مانا۔ یہی وہ لوگ ہیں جن سے اللہ نے دین کو غلبہ بھی عطا کیا اور انہی کی وجہ سے دین کے علم کو فروغ حاصل ہوا۔ جو لوگ حدیث کو محض تاریخ کا درجہ دیتے ہیں ان کے استدلال کے مطابق بھی یہ واقعات تاریخی شواہد ہیں۔ اگر ان تاریخی شہادتوں سے حدیث رسولؐ کی حیثیت ثابت ہوتی ہے تو عقل کا تقاضا ہے کہ اسے مانا جائے۔ ہاں اگر کوئی شخص اس پوری تاریخی روایت ہی کو ناقابل قبول قرار دیتا ہے تو پھر ہماری تاریخ کا کوئی واقعہ بھی قابل قبول نہیں حتیٰ کہ رسولؐ کا وجود اور ان کی جدوجہد بھی ثابت نہیں ہوتی۔ تحقیق اور عقلیت پسندی کے نام پر جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے وہ تعبیر کی تخریب کاری کے سوا کچھ نہیں۔

خلفاء راشدین کے بعد ہماری تاریخ کی ایک متفق علیہ شخصیت عمرؒ بن عبدالعزیز کی ہے۔ ان کا ایک قول ہی کافی ہے۔ اسے بھی علامہ شاطبی نے نقل کیا ہے:

سن رسول اللہؐ و ولاۃ الأمر بعدہ سننا، الأخذ بھا تصدیق لکتاب اللّٰہ وإستکمال لطاعۃ اللّٰہ و قوۃ علی دین اللّٰہ لیس لأحدٍ تغییرھا و تبدیلھا ولا النظر فی شیء خالفھا. من عمل بھا مھتد ومن انتصربھا منصور و من خالفھا إتّبع غیر سبیل المؤمنین.(۲۶)

رسول اللہ ﷺ نے اور صاحبان امر یعنی خلفاء راشدین نے آپ کے بعد بہت سی سنتیں قائم کی ہیں جن کو اختیار کرنا کتاب اللہ کی تصدیق کے ہم معنی ہے۔ اس سے اللہ کی اطاعت میں کمال حاصل ہوتا ہے اور اسی سے دین کے لیے قوت حاصل ہوتی ہے۔ اس سے اللہ کی اطاعت میں کمال حاصل ہوتا ہے اور اسی سے دین کے لیے قوت حاصل ہوتی ہے۔ ان سنتوں میں تغیر و تبدل جائز نہیں ہے اور نہ ان کی مخالفت گوارا کی جا سکتی ہے۔ جس نے اس پر عمل کیا اس نے ہدایت پائے اور جس نے ان کا سہارا لیا اس نے غلبہ پایا اور جس نے اس کی مخالفت کی اس نے مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسرے راستہ کی پیروی کی۔

ائمہ مجتہدین اور علماء محدثین کے اقوال کی تعداد اتنی ہے کہ یہ مقالہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ ہمارے پیش نظر حجیت حدیث کے دلائل دینا نہیں ہے مقصود صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ حدیث کی حجیت پر اجماع امت ہے(۲۷) اور اصحاب شذوذ کی حیثیت حاشیے میں ایک نقطے کی سی ہے۔

امت مسلمہ کی پوری تاریخ گواہ ہے کہ حدیث دین کا دوسرا بنیادی ماخذ اور اسلام کے اجتماعی نظام کی ایک مکمل تصویر ہے۔ اسے نظرانداز کر دینے سے دین بازیچۂ اطفال بن جائے گا۔

مستشرقین کے اعتراضات اور متجددین کا موقف

عالم اسلام کے حکمرانوں کی اکثریت نے عیش و طرب کی زندگی کو اختیار کیا اور ناپسندیدہ کلچر کو فروغ دینے میں منہمک رہے۔ امورِ امت سے غفلت، سیاسی بے بصیرتی اور سرن نااہلی کی وجہ سے عالمی استعماری قوتیں غالب آ گئیں اور مسلمان معاشرے مغلوب ہوگئے۔ تاریخ میں مسلمانوں کے دینی تشخص کی حفاظت میں حکمرانوں کا کردار بالعموم نہ ہونے کے برابر رہا تاہم ان کی موجودگی کے باعث علماء و مشائخ کو قانون و اخلاق کے دائرے میں کام کرنے کے مواقع میسر رہے اور یوں امت کی اجتماعی شیرازہ بندی قائم رہی۔ چونکہ مسلم معاشروں کو خارجی خطرات لاحق نہ تھے اس لیے داخلی صورتِ

حال، بعض اختلافات اور کچھ انتشار کے باوجود مستحکم رہی۔ مسلم معاشروں کے جسد اجتماعی کو کسی Antibody کا سامنا نہ تھا۔ اس لیے اپنے مناقشات میں بھی داخلی استحکام کا خیال رکھا جاتا تھا۔

مستعمرین نے سیاسی وعسکری طور پر غالب آنے کے بعد مسلم معاشرے کی مزاحمت کو محسوس کیا۔ اس مزاحمت کی اساس اجتماعی استحکام تھا۔ یہ استحکام اس اجتماعی نظام کی وجہ سے تھا جو مسلمانوں کو اس پورے عرصے میں حاصل رہا۔ قرآن مجید اور رسول اکرم ﷺ کی ذاتِ گرامی مسلمان فرد اور اجتماع کے لیے بنیادی اصول تھے اور حدیث اور اس کے بعد معاشرتی روایت نے ایک تہذیبی فریم ورک مہیا کیا تھا جو فرد کی تربیت اور معاشرے کے استحکام کا وسیلہ تھا۔ استعماری طاقتوں نے حکمت عملی وضع کی جس کا ایک پہلو یہ تھا کہ علم وتحقیق کے نام پر مسلمانوں کے لیے اپنی روایت، دینی اساس اور علمی اثاثے پر اعتماد کو متزلزل کیا جائے۔ ایک مرتبہ شکوک و شبہات کا سلسلہ شروع ہو گیا تو پھر ان میں سے کچھ لوگوں کو نئی علمی روایت اور نئے تہذیبی فریم میں مستحکم کیا جا سکتا ہے۔ یہ محاذ مغرب کے اہل علم نے سنبھالا۔ انہوں نے زندگی بھر کی مشقتوں سے مسلمانوں کی تاریخ، تہذیب، زبان، دینی مأخذ و مصادر اور سیرت رسول پر کام کیا اور ان موضوعات پر معتدبہ لٹریچر تیار کیا۔

حدیث پر کام

مستشرقین نے انیسویں صدی میں حدیث کے متعلق بنیادی بحثیں کیں۔ مشہور جرمن مستشرق سپرنگر، جو مدرسہ عالیہ کلکتہ کے پرنسپل رہے اور جنہوں نے حافظ ابن حجرؒ کی کتاب الاصابہ فی تمیز الصحابہ کو ایڈٹ کر کے کلکتہ سے شائع کرایا، نے ۱۸۵۱ء میں آنحضور ﷺ کی سیرت پر تین جلدوں میں کتاب لکھی۔ اس میں حدیث کی روایت اور اس کی حیثیت پر بحث کی۔ یو پی کے لیفٹیننٹ گورنر ولیم میور نے ۱۸۶۱ء میں حضور اکرم ﷺ کی سیرت پر مفصل کتاب لکھی اور اس میں حدیث کے متعلق سپرنگر کی بات کو آگے بڑھایا۔ حدیث کے متعلق جس مغربی سکالر نے تفصیلی بحث کی وہ جرمن مستشرق گولڈ زیہر (GO ZHIHER) تھا۔ اس کی کتاب "Muhammedenishe Studien کی دوسری جلد میں حدیث پر تنقیدی و تجزیاتی انداز سے لکھا گیا۔ اس کی یہ کتاب ۱۸۹۰ء میں چھپی تھی۔ گولڈ زیہر کے بعد آنے والے مستشرقین نے اس کے اصولوں کا تتبع کیا۔ گولڈ زیہر کے اصولوں کو اسلامی قانون کی تحقیق میں پروفیسر شاخت (J.Schacht) نے اپنی کتاب (The Origin of Muhammadan Jurisprodence) میں آگے بڑھایا۔ ان تمام محققین نے حدیث نبویؐ کی حیثیت کو مشکوک قرار دیا۔ ان کے نزدیک حدیث لٹریچر بعد کی پیداوار ہے۔ لہذا بطور دینی ماخذ کے ناقابل

اعتبار ہے۔ ان کی مجموعی تحقیق کے خلاصے کو مندرجہ ذیل نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ حدیث لٹریچر زیادہ تر زبانی روایت پر مبنی ہے جو ایک صدی سے زیادہ عرصہ اسی زبانی روایت سے منتقل ہوتا رہا۔

۲۔ اسلامی قانون کے ابتدائی مجموعوں میں حدیثوں کی تعداد کم ہے جب کہ بعد کے ادوار میں تعداد بڑھ گئی اور متأخر مجموعوں میں اتنی بڑی تعداد جمع کی گئی جو ابتدائی دور میں ناقابل تصور تھی۔

۳۔ کم عمر صحابہ کی مرویات کی تعداد بڑی عمر کے صحابہ کی مرویات سے کہیں زیادہ ہے۔ اس لیے ان کے ساتھ جو سند ملحق کی گئی ہے وہ قابل اعتماد نہیں۔

۴۔ اسناد کا طریق پہلی صدی ہجری کے آخر میں استعمال کیا گیا لہذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس حدیث کو اسی اسناد سے بیان کیا گیا ہے وہ صحیح معنوں میں حدیث ہے۔

۵۔ بہت سی احادیث ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔

۶۔ ایسے یقینی ثبوت موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر اسناد اور متن حدیث موضوع ہیں۔

۷۔ مسلم نقادوں نے اپنے تنقیدی اصولوں کو سند تک محدود رکھا ہے اور متن حدیث پر کبھی تنقیدی نگاہ نہیں ڈالی۔

وضع حدیث کو بنیاد بنا کر حدیث کے پورے ذخیرے کو مشکوک قرار دیا گیا اور سیاسی و کلامی اختلافات کو اشاعت حدیث کا سبب قرار دیا گیا۔ اسی طرح قانونی ضرورتوں کے تحت وضع حدیث کو ایک حقیقت ثابت کیا گیا۔ گولڈ زیہر نے دعویٰ کیا کہ کوئی اختلافی مسئلہ، خواہ وہ سیاسی ہو یا اعتقادی ایسا نہیں جو کسی نہ کسی قوی الاسناد حدیث پر مبنی نہ ہو۔ اس کے بقول سیاسی مقاصد کے تحت احادیث کی تصنیف ایک معمولی بات تھی۔ گولڈ زیہر نے اپنے دلائل کا سارا زور اسی پر لگا دیا کہ امام زہریؒ بنو امیہ کے لیے حدیثیں گھڑا کرتے تھے اور ابوہریرہؓ حکمرانوں کو خوش کرنے کے لیے حدیثیں سناتے تھے۔ شاخت نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سنت قانونی معنوں کی بجائے سیاسی معنوں میں استعمال ہوتی تھی۔(۲۸) شاخت کے نزدیک سنت مقبول عام عمل اور سوسائٹی کے رسوم و رواج کا نام تھا۔ شاخت نے مارگولیتھ (Margaliouth) کے تتبع میں زندہ و جاری روایت (Living Tradition) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کی رائے میں مستحکم عمل کو اسناد کے ذریعہ سنت رسولؐ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔(۲۹)

مستشرقین کی مشکل

مستشرقین کی مشکل یہ تھی کہ انہیں مسلمانوں کی مضبوط علمی روایت کا سامنا تھا۔ دینی علوم کو کئی

شاخوں میں منقسم کیا گیا تھا اور ہر شاخ پر بہترین ذخیرہ موجود تھا۔ چونکہ استعماری قوتیں اپنے سیاسی مصالح کے تحت مسلمانوں کو فکری طور پر بھی مغلوب کرنا چاہتی تھیں، اس لیے ان سکالرز کے ذمہ یہ کام تھا کہ وہ اس مغلوبیت کے لیے راہیں ہموار کریں، اس سلسلے میں اولیں کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں کی علمی روایت کو مشکوک قرار دیا جائے۔ آنحضرت ﷺ اور مسلمانوں کے علمی ورثے کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کیے جائیں۔ ایک دفعہ یہ معیاری دور نا قابل قبول ہو جائے تو مسلمانوں کی ساری فکری بنیاد منہدم ہو جائے گی۔

گولڈ زیہر اس اولیں دور کو علمی و اخلاقی اعتبار سے کمتر قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس دور میں صرف جنگجویانہ سرگرمیاں تھیں اور مسلم کمیونٹی کو دینی عمل اور عقیدے کا پورا شعور حاصل نہ تھا۔ وضع حدیث کو بنیاد بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ تمام حدیثیں نا قابل اعتبار ہیں کیوں کہ حدیثیں گھڑ کر رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے کی ایک تحریک تھی جو قرون اولیٰ میں شد و مد سے جاری تھی۔(۳۰) شاخت نے واضح طور پر کہا کہ اسناد کو وضع کیا گیا۔ اس نے اپنی نادر تحقیق سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ پہلی صدی ہجری کے آخر اور دوسری صدی کی ابتداء میں اسناد کو شروع کیا گیا اور بعد کے زمانوں میں اسے مرتب اور منقح کیا گیا۔ اس کے نزدیک اسناد کی حیثیت مشکوک ہے۔(۳۱)

چونکہ مسلمانوں کے قانون و اخلاق اور عقیدہ و عمل کا اہم ماخذ حدیث ہے، اس لیے اسے مشکوک کر دینے کے نتیجے میں اسلام کی حیثیت مشکوک ہوگی اور مسلمانوں کو عیسائیت یا الحاد کی طرف مائل کرنا آسان ہوگا۔ مستشرقین کو تحفظ حاصل تھا اور ان کی سرگرمیوں کو استعماری حکومتوں کی مکمل حمایت حاصل تھی اس لیے وہ اپنی آراء کو جدید تعلیم یافتہ طبقات تک پہنچانے میں کامیاب رہے۔

مستشرقین کے اثرات

جہاں تک مستشرقین کے اعتراضات کا تعلق ہے اس کا جواب قدیم لٹریچر میں بھی موجود ہے اور جدید دور کے مسلمان محققین نے تو ان کے تار و پود بکھیر دیے ہیں۔ مستشرقین کی تحقیقات بالعموم متون کی غلط تعبیر اور حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے پر مبنی ہیں، اس لیے ایک دیانت دار محقق اصل صورتِ حال معلوم کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرے گا۔ مسلمانوں کے ہاں نقد حدیث کے سلسلے میں شاندار علمی ذخیرہ موجود ہے۔ حدیث کے بارے میں منحرف گروہوں کے خیالات کا علمی جائزہ ہماری علمی روایت کا حصہ ہے۔ خوارج، شیعہ اور معتزلہ کی آراء حدیث کے طلبہ کو معلوم ہیں۔ اصول حدیث

کی تمام کتابوں میں اور شروح حدیث کے تمام مقدموں میں یہ بحثیں موجود ہیں۔ خطیبؒ بغدادی حافظ ابن صلاحؒ، حافظ ابن حجرؒ، بدر الدین عینیؒ، سید انور شاہ کشمیریؒ، مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ وغیرہم نے تاریخ حدیث اور علم الحدیث پر بیش قیمت معلومات مہیا کی ہیں۔ بدقسمتی سے جدید تعلیم یافتہ حضرات کو بنیادی مصادر علمی تک رسائی حاصل نہ تھی اور یورپی زبانیں ذریعہ علم تھیں اس لیے وہ انہی زبانوں میں لکھی ہوئی کتابوں سے استفادہ کرتے اور اپنا نقطۂ نظر بناتے رہے۔ اگر متجددین کی آراء اور ان کے موقف کا تجزیہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ ان کا موقف وہی ہے جو مستشرقین کا ہے۔ اپنی محققانہ حیثیت کو ثابت کرنے کے لیے کہیں کہیں جزوی اختلاف بھی ہوگا اور زبان و بیان کا انداز بھی مختلف ہوگا لیکن اصل مدعا میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

اقبالؒ کا نقطۂ نظر

یہ سوء اتفاق ہے کہ علامہ اقبالؒ کے عہد میں گولڈ زیہر کا طوطی بول رہا تھا اور مسلمانوں کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان نئی تحقیقات کے سحر میں تھا۔ مصر اور ہندوستان کے جدید تعلیم یافتہ طبقات اس سے زیادہ متاثر تھے۔ برطانوی ہندوستان میں سرسیّد کا مکتب فکر مستشرقین کے زیراثر تھا۔ سیّد سلیمان ندوی نے حدیث کے سلسلے میں کچھ چیزیں لکھیں لیکن مجموعی طور پر اُردو اور انگریزی میں کوئی قابل ذکر کام نہ تھا، اسی لیے علامہ اقبال مختلف سوالات کے سلسلے میں اہل علم سے مشورے کرتے اور خط و کتابت کے ذریعہ مختلف نکات کی وضاحت چاہتے۔

اقبال حدیث کو دین و شریعت کے دوسرے ماخذ کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اسی خطبے The principle of movement in the structure of Islam میں وہ لکھتے ہیں:

> The second source of Muhammadan Law is the tradition of the Holy Prophet.(۳۲)

تاہم وہ نقد حدیث سے واقفیت رکھنے والے دانشور کی حیثیت سے اس کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور گولڈ زیہر کا حوالہ دیتے ہوئے اس کے منفی نتیجے کا ذکر کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

> These have been the subject of great discussion both in ancient and modern times. Among that modern critics Professor Gold Ziher has subjected them to a searching examination in the light of modern canon of his historical criticism and arrived at the

conclusion that they are, on the whole untrustworthy.(۳۳)

اس کے ساتھ وہ اغنی دلیس Aghnides کی کتاب Muhammaden theories of Finance کا حوالہ دیتے ہیں جو نسبتاً مثبت ہے۔

For the most part the collections of Sunnah considered by the Muslems as canonical are genuine records of the rise and early growth of Islam (Mohammaden theories of Finance).(۳۴)

ایک قانون دان کی حیثیت سے علامہ اقبال کے سامنے اصل مسئلہ احادیث احکام کی حجیت کا تھا، اسی لیے وہ احادیث کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں اور پھر بحث کرتے ہیں۔ حدیث کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر کو تین نکات پر منحصر کیا جا سکتا ہے:

۱۔ احادیث کی تقسیم: قانونی اہمیت کی حامل اور دیگر امور سے متعلق احادیث

۲۔ قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت

۳۔ امام ابوحنیفہؒ کا احادیث سے کم اعتناء اور اصول استحسان پر اعتماد

۱۔ احادیث کی تقسیم

جہاں تک حدیث کی عمومی حجیت کا تعلق ہے تو اس میں انہیں کوئی تردد نہیں۔ وہ اپنی شاعری میں ضعیف احادیث تک کو استعمال کرتے ہیں اور نثر میں بھی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اصل مسئلہ قانونی احادیث کا ہے اور اسی سلسلے میں وہ سیّد سلیمان ندویؒ کے نام سات اپریل ۱۹۲۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شرعیت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا۔ اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔(۳۵)

اقبال کی یہ تقسیم نئی نہیں ہے، محدثین کے ہاں احادیث احکام اور احادیث غیر احکام کا تذکرہ ملتا ہے۔ خطیب بغدادی نے امام احمد بن حنبلؒ کا قول نقل کیا ہے:

"اذا روینا عن رسول اللّٰہ فی الحلال والحرام والسنن والأحکام تشددنا فی الأسانید و

إذا روينا عن النبیؐ فی فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا فی الأسانيد''(۳۶)

''جب ہم رسول اللہﷺ سے حلال و حرام اور سنن و احکام سے متعلق روایت کرتے ہیں تو اسانید میں سخت رویہ اختیار کرتے ہیں اور جب ہم نبیﷺ سے فضائل اعمال میں اور ان امور سے متعلق جن سے کوئی حکم وضع یا رفع نہیں ہوتا، روایت کرتے ہیں تو ہم اسانید میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔

خطیب بغدادی محدثین کے عمومی رویہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''و قد ورد عن غير واحدٍ من السلف إنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلاّ .... كان بريئاً من التهمة بعيداً من الظنّة. و أما أحاديث الترغيب والترهيب والمواعظ وَ نحو ذلك فإنه يجوز كتبها عن سائر المشائخ''(۳۷)

سلف میں سے کئی بزرگوں سے منقول ہے کہ حلال و حرام سے متعلق احادیث کی روایت صرف انہی لوگوں سے جائز ہے جو تہمت سے محفوظ اور بدگمانی سے بعید ہوں۔ جہاں تک ترغیب و ترہیب، مواعظ اور اس جیسے موضوعات کا تعلق ہے تو ان احادیث کا تمام مشائخ سے لکھنا جائز ہے۔

احادیث احکام کے بارے میں اقبال کی احتیاط اور فکرمندی درست ہے البتہ جو بات واضح نہیں ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کے سامنے اصول حدیث کے رجال فن کی آراء تھیں یا نہیں؟ اصل مشکل یہ تھی کہ نقد حدیث کے سلسلے میں علماء محدثین نے جو کچھ لکھا ہے وہ پورے کا پورا اقبال کے عہد میں نہیں چھپ سکا تھا۔ حضرت علامہ کے استفسارات میں بھی اصول فقہ کی کتابوں کا تذکرہ تو ملتا ہے لیکن اصول حدیث کی کسی کتاب یا مصنف کا ذکر نہیں ملتا۔ احادیث کو دین کا ماخذ تسلیم کرنے کے باوجود قانونی احادیث کی عالمگیریت اور ابدیت کے بارے میں شکوک و شبہات کا ایک سبب تو مغربی محققین کے نتائج تھے جو ظاہر ہے تعصب اور نصوص کی غلط تعبیر پر مبنی تھے لیکن حضرت علامہ کے زمانے میں ابھی ان پر تحقیقات کے تجزیے نہیں ہوئے تھے۔ حدیث کے سلسلے میں جو تحقیقات مولانا مناظر احسن گیلانی، ڈاکٹر حمیداللہ، فواد سیزگین اور مصطفیٰ اعظمی وغیرہ نے پیش کی ہیں وہ ان کے سامنے نہیں تھیں۔ دوسری وجہ شاہ ولی اللہ کی رائے ہے جس کا تجزیہ جناب سہیل عمر نے کیا ہے۔

۲۔ قانونی احادیث کی عالمگیریت و ابدیت

یہ وہ اصل مسئلہ ہے جس کے بارے میں حضرت علامہ الجھن کا شکار ہیں۔ سیّد سلیمان ندویؒ کے

نام ایک خط میں اپنی اسی الجھن کا ذکر کرتے ہیں:

> ''آپ نے کسی گزشتہ خط میں مجھے لکھا تھا کہ حضور سرور کائناتؐ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے، اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے۔ اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کا حوالہ کون سی کتاب سے ملے گا؟ کیا یہ قاضی شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول سے آپ نے لیا ہے؟ دوسرا امر جو اس سے متعلق دریافت طلب ہے کہ جو جواب وحی کی بناء پر دیا گیا، وہ تمام اُمت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو داخل نہیں کیا، وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں۔ جواب سے مطلع فرما کر ممنون فرمائیں''۔(۳۸)

سیّد صاحبؒ کو ہی ایک اور خط میں اپنے اضطراب کی وضاحت کرتے ہیں: شرعیت احادیث کے بارے میں جو کھٹک میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں۔ ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعالیٰ کے اب تک ان بلندیوں تک نہیں پہنچی مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعٰی للہ ولرسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں کیا ہے۔(۳۹)

اس الجھن کا سبب یہ ہے کہ قانونی احادیث کے بارے میں جو نقطۂ نظر وہ رکھتے ہیں، اس کے لیے اسلامی فقہ کے لٹریچر میں بھی انہیں کوئی واضح اساس نہیں مل رہی، تاہم بالآخر انہوں نے اپنی رائے کو شائع کرنے کا فیصلہ کیا، وہ لکھتے ہیں:

> For our present purpose, however, we must distinguish traditions of purely legal import from those which are of none legal charactor. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery for our early

writers do not always refer to pre Islamic usages. Nor it is possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating discussion on the point. I produce here the substance of his view. The Prophetic method of teaching according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking the law revealed by a Prophet takes special notice of the habits, ways and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The Prophet who aims at all embracing principles, however can neither have different principles for different peoples, nor leave them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal shariah. In doing so he accentuate the principles under lying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the peoples immediately before him. The sharia values (Ahkam) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes, are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they can not be strictly enforced in the case of future generation.(۴۰)

بہرحال(۴۱) ہمارے لیے اپنے موجودہ مقصد کے پیش نظر ان احادیث، جن کی حیثیت قانونی ہے اور ان احادیث جن کی حیثیت قانونی نہیں، کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ پہلی قسم کی احادیث کے بارے میں ایک نہایت ہی اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں کس حد تک عرب کے قبل از اسلام رسوم و رواج کا پرتو موجود ہے،(۴۲) جنہیں رسول اللہ ﷺ نے بعض صورتوں میں بجنسہ محفوظ کر لیا تھا اور بعض معاملات میں ان کی ترمیم کر دی تھی۔ اس بات کا معلوم کرنا کچھ آسان نہیں، اس لیے کہ ہمارے متقدمین شاذ ہی ان قبل از اسلام رواجات کا تذکرہ کرتے ہیں نہ اس بات کا پتہ

لگانا ممکن ہے کہ آیا ان رواجات کو جنہیں رسول اللہ ﷺ کی صریح منظوری یا رضا آمیز خاموشی کی بنا پر جوں کا توں محفوظ رہنے دیا گیا، عالمگیر بنانا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عمومی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت میں ان لوگوں کے عادات و اطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے جن کی طرف وہ خصوصاً مامور کیے گئے ہوں۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطمح نظر ہمہ گیر اصول ہوں، نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انہیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بناء وتشکیل میں مرکزی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے، جو ساری نسل انسانی کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں۔ اور ان کو پیش نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اس قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزائے جرم سے متعلق) اور چونکہ ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے اس لیے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہوسکتا۔

اقبال غالباً یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدود وتعزیرات بھی عربوں کے رسم و رواج (usages) پر مبنی ہیں، لہذا بعد کی نسلوں میں انہیں من وعن نافذ نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے استدلال کی بنیاد شاہ ولی اللہؒ کا اقتباس ہے جسے علامہ شبلیؒ نے ''الکلام'' میں درج کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے بیان میں شاہ صاحبؒ کی عبارت کا حوالہ دیا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ وہ خلاصہ بیان کر رہے ہیں۔

شیخ سعید نے حواشی میں حجۃ اللہ کا پورا اقتباس دیا ہے۔(۴۳) لیکن جیسا کہ سہیل عمر نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ حضرت علامہ کے پیش نظر جو اقتباس تھا وہ ''الکلام'' میں نقل کردہ ہے۔ جناب سہیل عمر(۴۴) نے حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت اور ''الکلام'' میں نقل کردہ اقتباس کا تقابلی جائزہ پیش کرتے ہوئے درست طور پر یہ بات کہی ہے کہ علامہ شبلیؒ نے شاہ صاحبؒ کی عبارت میں تصرف کر کے اپنے پسندیدہ نتائج نکالے ہیں۔ جناب سہیل عمر حاشیے میں لکھتے ہیں: ''گمان یہ گزرتا ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت ملاحظہ نہ کی تھی ورنہ شبلی کے فراہم کردہ اقتباس پر انحصار کرنے اور اس کے خلاصہ افکار کو قبول کرنے کی وجہ سمجھ نہیں آتی۔(۴۵) علامہ شبلیؒ نے نہ صرف عبارت میں تصرف کیا ہے بلکہ اقتباس نقل کرنے سے پہلے تمہیدی بیان میں اپنا مدعا بیان کیا ہے، جسے اقبال نے پیش نظر رکھا ہوگا، وہ لکھتے ہیں:

''اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے، اس کی شریعت میں اس قوم کی عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے، لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہو، اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا، کیوں کہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات و خصوصتیں باہم متفق ہو سکتی ہے۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے۔ یہ قوم اس کے اعضاء و جوارح کا کام دیتی ہے اور اس کے نمونے پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔ اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بناء پر ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے''۔(۴۶)

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ۱۲۳) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

و هذا الامام الذی یجمع الامم علی ملةٍ واحدةٍ یحتاج إلی اصول أخری غیر الاصول المذکورة فیما سبق منها أن یدعوا قوماً إلی السنة الراشدة و یزکیهم و یصلح شانهم ثم یتخذهم بمنزلة جوارحه. و ذالك لأن هذا الإمام نفسه لا یتأتی منه مجاهدة أمم غیر محصورة و إذا کان کذلك وجب أن یکون مادة شریعته ماهو بمنزلة المذهب الطبعی لأهل الأقالیم الصالحة عربهم و عجمهم ثم ما عنه قومه من العلم والارتفاقات و یراعی فیه خالهم أکثر من غیرهم ثم یحمل الناس جمیعاً علی اتباع تلك الشریعة لانه لاسبیل الی ان یفوض الامر الی کل قومٍ و الی ائمة کل عصر إذ لا یحصل منه فائدة التشریع أصلاً ولا إلی أن ینظر ما عند کل قوم ولیمارس کلاً منهم فی جعل لکل شریعة فلا أحسن ولا أیسر من أن یعتبر فی الشعائر والحدود و الإرتفاقات عادة قومه للمبعوث فیهم ولا یضیق کل التضییق علی الاخرین الذین یاتون بعد.(۴۷)

یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں، حاجت پڑتی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہِ راست پر بلاتا ہے اس کی اصلاح کرتا ہے، اس کو پاک بنا دیتا ہے، پھر اس کو اپنا

دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کی شریعت کی اصل بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو، اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لیے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیوں کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر زمانہ کے پیشوائے قوم کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنا لیں ورنہ تشریح محض بے فائدہ ہوگی، نہ یہ ہو سکتا کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے۔ اور ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت بنائی جائے، اس بناء پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعائر، تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس اقتباس سے نتیجہ نکالتے ہوئے علامہ شبلیؒ رقم طراز ہیں:

''اس اصول سے یہ ظاہر ہو گا کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینھا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔(۴۸)

علامہ شبلی کا یہ بیان شاہ ولی اللہؒ کی مراد و منشا کی ایک ایسی تعبیر ہے جسے علامہ شبلی کی ذاتی رائے اور شخصی تعبیر ہی کہا جا سکتا ہے۔ شاہ صاحبؒ شاید ہی یہ چاہتے ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ سیّد سلیمان ندویؒ نے اس پر حاشیہ لکھتے ہوئے کہا ہے:

''مصنف نے شاہ صاحب کے مقصود میں بڑی وسعت پیدا کر دی ہے۔ چوری، زنا اور قتل کی جو سزائیں ہیں وہ قرآن پاک کے منصوص احکام ہیں جن میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ مقصود تعزیرات سے ہے جو امام کی رائے کے سپرد ہیں جیسے یہ کہ شرابی کی سزا یا اور دوسرے غیر منصوص انتظامی احکام، جیسے وزراء کا تقرر، امراء کا نصب اور جنگ کے سامان و اسلحہ اور طریقے وغیرہ۔ دوسرے سیاسی و انتظامی مسائل جن میں عربی خصائل و دستور کی پابندی کی ضرورت نہیں۔(۴۹)

کچھ لوگوں نے علامہ اقبال کے بیان کو بنیاد بناتے ہوئے عقائد و عبادات کے سوا پوری شریعت

پر ہاتھ صاف کر دیا ہے۔ اسے عرب کے رسم و رواج پر مبنی قرار دے کر حضور کے عہد کے ساتھ مخصوص کر دیا اور جدید دور میں اسے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے غیرمتعلق کر دیا۔ اصول تغیر کو بڑھا چڑھا کر اس طرح پیش کیا کہ اسلام کی معاشرتی زندگی کے استحکام اور قانونی وفقہی عمارت کی بنیادیں اکھیڑ دیں۔ چونکہ مقصود مغربی طرز معاشرت اور مغرب کے قانونی و معاشی نظام کو رائج و مستحکم کرنا ہے اس لیے اسلام کے نظام اجتماعی کی جڑوں پر کلہاڑا چلانا ضروری ٹھہرا۔ افسوس اس بات کا ہے کہ یہ سب کچھ اقبال کے حوالے سے کیا جا رہا ہے جو تہذیب اسلامی کے احیاء کا علمبردار ہے۔ چونکہ اقبال نے اپنے استدلال کی بنیاد علامہ شبلی کے نقل کردہ اقتباس اور اس کی تعبیر پر رکھی ہے اس لیے اس سے یہ مفہوم نکلا کہ اسلام کی متعین کردہ حدود قابل ترمیم و تنسیخ ہیں۔ اقبال کے سامنے اگر شاہ صاحبؒ کا متن ہوتا تو وہ اظہار کا یہ اسلوب اختیار نہ کرتے۔ ہم ذیل میں شاہ ولی اللہؒ کا اقتباس ان کی کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' سے نقل کرتے ہیں جس میں انہوں نے ایک ایسے دین کی ضرورت پر بات کی ہے جو دوسرے ادیان کو منسوخ کرنے والا ہو۔ ان حضرات کی دیدہ دلیری ملاحظہ ہو کہ اسی عبارت سے وہ اسلامی احکام کی تنسیخ و ترمیم کشید کر رہے ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ نبی ایسا دین پیش کرنے کے لیے اس طرح کی بنیادیں فراہم کرتا ہے جو اس کی اقدار اور اس کے احکام کو ابدیت عطا کرتے ہیں۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

> استقریء المال الموجودة علی وجه الأرض، هل تری من تفاوت عما اخبرتك فی الأبواب السابقة؟ کلا واللّٰه، بل الملل کلها لا تخلو من اعتماد صدق صاحب الملة و تعظیمه، و أنه کامل منقطع النظیر لما رأوا منه من الاستقامة فی الطاعات أو ظهور الخوارق و استجابة الدعوات، ومن الحدود والشرائع والمزاجر مما لا تنتظم الملة بغیرها. ثم بعد ذلك أمور تفید الاستطاعة المیسرة مما ذکرنا ومما یضاهیه، ولکل قوم سنة و شریعة یتبع فیها عادة أوائلهم، و یختار فیها سیرة حملة الملة و أئمتها، ثم أحکم بنیانها، و شدد أرکانها حتی صار اهلها ینصر و نها، و یتاضلون دونها، و یبذلون الأموال والمهج لأجلها، وما ذلك إلا لتدبیرات محکمة و مصالح متقنة لا تبلغها نفوس العامة.
>
> ولما انفرز کل قوم بملة، وانتحلوا سننا و طرائق، و نافحوادونها بألسنتهم، وقاتلوا علیها بألسنتهم، ووقع فبهم الجورٌ أما لقیام من لا یستحق إقامة الملة بها، أو لاختلاط الشرائع الإبتداعیة، و دسها فیها، أو لتهاون حملة الملة؛ فأهملوا کثیراً مما

ينبغى، فلم تبق إلا دمنة لم تتكلم من أم او فى، ولامت كل ملة أختها، و أنكرت عليها، و قاتلتها، و اختفى الحق. مست الحاجة إلى إمام راشد يعامل مع الملل معاملة الخليفة الراشد مع الملوك الجائرة.

ولك عبرة فيما ذكره، ناقل كتاب الكلية والدمنة من الهندية إلى الفارسية من اختلاط الملل، و أنه أراد أن يتحقق الصواب فلم يقدر إلا على شيء يسير، و فيما ذكره أهل التاريخ من حال الجاهلية و اضطراب أديانهم.

و هذا الإمام الذى يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق.

منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة، و يزكيهم، و يصلح شانهم، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد أهل الأرض، و يفرقهم فى الآفاق، وهو قوله تعالى:(كنتم خير أمة أخرجت للناس).(٥٠)

و ذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتاتى منه مجاهدة أمم غير محصورة، و إذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ماهو بمنزلة المذهب الطبيعى لأهل الأقاليم الصالحة عربهم و عجمهم، ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات، و براعى فيه حالهم أكثر من غيرهم، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفوض الأمر إلى كل قوم أو الى أئمة كل عصر، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع اصلا، ولا إلى ان ينظر ما عندكل قوم، و يمارس كلا منهم، فيجعل لكل شريعة؛ إذا لإحاطة بعاداتهم وما عنده على اختلاف بلدانهم و تباين أديانهم كالممتنع، و قد عجز جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة، فما ظنك بشرائع مختلفة، والأكثر أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد و مدد لا يطول عمر النبى إليها، كماوقع فى الشرائع الموجودة الآن فان اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن من أوائلهم إلا جمع، ثم أصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا أحسن ولا أيسر من أن يعتبر فى الشعائر والحدود والإرتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم، ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين ياتون بعد، و يبقى عليهم فى الجملة، والأولون بتسير لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم و عاداتهم، والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة فى سير ائمة الملة والخلفاء، فانها كالامر الطبيعى لكل قوم فى كل عصر قديما أو حديثا.(٥١)

ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو اور مذاہب کا ناسخ ہو۔(۵۲)

جتنے مذاہب روئے زمین پر موجود ہیں سب کی چھان بین کرو۔ ابواب سابق میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کے خلاف نہ ہوگا کوئی ایسا منصب نہ ہو گا جس میں بانی مذہب کی صداقت کا اعتقاد اور اس کی تعظیم دل میں نہ ہو اس کی نسبت سب کا یہی اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ بڑا کامل اور بے نظیر ہوتا ہے۔ اس اعتقاد کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ عبادت میں لوگ اس کے استقلال کو دیکھتے ہیں۔ خلافِ معمول امور اس سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کی دعائیں مقبول ہوتی ہیں اور ایسے ہی مذہب میں ایک حصہ حدود اور شرائع اور تعزیرات کا ہوتا ہے جن کے بغیر مذہب کا انتظام نہیں ہو سکتا۔ ان کے بعد مذکورہ بالا امور میں آسانیاں بھی ہوتی ہیں۔

ہر ایک قوم کا ایک طریقہ اور خاص شریعت ہوتی ہے جس میں وہ اپنے بزرگوں کے عادات کا اتباع کرتے ہیں۔ اپنے ائمہ دین اور حاملین مذہب کی روش کو پسند کرتے ہیں۔ اس لیے اس مذہب کی بنیادیں نہایت مستحکم ہو جاتی ہیں۔ حتیٰ کہ اس مذہب کے پیرو اس کے لیے پشت و پناہ ہو جاتے ہیں۔ اس کی حمایت میں جنگ آزمائیاں کرتے ہیں۔ اپنی جانوں اور مالوں کو اس پر قربان کرتے ہیں۔ یہ جانبازیاں نہایت مضبوط، تدابیر اور پختہ مصلحتوں کی وجہ سے ہوا کرتی ہیں۔ عوام لوگ ان کے نتائج کو نہیں سمجھ سکتے اور جب ہر ایک فرقہ کا مذہب علیحدہ قرار پا جاتا ہے۔ ان کے طریقے معین ہو جاتے ہیں اور زبان سے سنان سے وہ ان کے حامی بنتے ہیں اور ان میں اس وجہ سے ایک ناراستی اور بے اعتدالی پیدا ہو جاتی ہے کہ جو شخص مذہب قائم کرنے کے قابل نہیں ہوتا وہ اس کا سربراہ کار ہو جاتا ہے۔ یا نئے نئے طریقے اس میں خلط ملط ہو جاتے ہیں یا حاملین دین اشاعت مذہب میں سست ہو جاتے ہیں تو ان اسباب سے وہ لوگ مذہب کے اکثر معتبر اور مناسب حصہ کو چھوڑ بیٹھتے ہیں:

"فلم تبق الادمنة لم تتكلم من ام اوفى".

صرف نشانات ہی نشانات ہیں جو ام اوفی کا کچھ حال نہیں بتاتے۔

اس وقت میں ہر ایک مذہب والا اپنے مخالف مذہب کو برا بھلا کہتا ہے اس کا انکار کرتے ہیں، اس سے قتل و قتال کرتے ہیں، تب ایک ایسے کامل راہ نما اور امام کی ضرورت ہوتی ہے جو تمام مذاہب سے ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ کج رو بادشاہوں سے خلیفہ معاملہ کرتا ہے۔ اس کے متعلق تمام مذاہب کے خلط ملط ہونے کا قصہ دیکھو جس کو کتاب کلیلہ و منہ کے مترجم نے ذکر کیا ہے۔ مترجم نے قصد کیا تھا کہ ٹھیک بات کا اندازہ کرے لیکن کچھ تھوڑا سا وہ اندازہ کر سکا۔ ایسا ہی مورخین

نے زمانہ جاہلیت کے حالات اور ان کے مذاہب کی ابتری بیان کی ہے۔

اس امام کو جو تمام فرقوں کو ایک مذہب پر جمع کرنا چاہتا ہے۔ علاوہ اصولِ امامت مذکورہ کے اور اصول کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ کہ وہ ایک حصہ کی پسندیدہ طریقہ کی طرف دعوت کرے۔ ان کے نفوس کا تزکیہ کرے ان کی حالت کو درست بنائے، پھر ان کو اپنے اعضاء بنائے۔ ان کو اپنے ساتھ لے کر تمام لوگوں سے جنگ کرے اور ان کی طاقتوں کو آفاقِ عالم میں متفرق کر دے۔ خدا تعالی فرماتا ہے تم بہترین امت ہو جو لوگوں کی تکمیل کے لیے پیدا کیے گئے:

کنتم خیر امة اخرجت للناس.

اس لیے کہ وہ خود تنہا بے تعداد فرقوں سے جہاد نہیں کر سکتا ہے۔ اس واسطے ضرورت ہے کہ اس کی شریعت کا مادہ وہی ہو جو تمام معتدل اقالیم کے باشندوں کے لیے بمنزلہ قدرتی طریقہ کے ہے۔ پھر امام کو ان علوم و تدابیر پر نظر کرنی چاہیے جو اس قوم سے رائج ہوں۔ اوروں کی نسبت اپنی قوم کی مراعات حالات زیادہ کرنی چاہیے۔ جب اس قوم کی شریعت مقرر ہو جائے تو تمام لوگوں کو اس کی پیروی پر آمادہ کرے۔ اس کا موقع نہیں ہوا کرتا کہ ہر ایک قوم کی حالت اسی کو مفوض کر دی جائے یا ہر ایک زمانہ کے اماموں پر اس کو چھوڑ دیں۔ اس سے شریعت مقررہ بے سود ہو جاتی ہے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ امام ہر ایک قوم کے علوم کا اندازہ کر کے ہر ایک کے لیے جدا شریعت قرار دے۔ سب کی عادات اور ان کی تمام ذاتی امور کا احاطہ کرتا۔ حالانکہ ان کے شہر اور مذہب مختلف ہوتے ہیں۔ ناممکن کے درجہ میں ہے اور جب ایک شریعت کے نقل کرنے میں تمام ناقلین کو عاجزی پیش آتی ہے تو مختلف شرائع کے نسبت تم کیا خیال کر سکتے ہو اور نیز اکثر یہ بھی ہوا کرتا ہے کہ مدت دراز کے بعد اور فرقے مطیع ہوا کرتے ہیں جس کے لیے نبی کی عمر وفا نہیں کیا کرتی۔ موجودہ شرائع میں ہی دیکھ لو۔ یہود و نصاریٰ اور مسلمانوں میں سے اولاً معدودے چند ہی ایمان لائے تھے۔ پھر ان کو غلبہ حاصل ہوگیا تھا تو اس سے زیادہ عمدہ اور آسان طریقہ نہیں ہے کہ شعائر، حدود اور تدابیر میں اپنی ہی قوم کا لحاظ کرے۔ جن کی طرف وہ مبعوث ہوا ہے اور آئندہ فرقوں کے لیے بھی یہ امور باعث تنگی نہ ہوں۔ ان پر اس کو نظر ترحم چاہیے۔ اگلے لوگ تو اپنی دلی شہادت اور اپنے عادات کی راہ نمائی سے اس شریعت کو اختیار کرتے ہیں اور پچھلے لوگ اس مذہب کے ائمہ اور خلفاء کی سیرتوں کو مرغوب جان کر اتباع کیا کرتے ہیں۔ نیز ہر زمانہ میں قدیماً و حدیثاً ہر ایک قوم کا یہی شیوہ ہو گیا ہے۔(۵۳)

خط کشیدہ الفاظ پر غور کریں تو واضح ہوتا ہے کہ مقامی عادات و رسوم کا لحاظ رکھنے کا یہ مطلب نہیں کہ جب ضرورت پڑے اس کو بدل دیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اولین مخاطبین ہیں ان کے لیے آسانی پیدا کی جائے۔ یہ لوگ ان رسوم و عادات سے مانوس ہونے کی وجہ سے بآسانی اختیار کریں گے اور بعد میں آنے والے ائمہ و خلفاء کی سیرتوں کے استحکام کی وجہ سے اتباع کریں گے کیوں کہ انہیں ان پر اعتماد ہوگا۔ اس اقتباس سے ترمیم و تنسیخ کی اجازت نکالنا تحریف کے کمالات میں سے ہے۔

اس اقتباس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بعد میں آنے والے لوگ اس میں اس لیے تبدیلی کر سکیں گے کہ اس کی تشکیل میں اس قوم کے رسوم و رواج کو اساس کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ جن میں نبی مبعوث ہوا ہے۔ علامہ شبلیؒ نے جو نتیجہ نکالا ہے وہ ان کا خود ساختہ ہے اور علامہ اقبالؒ نے ان پر اعتماد کر کے استدلال کی جو عمارت کھڑی کی ہے وہ محل نظر ہے۔ تمدنی مظاہر میں اور بعض دیگر امور میں جہاں قرآن و حدیث کی نصوص موجود یا واضح نہیں ہیں وہاں اجتہادِ مطلق کے امکانات ہو سکتے ہیں لیکن جہاں قرآن کی نصوص اور پیغمبرؐ کے واضح ارشادات موجود ہیں وہاں ایک غیر معصوم صاحبِ علم کا اجتہادِ مطلق کیا برآمد کرے گا؟ شاہ صاحبؒ نے حدود کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ قانونی مفہوم میں حدود نہیں ہیں بلکہ اس سے مرادِ مطلق احکام اسلامی ہیں۔ ساری خرابی علامہ شبلیؒ کے اس نوٹ سے پیدا ہوئی جو انہوں نے اقتباس کے بعد دیا ہے۔ اس نوٹ میں انہوں نے سزاؤں کو بعینہا اور بخصوصہا کی شرائط سے مقید کر کے ان کا پابند رہنا معرضِ سوال میں رکھا ہے۔ یہ سوالیہ عبارت علامہ شبلیؒ کے یقینی موقف کو ثابت نہیں کرتی لیکن ان سزاؤں کی ابدی حیثیت کو تسلیم کرنے پر تذبذب کا پتہ دیتی ہے۔ اجتہادِ مطلق کا دعویٰ کرنے والے ان دانشوروں نے حدیث پر ہاتھ صاف کرنے کا فیصلہ اس لیے کیا کہ حدیث ان کی من مانی تاویلات کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کے وہم و گمان میں بھی نہ ہوگا کہ ان کے نظریہ (نبیؐ نے عرب رسوم و رواج کو تمدنی امور میں بنیادی لوازمہ کے طور پر استعمال کیا) کو حدود اللہ کی تنسیخ اور اسلامی اقدار کو جدیدیت کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کرنے کے لیے استعمال کیا جائے گا۔ حجۃ اللہ البالغہ کو تھوڑا بہت پڑھنے والے بھی جانتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ نہ صرف یہ کہ اسلامی احکام و اقدار کی ابدیت کے قائل ہیں بلکہ غلبہ اسلام کے بھی داعی ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ناپسندیدہ رجحان ہے۔ اسی فصل میں وہ لکھتے ہیں:

”امام کا یہ فرض بھی ہونا چاہیے کہ وہ اپنے مذہب کو سب مذاہب پر غالب کرے۔ کسی

شخص کو ایسا نہ چھوڑے جس پر دین غالب نہ ہو جائے، خواہ اس میں کسی کی عزت ہو یا ذلت''۔(۵۴)

اس کے بعد وہ ایک باب باندھتے ہیں جس کا عنوان ہے: ''باب احکام الدین من التحریف''۔

مولانا حقانی نے اس کا ترجمہ ان الفاظ میں کیا ہے:

''مذہب کو اس طرح پختہ کرنا کہ اس میں تحریف اور رد و بدل نہ ہو سکے''۔(۵۵)

مولانا خلیل احمد کا ترجمہ بھی مولانا حقانی کے ترجمہ کی طرح انہی الفاظ میں ہے۔(۵۶) اس باب میں مذہب کی پختگی کے ساتھ تحریف کے اسباب کا بھی ذکر کرتے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ اصول استحسان کو بھی تحریف کا ایک سبب سمجھتے ہیں(۵۷)۔ اس باب کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس شخص کو جس کے ہاتھ میں نہایت بڑا انتظام ہو اور وہ خدا کی جانب سے ایک ایسا مذہب لایا ہو جو تمام مذاہب کا ناسخ ہو نہایت ضروری ہے کہ وہ اپنے مذہب کو اس طرح پختہ کرے کہ کسی قسم کی تحریف کا وہاں تک گزر نہ ہو سکے۔ ایسے مذہب میں متفرق جماعتیں شامل ہوتی ہیں۔ ان کی استعدادیں اور اغراض مختلف ہوا کرتی ہیں، اس لیے وہ لوگ ہوائے نفس یا اس مذہب میں متفرق مذہب کی الفت سے جس میں وہ پہلے رہ چکے ہیں، اپنے فہم کی کوتاہی سے کسی شئے کو وہ سمجھ لیتے ہیں اور اس کی اکثر مصلحتیں ان کو معلوم نہیں ہوتیں۔ مذہب کے منصوص مسائل میں فروگزاشت کرتے ہیں یا جو چیزیں اس مذہب میں شامل نہیں ہوتیں ان کو مندرج کر دیا کرتے ہیں، اس لیے اس مذہب میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ گزشتہ مذاہب کا یہی حال ہوا۔ چونکہ خرابیوں کے طریقے بتمامہا معلوم نہیں ہو سکتے اور حصر میں نہیں آ سکتے اور ان کی تعیین نہیں ہو سکتی۔

''وما یدرك كله لا يترك كله' (۵۸) یہ ضرور ہے کہ اجمالی طور پر تحریف کے اسباب(۵۹) سے ان کو خوب متنبہ کر دے۔ ان مسائل کو متعین کر دے جو ظن وتخمین سے ایسی ابتری کے باعث ہوتے ہیں یا ان میں سستی اور تحریف کرنا لوگوں میں ایک استمراری بیماری ہوا کرتی ہے۔ ایسے ایسے راستوں کو نہایت اہتمام سے بند کر دینا چاہیے۔(۶۰)

شاہ صاحب نے تحریف کے ایک سبب کی وضاحت کرتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کی ایک حدیث نقل کی ہے جو ہمارے حالات پر منطبق ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں:

وقولهٗ لما وقعت بنو اسرائیل فی المعاصی نهتم علماء هم فلم ینتهوا فجالسوهم فی

مجالسهم و آکلوهم و شاربوهم فضرب الله قلوب بعضهم ببعض ولعنهم علی لسان داؤد و عیسی ابن مریم بما عصوا کانوا یعتدون. (۶۱)

آنحضرتﷺ کا ارشاد ہے: جب بنی اسرائیل گناہوں میں مبتلا ہو گئے تو علماء نے ان کو روکا لیکن وہ باز نہ آئے۔ تب علماء ان کی مجلسوں میں شریک ہوئے اور ان کے ہم پیالہ و ہم نوالہ ہو گئے، تب وہ خلط ملط ہو گئے۔ داؤد و عیسیٰ علیہما السلام کی زبان سے اللہ نے ان پر لعنت ظاہر کی۔(۶۲)

حجۃ اللہ کے اقتباس سے سزاؤں میں ترمیم و تنسیخ کا جو نتیجہ نکالا گیا ہے وہ شاہ ولی اللہؒ کے عمومی رجحان کے بھی خلاف ہے۔ شاہ صاحبؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حضور اکرمﷺ کے عہد میں قرآن و ارشاد رسول سے جو سزائیں متعین تھیں، وہ ہمیشہ کے لیے باقی رہیں گی۔ حدود کے باب میں شاہ صاحبؒ نے ان کی حکمتوں پر مفصل بحث کی ہے۔ یہ بیان اُردو ترجمہ میں ۵۲۸-۵۴۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ باب کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

”جاننا چاہیے کہ بعض معاصی میں خدا تعالیٰ نے حد مقرر فرمائی ہے وہ ایسے معاصی ہیں جن میں فساد کی کئی صورتیں پائی جاتی ہیں۔(۶۳) پھر وہ مختلف معاصی کا ذکر کرتے ہیں اور پھر فرماتے ہیں: اور معلوم کرو کہ شرائع سابقہ میں قتل کی سزا قصاص اور زنا کی سنگسار کرنا اور سرقہ میں عضو کاٹنا تھی۔ پس یہ سزائیں شرائع سماویہ میں متوارث چلی آتی ہیں اور تمام انبیاء اور ان کی امتیں اس پر متفق تھیں تو ضرور ہوا کہ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی انہیں ترک نہ کرنا چاہیے۔ مگر شریعت مصطفویہؐ نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور متصور نہیں اور یہ سزا وہاں دینی چاہیے جہاں گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسری وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہوگی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہوگی۔ پس قتل کی سزا قصاص اور دیت ہے اور اس کی دلیل یہ آیت ہے: **ذلك تخفیف من ربکم**“(۶۴) کہ اس میں تمہارے پروردگار کی طرف سے تخفیف ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ اہل جاہلیت میں قتل کی سزا صرف قصاص تھی نہ دیت اور زنا میں کوڑے مارنا تھا اور یہودیوں کی جب شوکت جاتی رہی اور سنگساری پر ان کا بس نہ چلا تو انہوں نے تجبیہ اور تسخیم کرنا ایجاد کیا۔ تجبیہ کے معنی یہ ہیں کہ زانی اور زانیہ کو گدھے پر الٹا سوار کرا کے لوگوں کے سامنے پھرائیں۔ تسخیم منہ کالا کرنے کو کہتے ہیں تو اس میں

شرائع سابقہ کی تحریف ہوئی مگر ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا۔ شرائع سماویہ و ابتداعیہ کا اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحم ہے اور سرقہ میں عذاب دینا اور اس سے دو چند تاوان لینا چاہیے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے نیز اس شریعت میں ظلم کے چند اقسام کو مثل قذف اور شراب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیوں کہ یہ بھی بمنزلہ انہی معاصی کے ہیں اور رہزنی کی سزا زیادہ مقرر کی"(۶۵)

شاہ ولی اللہؒ نے یہاں حدود کی حکمتیں اور مصلحتیں بیان کی ہیں اور یہ ثابت کیا کہ اسلامی سزاؤں میں رحمت کا پہلو ہے۔ وہ سابقہ شرائع سے اور جاہلیت کے تعامل کا مقابلہ کر کے ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ اسلام نے جو سزائیں متعارف کرائیں ان میں تخفیف و رحمت کا ایک پہلو ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ بعد میں آنے والے لوگ تخفیف کے اصول کے تحت ان میں ترمیم وتنسیخ کر سکیں گے کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ شاہ صاحبؒ کے مطابق سزاؤں کو تبدیل کر کے ہلکی سزائیں مقرر کرنا دین میں تحریف ہے، الا یہ کہ یہ حد قائم کرنے سے مطلوبہ تعذیب سے بات بڑھ جائے مثلاً کوئی شخص حد کا متحمل نہیں تو کیا اسے چھوڑ دیا جائے گا۔ شاہ صاحبؒ نے وہ واقعہ نقل کیا ہے جس میں رسول خدا ﷺ اس شخص کے باب میں جو پیدائشی طور پر نحیف الجثہ ہو اور زنا کرے، فرمایا:

"خذوا له عثكالاً فيه مائة شمراخ فاضربوا به ضربة".

اس کے لیے ایک بڑی سی ڈالی ہو جس میں ایک سو ٹہنیاں ہوں لے کر ایک مرتبہ مار دو۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

"معلوم کرو کہ جو کوئی ضعیف الجثہ ہونے کے سبب سے اتنی طاقت نہیں رکھتا کہ اس پر حد قائم کی جائے، اگر ایسے شخص سے بالکل بازپرس نہ کی جائے تو حدود کے استحکام میں نقص لازم آتا ہے کہ شرائع لازمی جن کو اللہ تعالیٰ نے بمنزلہ خلقی امور کے مقرر کیا ہے، ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ موثر بالخاصیت کی طرح سمجھی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے ان کو مانیں اور نیز جس چیز میں تھوڑی سی تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں"۔(۶۶)

رسول اکرم ﷺ نے جو تخفیف فرمائی وہ پیغمبرانہ اجتہاد اور وحی الٰہی کی رہنمائی میں فرمائی، اس کی مماثل صورت میں اس کا اطلاق سنت نبویؐ کی متابعت میں آئے گا لیکن اجتہاد مطلق سے حدود اللہ

میں ترمیم و تنسیخ تو نسخ دین میں شمار ہوگی۔

ان حضرات نے حدود اللہ میں ترمیم و تنسیخ کے لیے شاہ ولی اللہؒ کو جو بنیاد قرار دیا ہے وہ درست نہیں کیوں کہ شاہ صاحبؒ کے ہاں اس طرح کی کوئی چیز موجود نہیں۔ ہاں اقبال سے دلیل حاصل کرنا شاید ان کے لیے درست ہو کیوں کہ اقبال نے علامہ شبلیؒ کے خیالات کو ہی اپنے الفاظ میں دہرایا ہے اور علامہ شبلیؒ نے شاہ صاحبؒ کے غیر مکمل اقتباس سے اپنے مطلب کے نتائج نکالے ہیں۔

علامہ شبلیؒ کے نتائج تحریف پر مبنی ہیں لہذا علامہ اقبالؒ کا استدلال بھی ناقابل قبول ہے۔ جناب سہیل عمر کے بقول حضرت علامہ کے ہاں بے اطمینانی تو پائی جاتی تھی(٦٧) لیکن ہمیں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی، جس سے یہ ثابت ہو کہ انہوں نے اس سے رجوع کیا ہو یا اس کی کوئی تاویل پیش کی ہو۔ سیّد سلیمان ندوی کے نام خطوط میں کئی سوالات قرآنی احکام کی ابدیت، حضور اکرم ﷺ کے اجتہادات کی حیثیت اور صحابہ کرامؓ کے اختیارات اور فیصلوں کی نوعیت کے بارے میں ہیں۔ جن سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت علامہ کو علامہ شبلی کی تعبیر پر شک ہونے لگا تھا۔

سہیل عمر صاحب نے بعض امکانات کا تذکرہ کیا ہے(٦٨) اور حقیقت یہ ہے کہ یہ امکانات ہی ہیں کوئی حتمی نتیجہ نہیں۔ حضرت علامہ کو قانونی احادیث کے سلسلے میں جو عدم اطمینان تھا، وہ دور ہوا کہ نہیں ہمیں اس بارے میں کوئی حتمی بیان نہیں مل سکا۔ اس الجھاؤ میں عملاً ان حضرات کے موقف کو تقویت ملتی ہے کہ حدود کو حالات کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا ہے یا ان کے نفاذ کے طریقوں کو بدلا جا سکتا ہے۔ جہاں تک امت کے اجتماعی ضمیر کا تعلق ہے تو وہ اس موقف کو کبھی قبول نہیں کرے گا، تاہم یہ کشمکش جاری رہے گی کیوں کہ عالمی کفر اس کشمکش کو جاری رکھنے اور مسلمان معاشروں کے تضادات کو نمایاں کرنے میں دلچسپی رکھتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا حدیثوں سے کم اعتناء اور اصولِ استحسان پر اعتماد

امام ابوحنیفہؒ کا حدیث کے بارے میں رویہ کا تذکرہ کرتے ہوئے حضرت علامہؒ لکھتے ہیں:

It was perhaps in view of this that Abu Hanifah, who had a keen insight into the universal charactar of Islam, made practically no use of these traditions. The fact that he introduced the principle of Istihsan, i.e. juristic preference, which necessitate a careful study of actual conditions in legal thinking, throws further light on the

motives which determined his attitude towards this source of Muhammadan law. It is said that Abu Hanifah made no use of traditions because there were no regular collections in his days, as the collections of Abdal Malik and Zuhri were not less than thirty years before the death of Abu Hanifah. But even we suppose that these collections never reached him, or they did not contain traditions of legal import, Abu Hanifah like Malik and Ahmad ibn Hambal after him, could have easily made his own collection if he deamed such a thing necessary. On the whole then, the attitude of Abu Hanifah towards the traditions of a purely legal import is to my mind perfectly sound; and if a modern liberalism coniders it safer not to make any indiscriminate use of then as a source of law, it will be only following one of the greatest exponents of Muhammad law in sunni Islam.(۶۹)

شاید اسی خیال کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ نے جن پر اسلام کی عالمگیریت پوری طرح واضح تھی، عملی طور پر اس قسم کی احادیث سے کوئی کام نہیں لیا۔ یہ بات کہ انہوں نے استحسان یعنی قانون ترجیح کے اصول کو پیش کیا جس کی رو سے فقہ میں اصلی حالات و شرائط کا گہرا مطالعہ ازبس ضروری ہے، ان محرکات کو اور بھی واضح کر دیتی ہے، جنہوں نے فقہی احادیث کے متعلق ان کے طرزِ عمل کو متعین کیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے احادیث سے محض اس لیے استفادہ نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی باقاعدہ مجموعہ احادیث موجود نہ تھا۔ اوّل تو یہ بات ہی غلط ہے کہ ان کے زمانے میں ایسا کوئی مجموعہ موجود ہی نہ تھا کیوں کہ ان کی وفات سے تیس برس پہلے عبدالملک(۷۰) اور زہری کے مجموعے مرتب ہو چکے تھے لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ مجموعے ان تک نہیں پہنچے یا یہ کہ ان میں فقہی مفہوم کی احادیث نہیں تھیں، پھر بھی وہ اپنے متاخرین یعنی امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح بڑی آسانی کے ساتھ خود اس طرز کا مجموعہ مرتب کر سکتے تھے، بشرطیکہ وہ اس کو ضروری اور اہم تصور کرتے۔ میں سمجھتا ہوں کہ خالص فقہی مفہوم کی احادیث کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نگاہ مجموعی حیثیت سے درست ہے اور جدید وسیع النظری(۷۱) اگر قانونی ماخذ کی حیثیت میں ان کے بلاامتیاز

استعمال کو غیرمحفوظ سمجھتی ہے، تو ایسا کرنا سنی مذہب کے قانون محمدی کے ایک بزرگ ترین شارح کی پیروی ہوگی۔(۷۲)

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ خیال کہ انہوں نے احادیث سے اعتناء نہیں کیا درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ حدیث کی چھان پھٹک کا ایک معیار رکھتے تھے اور اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔ ان کے خلاف یہ بھی پروپیگنڈا ہے کہ انہیں صرف سترہ احادیث یاد تھیں۔ شیخ زاہد الکوثری، مولانا عبدالرشید نعمانی اور مولانا محمد علی کاندھلوی نے امام ابوحنیفہؒ کی حدیثی خدمات پر روشنی ڈالی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ تحقیقات حضرت علامہ کے عہد میں موجود نہ تھیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی روایت کردہ احادیث کا مجموعہ مرتب ہوا۔ بقول مولانا عبدالرشید نعمانی آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب (کتاب الآثار) ہی ہے۔(۷۳)

امام ابوحنیفہؒ کوفہ میں مسند عبداللہ بن مسعودؓ کے وارث تھے اور سنت رسول کی معرفت رکھتے تھے۔ آپ نے علم حدیث کی اہم خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب کر کے ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا۔ امام ابوحنیفہؒ نے کتاب الآثار میں ترتیب و تبویب کا جو نمونہ قائم کیا وہ بعد میں آنے والے مصنفین کے لیے رہنمائی کا ذریعہ بنا۔ حافظ سیوطی لکھتے ہیں:

"من مناقب أبی حنیفة التی انفرد بها إنه أوّل من دون علم الشریعة و رتبه أبواباً ثم تبعه مالك بن انس فی ترتیب الموطا ولم یسبق أبا حنیفة أحد.(۷۴)

امام ابوحنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد ہیں ایک یہ بھی ہے کہ وہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا اور اس کو ابواب میں مرتب کیا۔ پھر امام مالکؒ بن انس نے موطا کی ترتیب میں ان کی پیروی کی اور اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

قبولیت حدیث کے سلسلے میں احناف کے موقف کی خصوصی بات مرسل احادیث سے استدلال ہے۔ حدیث مرسل وہ روایت ہے جس کی سند میں صحابی کا واسطہ موجود نہ ہو اور تابعی براہِ راست رسول اکرم ﷺ سے روایت کرے۔ گویا ایک تابعی بھی جب قول رسول یا فعل رسول کو کسی صحابی کا حوالہ دیے بغیر بیان کرے تو وہ روایت مرسل ہوگی۔ امام حاکمؒ کہتے ہیں:

"إن الحدیث المرسل هوالذی یرویه المحدث بأسانید متصلة الی التابعی فیقول التابعی:

قال رسول اللہ۔(۷۵)

مرسل حدیث وہ ہے جسے محدث بسند متصل تابعی سے بیان کرے اور تابعی کہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔

فقہاء اصولیین کے نزدیک مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند میں انقطاع ہو۔ اسی بارے میں مالکی، شافعی سب متفق ہیں۔ علامہ محبّ اللہ بہاری مرسل کی تعریف ان معنوں میں کرتے ہیں:

المرسل قول العدل:قال علیه السلام کذا(۷۶)

حدیث مرسل عادل راوی کا یہ کہنا ہے: رسول اللہ ﷺ نے ایسے فرمایا۔

محدثین کے ہاں اتصال سند کی اہمیت ہے جب کہ فقہاء کے ہاں اہمیت استنباط احکام کی تھی، لہذا انہوں نے عدالت کی شرط پر اس روایت کو بھی قبول کیا جس کی سند میں انقطاع واقعہ تھا۔ حافظ ابن حجرؒ شافعی ہیں اور مرسل کی قبولیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وثانیھما وھو قول المالکین والکفوفیین یقبل مطلقاً.(۷۷)

اور دوسری رائے وہ مالکی اور کوفی فقہاء کی ہے جو مرسل کو مطلقاً قبول کرتے ہیں۔

امام حاکم مراسیل پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فأمّا مشائخ أھل الکوفة فکل من أرسل الحدیث عن التابعین أو اتباع ومن بعدھم من العلماء فإنه عندھم مرسل محتج به ولیس کذلك عندنا.(۷۸)

جہاں تک مشائخ کوفہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک تابعین اور تبع تابعین علماء میں سے جس نے بھی براہِ راست روایت کی تو وہ ان کے نزدیک مرسل اور قابل حجت ہے، جبکہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں۔

حضرت علامہ کے ہاں شاید حنفی اصولیین کی کتابیں نہ تھیں ورنہ شاید وہ یہ بات نہ لکھتے۔ جو اقوال براہِ راست امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں، وہ بھی حدیث کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث سے اعتناء نہیں کرتے تھے، زیادہ وزن نہیں رکھتا۔ ہاں اگر کوئی چیز حدیث رسول، آثار صحابہ اور اقوال تابعین میں نہیں ہے تو پھر اجتہاد کے تمام طریقے استعمال کرتے۔ امام شعرانی وغیرہ نے امام ابوحنیفہؒ کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ہم ان میں سے چند نقل کرتے ہیں:

۱. **لولا السنة ما فھم أحد منا القرآن.(۷۹)**

اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کسی نے قرآن نہ سمجھا ہوتا۔

۲. لم تزل الناس فی إصلاح مادام منهم من یطلب الحدیث فإذا طلبوا العلم بلا حدیث فسدوا.(۸۰)

لوگ اس وقت تک اصلاح میں ہیں جب تک ان میں وہ لوگ ہیں جو حدیث کے طالب ہیں، اگر لوگوں نے حدیث کے بغیر طلب علم کی تو فساد میں مبتلا ہو جائیں گے۔

۳. إذَا صحّ الحدیث فھو مذھبی.(۸۱)

جب صحیح حدیث ثابت ہو جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔

۴. إذا قلت قولاً یخالف کتاب اللّٰہ و حدیثا لرسول اللّٰہ فا ترکوا قولی.(۸۲)

جب میں کوئی ایسی بات کہوں جو اللہ کی کتاب اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے مخالف ہو تو میری بات کو چھوڑ دو۔

حضرت علامہ کو جو مصادر مہیا تھے، ان سے غیر جانبدارانہ معلومات حاصل نہیں ہو سکتی تھیں۔ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں مخالفین کے اقوال پر استدلال کی عمارت قائم کی۔ حضرت علامہ کا موقف اس نقطہ پر بھی محل نظر ہے۔ وہ صاحب دیانت و امانت شخص تھے۔ انہیں جو معلومات مہیا تھیں، ان کی بنیاد پر دیانتدارنہ رائے قائم کی۔ جناب سہیل عمر کے بیان کردہ امکانات میں سے ایک امکان کو اس لیے نقل کرتے ہیں کہ شاید کوئی توجیہ بن سکے۔ وہ لکھتے ہیں: تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حتمی جوابات یا حل المشکلات کی نہیں ہے۔ اسے دعوت فکر اور تعین مسائل سمجھنا چاہیے یا تلاش وتفحص کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اگر اس نوعیت کی تحریر پر مبنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت ایسی لازمی نہیں ٹھہرتی۔(۸۳)

حجیت حدیث کے بارے میں ان کے موقف میں کوئی انحراف نہیں۔ یہ دو آراء ان معلومات کی وجہ سے ہیں جو انہیں اس وقت میسر تھیں۔ اگر انہیں مزید مصادر و مراجع میسر آتے اور جیسے اہل علم سے تبادلہ خیال جاری تھا اور انہیں فرصت حاصل ہوتی تو شاید ان کی رائے مختلف ہوتی۔

حدیث کے بارے میں عمومی موقف

عمومی طور پر حدیث کے بارے میں ان کی رائے مثبت ہے۔ انہوں نے نظم و نثر میں احادیث سے استدلال کیا ہے۔ اس لیکچر میں وہ محدثین کی کاوشوں کی تحسین کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

It is however, impossible to deny the fact that the traditions by insisting on the value of the concrete case as against the tendency

to abstract thinking in law, have done the greatest service to the law of Islam. And a further intellegent study of the literature of traditions, if used as indicative of the spirit in which the prophet himself interpreted his revelation, may still be of great help in understanding the life value of the legal principles enunciated in the Quran. A complete grasp of that life value alone can equip us in our endeavour to reinterpret the foundation al principles.(۸۴)

تاہم اس امر میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں کہ فقہ میں مجرد فکر کے برعکس حقیقی مسائل و واقعات کی قدر و قیمت پر زور دے کر محدثین نے اسلام کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ احادیث کے سرمایہ کا اگر ذہانت سے مزید مطالعہ کیا جائے اور اگر اس کو اسی جذبے کا اظہار سمجھ کر عمل میں لایا جائے جس کی رو سے خود رسول اللہ ﷺ وحی ربانی کی تشریح کرتے تھے تو یہ قرآنی اصول کی حیاتی قدر کے سمجھنے میں بہت بڑی مدد دے سکتا ہے۔ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت پر ہماری مکمل گرفت ہی بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کی سعی و کوشش کے لیے تیار کر سکتی ہے۔(۸۵)

حدیث "ان امتی لا تجتمع علی ضلالة" سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"تاریخی پہلو سے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کو نمونے کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سلسلۂ نسب ملانے کے خیال سے۔ مگر تمام امت کا اس پر صدیوں سے اجماع ہو چکا ہے، جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے وہ کبھی اس پر معترض نہیں ہوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری اُمت کا اجماع ضلالت پر نہ ہوگا، اس واسطے اس کو ضلالت تصور کرنا درست نہیں"۔(۸۶)

اسی طرح "خیر القرون قرنی" والی حدیث سے ستدلال کرتے ہوئے رہبانیت کی تردید کرتے ہیں۔(۸۷)

کتاب و سنت کی اصطلاح محدثین اور فقہاء کے ہاں اصول مسلمہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ زندگی کا اسلامی تصور کتاب و سنت ہی سے ماخوذ ہے اور اسی پر قائم ہے۔ حضرت علامہ نے بھی یہ اصطلاح استعمال کی ہے۔ مثلاً اقبال کے حضور میں درج ہے۔ ارشاد ہوا:

''یہ سیاست و اقتدار اور آئین و قانون کی بحثیں تو بڑی دقت طلب ہیں۔ علماء حضرات اتنا سمجھیں کہ انگریز دشمنی کے جذبے میں اگر ہم نے وہی راستہ اختیار کر لیا جس پر کانگریس چل رہی ہے تو یہ راستہ مغرب کی لا دین اور لا اخلاق سیاست کا تو ہوگا، کتاب و سنت کا نہیں ہوگا''۔(۸۸)

حدیث کے استعمالات

علامہ اقبال کے کلام نظم و نثر کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ وہ احادیث کو بطور دلیل استعمال کرتے ہیں۔ اسی خطبہ میں وہ معاذ بن جبل کی روایت کو نقل کرتے ہیں۔(۸۹) بلکہ بعض اوقات وہ ضعیف احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ہم صرف چند مثالوں پر اکتفا کریں گے:

☆ پھڑک اٹھا کوئی تیری ادائے ما عرفنا پر
تیرا رتبہ رہا بڑھ چڑھ کے سب ناز افرینوں میں(۹۰)

اشارہ ہے: **ما عرفناك حق معرفتك.** اگرچہ اس کے حدیث ہونے میں شک ہے۔

☆ سماں الفقر فخری کا رہا شان امارت میں
باب و رنگ و خال و خط چہ حاجت روئے زیبا را(۹۱)

اشارہ ہے ''الفقر فخری'' کی طرف۔

☆ جہاں تمام ہے میراث مرد مومن کی
میرے کلام یہ حجت ہے نکتہ لولاک(۹۲)

اشارہ **لولاك لما خلقت الا فلاك** کی طرف ہے۔

☆ عالم ہے فقط مومن جانباز کی میراث
مومن نہیں جو صاحب لولاک نہیں ہے۔(۹۳)

علیؓ کے اسماء پر لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

☆ ذات او دروازہ ی شہر علوم زیر فرمانش حجاز و چین و روم(۹۴)

اشارہ ہے **انا مدینة العلم و علی بابها.** (الحدیث)

☆ زندگی از دہر و دہر از زندگی است

لا تسبوا الدھر فرمان نبی است (۹۵)

اشارہ ہے: لا تسبوا الدھر انما انا الدھر. عالمگیر کی حکایت میں آیا ہے:

☆ باز سوئی حق رمیدآں ناصبور بود معراجش نماز با حضور(۹۶)

اشارہ ہے الصلوٰۃ معراج المومنین کی طرف۔ اگرچہ یہ حدیث صحاح میں موجود نہیں ہے۔

☆ لا نبی بعدی ز احسان خدا است

پردہ ی ناموس دین مصطفیٰ است(۹۷)

حدیث صحیح انا خاتم النبیین لا نبی بعدی.

☆ در ثنائش گوہر شب تاب سفت

سیف مسلول از سیوف الہند گفت

گفت سیف من سیوف اللہ گو

حق پرستی جز براہ حق مجو (۹۸)

اشارہ ہے کہ کعب ابن زہیر کے اشعار کی طرف جس میں آپ کو سیف ہندی قرار دیا گیا تو آپ نے اصلاح فرمائی کہ سیف من سیوف اللہ کہو۔

☆ مومناں را گفت آں سلطانِ دین

مسجد من ایں ہمہ روئے زمیں (۹۹)

اشارہ ہے صحیح حدیث: "جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً

☆ مال اگر بہر دین باشی حمول نعم مال صالح گوید رسول(۱۰۰)

حدیث: نعم مال صالح

☆ در بدن داری اگر سوز حیات ہست معراج مسلمان در صلوٰت(۱۰۱)

اشارہ ہے الصلوٰۃ معراج المومن کی طرف

معلوم ہوتا ہے کہ قانونی احادیث کے بارے میں ان کا ذہن واضح نہ تھا اور اس کنفیوژن میں اضافہ شبلیؒ کی تعبیر سے ہوا۔ کیوں کہ علامہ شبلیؒ نے شاہ ولی اللہؒ کے اقتباس میں تصرف کیا اور اس سے اپنے من پسند نتائج نکالے۔ حضرت علامہ نے اس ثانوی مصدر پر اعتماد کر کے استدلال کی عمارت کھڑی کی۔ نظم میں، خطوط اور بیانات میں وہ حسب معمول احادیث سے استدلال کرتے نظر آتے ہیں۔ پھر حضور اکرم ﷺ سے وارفتگی کا جو تعلق تھا، اس سے کیسے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی محبوب شخصیت کے اقوال کے بارے میں کمزور رائے رکھتے ہوں، وہ کہتے ہیں:

معنی حرفم کنی تحقیق اگر	بنگری بادیدہ صدیق اگر
قوت قلب و جگر گردو نبی	از خدا محبوب تر گردد نبی

حواشی و حوالہ جات

۱۔ محمد زمان، اقبال اور منکرین حدیث/ ۱-۶۰

۲۔ عمران حسین نے ''اقبال اور زمان آخر'' (انگریزی) تیسری علامہ اقبال کانفرنس پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۹۸ء۔

۳۔ الطاف حسین آہنگر، اقبال اور حدیث۔ قانونی تناظر (انگریزی) اقبال ریویو، ج ۲۷، شمارہ ۳، اکتوبر ۱۹۹۶ء، ص ۸۹-۱۱۰

۴۔ اقبالیات اُردو، ج ۱۴، شمارہ نمبر۱، جنوری-مارچ، ص ۴۷

۵۔ بخاری، کتاب العلم، باب اثم من کذب علی النبی، ۱/۳۶؛ ترمذی، کتاب العلم، باب ما جاء فی...... ۳۵/۵، ابو داوٗد، کتاب العلم، باب التشدید فی الکذب، ۶۳/۴۰

۶۔ ابن ماجہ، مقدمہ ۱/۱۳؛ ترمذی، کتاب العلم، ۳۵/۵

۷۔ ابو داوٗد، کتاب السنۃ، باب فی قتال الخوارج، ۱۲۴/۵؛ مسند احمد ۴۵/۲۷

۸۔ مسند احمد، (احمد محمد شاکر) ۹۶/۶

۹۔ الاحکام، ۱/ ۱۱۴

۱۰۔ النساء، ۱۱۵،

۱۱۔ الاحزاب: ۳۶

۱۲۔ النحل: ۴۴

۱۳۔ اعلام الموقعین ۱/۲۲

۱۴۔ ترمذی، کتاب الجنائز، ۱۳/۲ موطا مع تنویر الحوالک، باب ما جاء فی فرض المیت، ۱/۲۳۰

۱۵۔ بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ ۱۱۵؛ مسلم، کتاب الایمان، باب الامر بقتال الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ/۶۸۴

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ مقدمۃ المیزان/۶۲

۱۸۔ الاعتصام ۸۹/۱

۱۹۔ ایضاً، ۱۲۴/۳

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ الموطا، کتاب الطلاق، باب مقام المتوفی عنها زوجها فی بیتها حتی تحل/ ۳۶۸

۲۲۔ ابو داؤد، کتاب الحدود، باب الحکم فیمن ارتد ۱۵۴۰،

۲۳۔ کتاب ترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء فی المرتد ۱۸۵۵

۲۴۔ ابو داؤد، کتاب الطهارہ، باب کیف المسح/ ۱۲۳۴

۲۵۔ ابن ماجہ، مقدمہ، ۱۶/۱؛ مسند احمد، ۱۳۶/۴؛ ابو داؤد، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ، ۱۳/۵-۱۵؛ ترمذی، کتاب العلم، ۴۴۱۵

۲۶۔ الاعتصام، ۱۰۳/۱۔

۲۷۔ سیمی نار میں یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ کچھ لوگوں کے اختلاف کے باوجود اجماع کی بات کیسے ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خیرالقرون میں اس مسئلے پر کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔ بعد کا اختلاف بھی جزوی اختلاف ہے۔ بعض انفرادی احادیث پر بحث ہے یا حدیث کی کسی ایک قسم کو معرض بحث میں لایا گیا ہے۔ حدیث کو بحیثیت مجموعی دین کے مآخذ سے خارج کرنے کی بات نہیں ہوئی۔ معتزلہ اصولیین نے بھی قانونی مآخذ میں سنت کو شمار کیا ہے۔

۲۸۔ The Origino of Muhammadan Jurisprodence/58

۲۹۔ ایضاً

۳۰۔ Muhammaden Studies/30

۳۱۔ Origino of Muhammeden Jurisprodence/85

۳۲۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam/135

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ The Reconstruction/136

۳۵۔ اقبال نامہ، ۱۴۶/۱-۱۴۷

۳۶۔ الکفایہ/ ۱۳۴

۳۷۔ ایضاً/ ۱۳۳

۳۸۔ اقبال نامہ، ۱۵۲/۱

۳۹۔ ایضاً

۴۰۔ The Reconstruction/136-137

۴۱۔ یہ ترجمہ تھوڑے سے تصرف کے ساتھ پروفیسر خورشید احمد صاحب کا ہے۔ (چراغِ راہ اسلامی قانون نمبر) ج ۱۲، شمارہ ۷، کراچی ۱۹۵

۴۲۔ اقبال نے usages کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

۴۳۔ The Reconstruction Notes and References/197

۴۴۔ خطبات اقبال، نئے تناظر میں، ضمیمہ نمبر۳، ''سزا یا نا سزا'' ۲۰۱-۲۳۴

۴۵۔ ایضاً/ ۲۲۳

۴۶۔ الکلام / ۱۲۲، مکتبہ معین الادب، ۱۹۵۲ء

۴۷ الکلام/ ۱۲۲-۱۲۳، مکتبہ معین الادب، لاہور

۴۸۔ ایضاً، ۱۲۴

۴۹۔ ایضا

۵۰۔ سورہ آل عمران آیہ/ ۱۱

۵۱۔ حجۃ اللہ البالغہ، ۱/۲۴۷-۲۴۸، سانگلہ ہل

۵۲۔ یہ ترجمہ مولانا عبدالحق حقانی کا ہے، حجۃ اللہ البالغہ، اُردو ترجمہ / ۱۸۹-۱۹۰

۵۳۔ ایضاً/ ۱۹۰-۱۹۱

۵۴۔ ایضاً/ ۱۹۲

۵۵۔ ایضاً / ۱۹۳

۵۶۔ حجۃ اللہ البالغہ، اُردو ترجمہ/ ۲۲۶

۵۷۔ اُردو ترجمہ حقانی/ ۱۹۵

۵۸۔ جو کلی طور نہ پایا جا سکے، اسے مکمل طور پر نہیں چھوڑا جاتا۔

۵۹۔ شاہ صاحبؒ نے تحریف کے پانچ اسباب بیان کیے ہیں: سستی اور کاہلی، تشدد پسندی، استحسان، غیر معصوم کی تقلیداور ایک مذہب کو دوسرے مذہب کے ساتھ خلط ملط کرنا۔ اُردو ترجمہ حقانی/ ۱۹۳-۱۹۷

۶۰۔ ایضاً/ ۱۹۳

۶۱۔ حجۃ اللہ البالغہ، مطبع الصدیقی بریلی (فوٹو کاپی لائبریری، ادارہ تحقیقات اسلامی/ ۱۳۶

۶۲۔ اُردو ترجمہ حقانی/ ۱۹۴

۶۳۔ ایضاً/ ۵۲۸

۶۴۔ البقرہ/ ۱۷۸

۶۵۔ حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ/ ۵۲۹

۶۶۔ ایضاً/ ۵۳۳

۶۷۔ خطبات اقبال نئے تناظر میں، ضمیمہ۳، سزا یا نا سزا/ ۲۱۸

۶۸۔ ایضاً / ۲۲۱

۶۹۔ The Reconstruction 137

۷۰۔ Libralism کا ترجمہ ہے۔ شاید آزاد خیالی زیادہ بہتر مفہوم ہو۔

۷۱۔ اقبال نے وضاحت نہیں کی غالبًا عبدالملک بن عبدالعزیز ابن جریج (۴-۱۵۱ھ) ہیں۔ صاحب تصانیف تھے۔ تذکرۃ الحفاظ، ۱/۱۶۹؛ تہذیب التہذیب ۶/۴۰۲

۷۲۔ پروفیسر خورشید احمد، چراغِ راہ اسلامی قانون نمبر، ج۱۲، شمارہ۷، ۱۹۵۸ء کراچی۔

۷۳۔ ابن ماجہ اور علم حدیث، ۳۵۹

۷۴۔ تبییض الصحیفہ فی مناقب الامام ابی حنیفہ/ ۳۶

۷۵۔ معرفۃ علوم الحدیث/ ۲۵

۷۶۔ فواتح الرحموت، ۲/ ۱۷۴

۷۷۔ نزہۃ النظر/ ۸۰

۷۸۔ معرفۃ علوم الحدیث/ ۲۶

۷۹۔ المیزان، مقدمہ/ ۶۲

۸۰۔ قواعد التحدیث/ ۲۳

۸۱۔ ابن عابدین، حاشیہ ۱/ ۶۳

۸۲۔ ایضاً

۸۳۔ خطبات اقبال نئے تناظر میں، سزا یا نا سزا/ ۲۲۱

۸۴۔ The Reconstruction 137

۸۵۔ چراغِ راہ اسلامی قانون نمبر، ج ۱۲، شمارہ ۷، کراچی ۱۹۵۸

۸۶۔ اقبال نامہ، ۱/ ۷۸

۸۷۔ ایضاً

۸۸۔ اقبال کے حضور ۱/ ۳۱۹

۸۹۔ The Reconstruction/118

۹۰۔ بانگِ درا/ ۱۰۵

۹۱۔ ایضاً/ ۱۸۰

۹۲۔ بال جبریل/ ۳۵۹

۹۳۔ بال جبریل / ۳۱۶

۹۴۔ اسرار و رموز/ ۴۸

۹۵۔ ایضاً / ۷۰

۹۶۔ ایضاً/ ۹۶

۹۷۔ ایضاً/ ۹۸

۹۸۔ ایضاً/ ۱۰۶

۹۹۔ پس چہ باید کرد/ ۱۷

۱۰۰۔ ایضاً/ ۲۴

۱۰۱۔ ایضاً / ۳۳

☆☆☆☆☆