اسلامی حیاتِ اجتماعیہ کا ماہوار مجلّہ

طلوع اسلام

کراچی

قیمت فی پرچہ
آٹھ آنے (پاکستانی)
بارہ آنے (ہندوستانی)

مرتّب
محمد یونس

بدل اشتراک
سالانہ: چھ روپے پاکستانی (نو روپے ہندوستانی)
" غیر ممالک سے ۱۲ شلنگ

جلد ۳ — ستمبر ۱۹۵۰ء — نمبر ۹

فہرستِ مضامین

ایک دن میں دس کروڑ روپے کا نقصان — ۱
لمعات — ۳-۸
اقبال کا تصورِ امامت — ۹-۱۶
(ڈاکٹر نذیر احمد صاحب)
بنیادی حقوق — ۱۷-۲۶
(احمد عبداللہ المسدوسی صاحب)
باب المراسلات — ۲۷-۳۵
۱- قومی ملکیت
۲- حفاظتِ قرآن
لارڈ سر برٹرنڈ رسل سے ملاقات — ۳۶-۳۹
(پرویز صاحب)
جائزہ (نظم) — ۴۰
(آسد ملتانی)
محمد بن شہاب زہری — ۴۱-۷۷
(مولانا تمنا عمادی صاحب)
صلوٰۃ — ۸۱-۸۲
(بختیار اصفہانی صاحب)
رفتار عالم — ۸۳-۸۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لمعات

آپ نے تھیٹر کے کھیل میں اکثر دیکھا ہوگا کہ ہر نئے باب سے پہلے سٹیج پر پردہ لٹکا دیا جاتا ہے اور پردے سے باہر جوکر آجاتے ہیں جو اپنی مختلف حرکات و سکنات سے ناظرین کی تفننِ طبع کا سامان بہم پہنچاتے ہیں۔ جوکروں کا پارٹ اصل کھیل کا حصہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ضرورت پورا کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے اور وہ ضرورت یہ ہوتی ہے کہ تھیٹر والوں کو آنے والے سین کیلئے سٹیج کو ازسرِنو تیار کرنا ہوتا ہے۔ اگر اس تخریب اور تعمیر کو ناظرین کے سامنے عمل میں لایا جائے تو کھیل میں دلچسپی باقی نہیں رہتی، اور اگر اس دوران میں سٹیج پر کچھ نہ کیا جائے تو تماشہ گاہ میں کھلبلی مچ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس دقت کو رفع کرنے کیلئے کیا یہ جاتا ہے کہ سٹیج کے سامنے پردہ لٹکا دیا جاتا ہے۔ پردے کے پیچھے اس تخریب و تعمیر کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور پردے کے باہر جوکر بھیج دیئے جاتے ہیں تاکہ ناظرین کا دل بہلا رہے۔ جب سٹیج دوسرے سین کیلئے تیار ہو جاتی ہے تو جوکر چلے جاتے ہیں، پردہ اٹھتا ہے اور سٹیج پر ایک نیا سین سامنے آجاتا ہے۔

ہندو مائی تھالوجی میں یہ سارا سلسلہ کائنات ایک روپ لیلا (تھیٹر کا کھیل) ہے جس میں برہما خود نٹ راجن (سب سے بڑا کھلاڑی) ہے۔ ظاہر ہے کہ جس قوم کا خدا اس قسم کے کھیل کھیل رہا ہو وہ قوم زندگی کی سٹیج پر ایسے ہی کھیل کیوں نہ کھیلے۔ اسی قسم کا کھیل ہے جو بھارت کی حکومت کی طرف سے پاکستان کے تعلقات کے سلسلہ میں گذشتہ تین سال سے کھیلا جا رہا ہے۔ اس تھیٹریکل کمپنی کا "مشہور و معروف اور مایہ ناز" کھیل مسئلہ کشمیر ہے جو پچھلے دنوں سے "نئی سین سینریوں کے ساتھ" ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔

کشمیر کے مسئلہ کا اصل حل مجاہدینِ کشمیر کی سرفروشیوں کے صدقے آج سے قریب تین سال پہلے ہو چکا تھا کہ ہماری شومیٔ قسمت سے حالات نے پلٹا کھایا اور حق و انصاف کی جیتی ہوئی بازی ایک رات میں ہار دی گئی جب سرینگر کے ہوائی اڈے کے قریب پہنچے ہوئے مجاہدین پچھلے پاؤں لوٹتے دکھائی دیئے۔ یہ کچھ کیوں اور کیسے ہوا؟ اور اس کی ذمہ داری کس پر عائد ہوتی ہے؟ اس کے متعلق شاید مستقبل کا مورخ ہی کچھ کہہ سکے گا۔ لیکن اس کا نتیجہ کیا ہوا وہ تین سال سے ہمارے سامنے ہے۔ اس تین سال میں قوم کی تمام مساعی اسی مسئلہ کی نذر ہو رہی ہیں اور اس کے باوجود صورتِ حالات یہ ہے کہ ہم آج بھی وہیں کھڑے ہیں جہاں تین سال پہلے تھے۔ اس تین سال میں . . ایک بات ایسی ہے کہ جو ابھر کر دنیا کے سامنے آئی اور وہ یہ کہ . . . .

. . . .

ہر چند دنیا کی کھاؤلی سیاست میں . . . فریب کاریاں اور روباہ بازیاں ہی اصل تدبر . . . .

قرار پا چکی ہیں۔ . . . . تاہم ہندوستان کی مملکت کے اربابِ نظم و نسق نے اس باب میں جن کھلی ہوئی بدعہدیوں اور حدود فراموشیوں کا مظاہرہ کیا ہے ان یہاں کے استاذانِ مغرب بھی انگشت بدنداں رہ گئے ہیں۔ عام لوگوں کیلئے ہندوؤں کا یہ طرزِ عمل ممکن ہے موجب حیرت اور غیر متوقع ہو لیکن ہمارے نزدیک ان کی کوئی حرکت نہ غیر متوقع ہوتی ہے اور نہ باعثِ استعجاب۔ قارئینِ طلوع اسلام طلوعِ اسلام کے گذشتہ پرچوں کی ورق گردانی کریں اور دیکھیں کہ ہندوستان اور پاکستان کے باہمی معاملات کے ضمن میں ہندوؤں کے متعلق ہم جو کچھ لکھتے رہے ہیں بعد کے واقعات نے حرفاً حرفاً تصدیق کی ہے یا نہیں۔ اس سے ہمیں اپنی دوربینی اور دقتِ نظر کا ادعا مقصود نہیں بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ جو شخص واقعات و حوادث کا مطالعہ قرآن کی روشنی میں کریگا وہ ان نتائج پر خود بخود پہنچ جائے گا۔ قرآن کی رو سے واقعات اور حوادث یونہی ہنگامی طور پر رونما نہیں ہوتے رہتے بلکہ وہ فطری مظاہرے ہوتے ہیں اس ذہنیت کے جو ان واقعات کے پیدا کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ قرآن اسی ذہنیت کے فرق سے انسانوں کو مختلف گروہوں (Types) میں تقسیم کرتا ہے۔ مومنین، کفار، فاسقین، مجرمین، ظالمین، مترفین، منافقین، "شاعرانہ الفاظ" نہیں ہیں بلکہ یہ وہ اصطلاحات ہیں جن سے قرآن مختلف قسم کی ذہنیتوں کو تعبیر کرتا ہے۔

ایفائے عہد کیلئے انسان کو اپنے آپ کو ان حدود کے اندر رکھنا پڑتا ہے جو حدود معاہدہ کی رو سے متعین ہو چکی ہوں۔ حدود کا احترام یونہی ہنگامی طور پر نہیں ہو سکتا۔ اس کیلئے زندگی کو ہر شعبے میں حدود کا پابند رہنے کا خوگر بنانا ضروری ہے۔ جو قوم اپنی زندگی کو محکم اصولوں کے تابع نہ رکھے بلکہ ہر موڑ پر وہ راہ اختیار کرلے جو اس کے نزدیک فائدہ رساں ہو وہ حدود کے احترام کو پہچان ہی نہیں سکتی۔ آج دنیا کی ساری سیاست اسی قسم کی مصلحت کوشی (Expediency) کے تابع چل رہی ہے اور یہی روش ہندوستان کے اربابِ سیاست کی ہے۔ اس قسم کی ذہنیت رکھنے والوں کے متعلق قرآن کہتا ہے کہ وما وجدنا لاکثرھم من عھدٍ وان وجدنا اکثرھم لفٰسقین (۱۰۲/۷) "یہ لوگ حدود کو توڑ کر نکل جانے والے ہوتے ہیں اس لئے یہ عہد کے پابند نہیں ہوا کرتے"۔ ہماری غلطی یہ ہے کہ ہم حالات اور واقعات کو اس اصل سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ ہم ہندوؤں سے ایک معاہدہ کرتے ہیں اور اس عہدنامہ کے مقدس الفاظ سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اس قوم کی ذہنیت میں تبدیلی پیدا ہو گئی ہے۔ اس کے بعد ہم اس فریب میں مبتلا رہتے ہیں اور جب ان سے نقضِ عہد ظہور میں آتا ہے تو پھر انہیں کوسنے لگتے ہیں حالانکہ ان کا عہدنامے پر دستخط کرنا بھی ان کی مصلحت کوشی کے تابع ہوتا ہے اور اس کا توڑ دینا بھی اپنی مصلحت بینی کے ماتحت۔ نہ اس وقت ان کی ذہنیت میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے اور نہ وہ بعد میں اپنی ذہنیت کے خلاف کچھ کرتے ہیں مصلحت بینی پر مبنی ذہنیت بلا تامل و تردد اور بلا توقف و تذبذب پوری دیدہ دلیری اور بے حیائی سے وہ کچھ کر دیتی ہے جو وہ اس موقع کے لئے مناسب (Expediency) سمجھتی ہے۔ اسے اس کا قطعاً خیال نہیں ہوتا کہ اصول کیا ہے اور زبان کا پاس کیا؟ مسئلہ کشمیر کے متعلق ہندوؤں نے جس عہد فراموشی اور معاہدہ فروشی کا ثبوت دیا ہے وہ ان کی اس مصلحت کوش ذہنیت کا مظاہرہ ہے لیکن پنڈت نہرو نے اپنی پریس کانفرنس میں یہ کہدیا کہ اس مسئلہ کا دیگر مسائل پر کوئی اثر نہیں پڑتا تو ہم مطمئن ہو گئے کہ ہندو قوم دیگر معاملات

ہیں واقعی اپنے قول کی پابند رہے گی۔ دیگر معاملات میں اسوقت سب سے بڑا مسئلہ ہندوستان کے مسلمانوں کی حفاظت ہے۔ اس باب میں بھی ہم شروع سے کہتے چلے آرہے ہیں کہ ہمیں ہندوؤں کی ملمع سازیوں سے فریب نہیں کھا لینا چاہیئے۔ ان کے ہاتھوں میں مسلمانوں کی جان، مال، آبرو کبھی محفوظ نہیں رہ سکتی۔ عوام تو ایک طرف مسلمانوں میں سے خواص کی بھی یہ حالت ہے کہ ان کیلئے وہاں زندگی کے دن کاٹنا ناممکن ہو چکا ہے۔ مسٹر ذاکری سے کون واقف نہیں۔ یوپی آمبلی میں حزب مخالف کے لیڈر اور یہ حزب مخالف بھی غیر فرقہ وارانہ۔ انھیں بھی ہندوستان میں گوشۂ عافیت نصیب نہ ہو سکا۔ انھوں نے جوں توں کر کے تین سال وہاں کاٹے اور اس کے بعد بھاگ کر پاکستان آنا پڑا۔ انھوں نے کھلے الفاظ میں بتایا ہے کہ ان کیلئے ہندوستان رہنا ناممکن بنا دیا گیا ہے اور اس لئے انھوں نے فیصلہ کیا ہے کہ ہندوستان چھوڑ کر پاکستان آجائیں۔ واضح رہے کہ انھیں یہ فیصلہ اس معاہدہ کے بعد کرنا پڑا جس کی رو سے ہندوستان کی مملکت نے وہاں کے مسلمانوں کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اور جس ذمہ داری کے بھروسہ پر ہم اپنے ہاں کے پناہ گزینوں کو پھر ہندوستان بھیج رہے ہیں اور وہاں سے آنیوالوں پر اپنے دروازے بند کر رہے ہیں۔ وہاں حالات یہ ہیں اور پنڈت نہرو اس کا ہر روز اعلان کرتے چلے جاتے ہیں کہ معاہدہ پر بڑی پابندی سے عمل کیا جا رہا ہے، اور پنڈت نہرو وہ ہیں جو ہندوؤں میں اعتدال پسند شمار کئے جاتے ہیں اور جن کے مسلک اعتدال پسندی کی بنا پر وہاں کے انتہا پسندان کے جان کے لیوا ہو رہے ہیں، چنانچہ پچھلے دنوں مسٹر پٹیل نے پارلیمنٹ میں اس راز کا انکشاف کیا تھا کہ ہندو مہاسبھا کے سابق صدر مسٹر بھوپٹکر نے پنڈت نہرو کے قتل کی سازش کی۔ حقیقت یہ ہے کہ سب ہندو ایک ہی ذہنیت کے حامل ہیں اس لئے کہ قوم کی ذہنیت ان اصولوں کے تابع ڈھلا کرتی ہے جسے وہ قوم اپنی زندگی کا مسلک قرار دیتی ہے۔ اعتدال پسندی اور انتہا پسندی کا فرق صرف اس ذہنیت کے اظہار یا اس کے متعین کردہ مقصد کے حصول کے ذرائع میں ہوتا ہے۔ مثلاً ہندو من حیث القوم پاکستان کو دوبارہ ہندوستان کا حصہ بنانے کیلئے بیتاب ہیں۔ انتہا پسند طبقہ کے نمائندے مثلاً مسٹر ٹنڈن اعلانیہ پکار رہے ہیں کہ پناہ گزینوں کے مسئلہ کا صحیح حل دونوں ملکوں کی وحدت میں ہے۔ اور ان کے اعتدال پسندوں کے نمائندے پنڈت نہرو وقتاً فوقتاً کہتے رہتے ہیں کہ ہندوستان اور پاکستان کی دفاع، مواصلات اور خارجی پالیسی مشترکہ ہونی چاہیئے۔ مقصد ایک ہی ہے، اس کے حصول کی راہیں مختلف ہیں۔ ذہنیت وہی ہے، اس کے اظہار کے اسلوب جداگانہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب قرآن کسی گروہ کو قوم کہہ کر مخاطب کرتا ہے (مثلاً قوم الظالمین، یا قوم الفاسقین، یا الکفار) تو ان کے افراد کے مزاجی اختلافات کو نظر انداز کرتے ہوئے پوری قوم کے متعلق ایک ہی فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا فیصلہ درحقیقت اس ذہنیت سے متعلق ہوتا ہے جس کی حامل وہ قوم ہوتی ہے۔

اب سوال یہ سامنے آتا ہے کہ ان حالات کے ماتحت پاکستان کو کرنا کیا چاہیئے؟ کیا یہ کہ یہ ہندوستان کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ کریں۔ قرآن اس باب میں ہماری کھلی ہوئی راہنمائی کرتا ہے۔ (اور زندگی کا کونسا مسئلہ ہے جس میں وہ ہماری کھلی ہوئی راہنمائی نہیں کرتا۔ ہم ہی آنکھیں بند کرلیں تو سورج کی روشنی کا کیا قصور!) وہ کہتا ہے کہ جب کسی قوم سے معاہدہ کرو تو معاہدہ پورے طور پر نبھاؤ لیکن

واما تخافن من قوم خیانۃ جب فریقِ معاہد سے نقضِ عہد کا خوف ہو فانبذ الیہم علی سواءٍ، تو بہ تقاضائے عدل و انصاف ان کا معاہدہ ان کی طرف لوٹا دو، اس لئے کہ ان اللہ لا یحب الخائنین۔ معاہدوں کی پابندی دیانتداروں کے ساتھ ہو سکتی ہے، دغابازوں کے معاہدہ نبھ نہیں سکتا۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ اس نبذِ عہد کے بعد کیا کیا جائے؟ کیا اطمینان کی نیند سو رہا جائے کہ ہم اپنی ذمہ داریوں سے فارغ ہو چکے؟ قرآن کہتا ہے کہ یہ روش موت کو دعوت دینے کے برابر ہے۔ اگر زندہ رہنا ہے تو اس کیلئے کرنا یہ ہوگا کہ واعدوا لہم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل۔ اپنی پوری قوت کے ساتھ اپنی سرحدوں کی حفاظت کا پورا پورا سامان تیار رکھو۔ ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ تاکہ ان لوگوں کے دلوں میں جو تمہارے نظامِ خداوندی کے دشمن اور خود تمہاری جانوں کے دشمن ہیں تمہاری طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنے کا خیال تک پیدا نہ ہو سکے۔ نہ صرف ان کا جو تمہارے فریقِ متخالف ہیں بلکہ واٰخرین من دونہم لا تعلمونہم، وہ لوگ بھی جو ایسے وقت میں ان کے حامی بن سکتے ہیں اور جن کے متعلق تم اس وقت یہ اندازہ نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ ہم مسلسل لکھتے چلے آرہے ہیں ہندو کی ذہنیت کا علاج صرف پاکستان کی قوت میں مضمر ہے، نہ باہمی معاہدات میں اور نہ کسی بین الاقوامی ادارہ کی ضمانتوں میں۔ معاہدہ، سولن کے الفاظ میں، مکڑی کا جالا ہوتا ہے جو کمزور کو پھانس لیتا ہے لیکن طاقتور کے سامنے ایک ثانیہ کیلئے بھی ٹھہر نہیں سکتا، اور بین الاقوامی ضمانتیں جو قیمت رکھتی ہیں اس کے مظاہرے سیاست کے میدانوں میں آئے دن ہوتے رہتے ہیں۔ ہم سمجھتے یہ ہیں کہ مختلف قومیں بددیانت، خود غرض اور مصلحت کیش ہیں لیکن یہی قومیں جب ایک بین الاقوامی ادارہ بن جاتی ہیں تو وہ ادارہ جس کی دیانت از خود فراموش اور انصاف پرور بن جاتی ہیں۔

یہاں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا پاکستان کی قوت اس کی افواج اور آلاتِ حرب و ضرب اور ادواتِ جنگ و نبرد کا نام ہے؟ فوجی قوت بیشک اپنی اہمیت رکھتی ہے لیکن کسی ملک کی حقیقی قوت فوجوں کے پیچھے ملک کی آبادی ہوتی ہے۔ دورِ حاضرہ میں فوج کی حیثیت انڈے کے چھلکے کی سی ہے، اگر انڈہ اندر سے پختہ ہے (جیسے اُبلا ہوا Hard boiled) تو اس کا چھلکا بھی مضبوط ہے اور اگر انڈا اندر سے کچا ہے تو اس کا چھلکا بھی اس کے مقابلہ میں کمزور ہوگا۔ سو اصل قوت پوری کی پوری قوم کی ہوتی ہے۔ دیکھئے جہاں قرآن نے سرحدوں کی مدافعت کیلئے رباط الخیل (سامان و ذرائع مدافعت) کا ذکر کیا ہے اس سے ایک ہی آیت بعد یہ بھی کہا ہے کہ اصل قوت ملت کے اندر مضمر ہے اور ملت سے اس کی مراد ہے ایسی قوم جس کے دل ایک دوسرے میں سموئے ہوئے ہوں (والف بین قلوبہم) ملت میں تالیفِ قلوب کی یہ کیفیت کوئی جنس نہیں ہے جسے امریکہ، لندن یا روس کی منڈیوں سے خریدا جا سکے (لو انفقت ما فی الارض جمیعاً ما الفت بین قلوبہم ۸/۶۳) اگر تو ساری زمین کے خزانے بھی صرف کر دیتا تو یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ ملت میں یہ کیفیت پیدا کس طرح سے ہوگی؟ قرآن کہتا ہے کہ یہ کیفیت صرف اسی صورت میں پیدا ہو سکتی ہے کہ ملت کا نظام قانونِ خداوندی کے مطابق متشکل کیا جائے (ولکن اللہ الف بینہم ۸/۶۳) کہ صحیح قوت اور حکمت اسی نظامِ خداوندی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ انہ عزیز حکیم۔ ۸/۶۳)

۲- پاکستان اکنامکس کانفرنس کے دوسرے سالانہ اجلاس میں محترم زاہد حسین صاحب (گورنر سٹیٹ بنک آف پاکستان) نے جو خطبۂ صدارت ارشاد فرمایا اس کا وہ حصہ جو اشتراکیت (کمیونزم) سے متعلق ہے وہ اس اعتبار سے خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اس میں روس کے موجودہ اقتصادی نظام سے الگ ہٹ کر اشتراکیت کے مارکسی فلسفہ سے بحث کی گئی ہے جیسا کہ طلوع اسلام میں متعدد بار لکھا جا چکا ہے (بالخصوص محترم پرویز صاحب کے خطوط بنام سلیم سے ۔۔۔ ملاحظہ ہو طلوع اسلام بابت جولائی ۱۹۴۹ء اور مارچ ۱۹۵۰ء) روس کا موجودہ اقتصادی نظام اور کمیونزم کا فلسفۂ زندگی دو مستقل ابواب ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ روس کے معاشی نظام کے متعلق دعویٰ یہی ہے کہ وہ مارکسی فلسفۂ زندگی ہی پر متفرع ہے لیکن اشتراکیین کا اکثر انداز یہ ہے کہ وہ کمیونزم پر بحث کرتے ہوئے اس کے معاشی نظام ہی کو سامنے لاتے ہیں، اس کے فلسفہ سے بحث نہیں کرتے اور اس معاشی نظام کی خوبیاں نمایاں کرکے اس سے ثابت یہ کرتے ہیں کہ کمیونزم کا فلسفہ بہترین فلسفہ ہے۔ یہ بہت بڑا التباس ہے اور جب تک اس فرق کو بنیادی طور پر نہ سمجھا جائے اس مسئلہ پر صحیح انداز میں گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ کمیونزم ایک نیا "مذہب" ہے اور اس کی "مذہبی" حیثیت سے گفتگو کرنے کیلئے ان اصولوں کا تجزیہ نہایت ضروری ہے جن پر یہ مذہب قائم ہے۔ محترم زاہد حسین صاحب نے اپنے متذکرہ صدر خطبہ میں اشتراکیت کے اس اصل الاصول سے بحث کی ہے جس کے متعلق وہ فرماتے ہیں:-

> کمیونسٹوں کا یہ عقیدہ ہے کہ مادیت زندگی کے تمام تجارب کو محیط ہے اور جن چیزوں کا ہم اپنے حواس سے مشاہدہ کر سکتے ہیں ان کے علاوہ کچھ اور موجود نہیں۔ مادیت سے ماوری کوئی تجویز نہیں اور زندگی کی راہنمائی کیلئے وحی کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمارے حواس اور ہماری عقل ہماری راہنمائی کے لئے کافی ہیں۔ اس نظام میں خدا کی کہیں گنجائش نہیں۔ ہم میں اور کمیونسٹوں میں یہی اصولی اور بنیادی فرق ہے۔

اشتراکیت اور اسلام میں فی الواقع یہ فرق بنیادی اور اصولی ہے اور اسی فرق کی بنیاد پر ہم شروع سے اشتراکیت کو اسلام کی نقیض قرار دیتے چلے آرہے ہیں۔ (بعینہٖ اسی طرح جس طرح مسلمانوں کے موجودہ نظام ملوکیت، سرمایہ داری، جاگیرداری، زمینداری، کارخانہ داری وغیرہ کو اسلام کا نقیض قرار دیتے ہیں۔) لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ یہاں سے تو بات شروع ہوتی ہے۔ ہم (مسلمان) خدا اور وحی پر ایمان رکھتے ہیں اور ہمارا یہ ایمان عقیدے پر مبنی ہے۔ ایک کمیونسٹ ان باتوں پر عقیدہ نہیں رکھتا۔ جب ہم ایک کمیونسٹ سے بات کریں گے تو اسے صرف اتنی بات کہہ کر کہ اسلام خدا اور وحی پر ایمان کا مقتضی ہے اور کمیونزم اس کے خلاف ہے اسے کمیونزم کے غلط ہونے اور اسلام کے سچے ہونے کا قائل نہیں کرا سکتے۔ اسے اسلام کی صداقت اور حقانیت کا قائل کرانے کیلئے ضروری ہے کہ یہ بتایا جائے کہ نوع انسانی کی فلاح وبہبود کیلئے خدا اور وحی پر ایمان کیوں ضروری ہے اور ان سے الگ یہ مقصد کیوں نہیں حاصل کر سکتا۔ کمیونسٹ یہ کہتا ہے کہ ہمارے معاشی نظام کی رو سے ہر انسان کی معاشی ضروریات پوری ہوتی ہیں، انھیں بھوک، افلاس، سردی، گرمی، بیماری کے مصائب سے حفاظت ملتی ہے۔ ہر ایک کیلئے روٹی، کپڑا، مکان اور دیگر ضروریاتِ زندگی فراہم ہوتی ہیں۔ اس میں نہ کوئی امیر ہوتا ہے نہ غریب۔ نہ کوئی بھوکا نظر آتا ہے نہ ننگا۔

بوڑھے ہوں یا بچے، مریض ہوں یا اپاہج، یہ معاشی نظام ہر ایک کی پرورش کی کفالت کرتا ہے اور جب انسان کی معاشی ضروریات اس طرح سے پوری ہوتی رہتی ہیں تو وہ تمام اخلاقی برائیاں جو بھوک اور تنگدستی اور انسانوں کی طبقاتی تقسیم سے پیدا ہوتی ہیں، اس نظام میں ان کا وجود باقی نہیں رہتا۔ وہ کہتا ہے کہ یہ بتایئے کہ اس نظام میں خدا کی کیا ضرورت ہے اور وحی کی روشنی کی کہاں حاجت ہے؟ وہ کہتا ہے کہ اگر خدا کے ایمان کو چھوڑ کر اس قسم کا نظام قائم ہو سکتا ہے تو یہ نظام بہتر ہے یا وہ نظام جس میں خدا کو مان کر انسانوں کا خون چوسا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خالص عقل کی رو سے پیدا کردہ یہ قانون اچھا ہے کہ امیر اور فقیر کا کوئی فرق نہ رہے یا وحی کا لایا ہوا یہ قانون کہ دولتمند کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ہزاروں ایکڑ زمین خریدے اور پھر دوسروں کی محنت کا ماحصل بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے اینٹھتا چلا جائے۔ وہ مذہب اور کمیونزم کے متعلق ان دلائل سے بحث کرتا ہے اور اس کے بعد کہتا ہے کہ لا مذہب کمیونزم نے وہ نظام پیدا کیا جو دنیا کے سامنے ہے اور تمہارے مذہب کا نتیجہ وہ نظام ہے جو آج مسلمانوں کے ہر ملک میں مسلط ہے۔ وہ کہتا ہے اور اس کے بعد پوچھتا ہے کہ بتاؤ کہ یہ نظام اچھا ہے یا وہ نظام؟

اسلام کی صداقت اور حقانیت اپنی جگہ مسلّم لیکن ایک کمیونسٹ کے مقابلہ میں اس صداقت اور حقانیت کے مدعیوں کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ وہ اس کمیونسٹ کے ان اعتراضات کا جواب بھی دے اور اس کے بعد یہ ثابت کرسکے کہ خدا اور وحی پر ایمان کس طرح ایک بہترین نظام پیدا کرتا ہے۔ ہمیں توقع تھی کہ محترم زاہد حسین صاحب نے جب کمیونزم اور اسلام کے بنیادی فلسفہ کے متعلق سلسلۂ گفتگو چھیڑا ہے تو وہ ان اعتراضات کا بھی جواب دینگے اور اس کے بعد اسلام کی حقانیت کو ثابت کرینگے۔ لیکن ہمیں افسوس ہے کہ انھوں نے ان چیزوں کے متعلق اپنے خطبہ میں کچھ نہیں کہا۔ انھوں نے یہ ضرور کہا ہے:

> اسلام کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اس کا معاشرتی، سیاسی اور روحانی نظام زندگی کی غیر منقسم وحدت پر مبنی ہے اور یہ وحدت عقیدۂ توحید کی پیداوار ہے۔ اسلام اس لئے خدا پر ایمان کا مطالبہ اسی شدت سے پیش کرتا ہے جس شدت سے وہ عقل انسانی سے اپیل کرتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ کمیونزم ایک باطل عقیدہ ہے اور یہ حقیقت عصر حاضر پر ایک افسوسناک تبصرہ ہے کہ مارکسزم جیسا ناتمام فلسفہ ہمارے ذہنوں پر مستولی ہو چکا ہے — پھر انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے:

> کمیونزم کی بین الاقوامیت بے بنیاد ہے۔ یہ نوعِ انسانی کی اس جذباتی وحدت پر قائم نہیں جو انسانی زندگی کے سرچشمہ کی وحدت کے عقیدہ سے پیدا ہوتی ہے۔

لیکن یہ تعریفات اور تنقیص عقائد پر مبنی ہے دلائل پر نہیں اور کمیونسٹ ان کے اعتراضات کے خلاف دلائل و براہین ہی سے قائل کئے جا سکتے ہیں، عقائد کے دہرا دینے سے نہیں۔ ہم نے کمیونسٹوں کے اعتراضات کو چند سطور میں اوپر بیان کر دیا ہے۔ ہم محترم زاہد حسین صاحب سے درخواست کرینگے کہ وہ ان اعتراضات کے جواب میں اسلام کی ترجمانی فرمائیں تو طلوعِ اسلام کے صفحات اس مقصد کیلئے خندہ پیشانی سے حاضر ہیں۔ صاحبِ موصوف کے علاوہ ہم دیگر ارباب فکر و نظر سے بھی گذارش کرینگے کہ وہ اس باب میں اپنے نتائج فکری ہمیں مطلع فرمائیں تو ہم انھیں طلوعِ اسلام میں شکریہ کے ساتھ شائع کرینگے جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کمیونزم دورِ حاضرہ کا ایک نیا مذہب ہے اور اس کا چیلنج سب سے پہلے اسلام کو ہے۔ اس چیلنج کا جواب نہ تو اپنے عقائد کو دہرانے سے دیا جا سکتا ہے اور نہ "اسلامک سوشلزم" جیسی مبہم اصطلاحات سے۔

پیش کر اپنا عمل غافل اگر دفتر میں ہے
یہ گھڑی محشر کی ہے تو ہر طرح محشر میں ہے

اقبالؒ کا تصوّرِ امامت

(ڈاکٹر نذیر احمد صاحب۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (کینٹب) صدر پاکستان ٹیرف کمیشن۔ کراچی)

میں نے اس مضمون کا عنوان علامہ اقبال کا تصورِ امامت چنا ہے۔ میں سب سے پہلے یہ بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ امامت یا امام سے میری مراد صرف مذہبی پیشوا یا دینی امام سے نہیں بلکہ میں ان الفاظ کو ان کے ہمہ گیر معنوں میں استعمال کرنا چاہتا ہوں۔ بعینہٖ جیسے ہم انگریزی میں Leadership یا Leader کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اور جس کے لئے دنیاوی امور کے محدود دائرے میں قیادت اور قائد کے الفاظ بعض اوقات استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس مضمون میں ان الفاظ کا وسیع اطلاق سیاسیات، اقتصادیات، رزمیات، اخلاقیات، غرضیکہ فکر و عمل کے ہر شعبے میں ہو سکتا ہے اور اس مقالے کے مطالب کیلئے امامت یا امام کا یہی ہمہ گیر مفہوم لینا چاہئے۔

آج کل کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ مضمون ہمارے لئے جسقدر ضروری اور اہم ہے اس کے متعلق مجھے تفصیل کی ضرورت نہیں۔ قوموں کی زندگی بسا اوقات اُن کے امامانِ وقت کے ہاتھوں سے بنتی یا بگڑتی ہے۔ اگر کسی قوم کی امامت اچھے ہاتھوں میں آگئی تو وہ دن دونی رات چوگنی ترقی کر سکتی ہے اور اگر اس کی امامت بُرے ہاتھوں میں چلی گئی تو وہ قعرِ مذلت میں گر سکتی ہے۔ ہماری آنکھوں کے سامنے جرمنی اور جاپان جیسی ترقی یافتہ اقوام کا جو حشر ہوا، اس کے اسباب میں ان کی ناعاقبت اندیش امامت کا بڑا حصہ ہے۔ اسی نکتہ کو قرآنِ حکیم نے ایک جگہ یوں بیان کیا ہے کہ جب خدا کسی قوم کی تباہی کا ارادہ کر لیتا ہے تو ان کے سربرآوردہ لوگ غلط راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ تاریخی شہادت ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ جب کسی قوم کے پنپنے کے دن آتے ہیں تو ان کی امامت ایک قابل فرد کے ہاتھوں میں آجاتی ہے۔ بنی اسرائیل کی تاریخ کا ایک واقعہ بیان کرتے ہوئے قرآن شریف میں بتایا گیا ہے کہ جب انھیں اپنے دشمنوں سے لڑائی کیلئے تیار ہونا پڑا تو انھوں نے اپنے نبی سے درخواست کی کہ وہ ان کیلئے ایک امام منتخب کریں۔ چنانچہ طالوت کو اس کام پر مامور کیا گیا۔ گو بنی اسرائیل نے اس انتخاب پر یہ اعتراض کیا کہ طالوت کے پاس دنیاوی مال و دولت نہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو جواب دیا کہ اس کام کیلئے وہی سب سے زیادہ موزوں ہے کیونکہ جسمانی توانائی کے ساتھ ساتھ اس کو امامت کا علم بھی خدا کی طرف سے عطا کیا گیا ہے۔ چنانچہ ان کے حسنِ کار کی وجہ سے بنی اسرائیل اپنے دشمنوں پر غالب آگئے۔

ان تاریخی واقعات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم خود اس بات کے گواہ ہیں کہ ایک صائب الرائے، باہمت اور جلیل القدر انسان کی قیادت نے ہماری قوم کو کتنا بڑا فائدہ پہنچایا ہے۔ آج سے صرف چند سال پہلے ہندی مسلمان طرح طرح کی پریشانیوں اور مصیبتوں

میں مبتلا تھے اور ہمارا محبوب نصب العین یعنی پاکستان، ایک موہوم امید سے زیادہ حیثیت نہ رکھتا تھا، لیکن قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ کی قیادت میں ہم نے چند سال میں کھوئی ہوئی آزادی حاصل کرلی اور پاکستان بحیثیت ایک آزاد ملک کے قائم ہوگیا۔ صحیح امامت کی ایسی ہی برکات کا ذکر علامہ اقبالؒ نے ارمغانِ حجاز میں یوں کیا ہے:۔

خوش آں قومے پریشاں روزگارے | کہ زاید از ضمیرش پختہ کارے
نمودش سرے از اسرارِ غیب است | ز ہر گردے بروں ناید سوارے

اور امام کے متعلق یوں کہا ہے:

چو بر گیرد زمام کارواں را | دہد ذوقِ تجلی ہر نہاں را
کند افلاکیاں را آنچناں فاش | تہ پامی کشد نُہ آسماں را

باوجودیکہ امامت کا مسئلہ نہایت اہم ہے اور خاصکر اس زمانے میں جبکہ ہماری نوزائیدہ حکومت کو طرح طرح کے مسائل اور دشواریاں درپیش ہیں، اس کا صحیح ادراک ہمارے لئے ازحد ضروری ہے۔ علامہ مرحوم کے کلام سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا آسان نہیں۔ یہ درست ہے کہ انھوں نے اپنے لافانی کلام میں ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی کے اکثر مسائل کو اجاگر کیا ہے۔ لیکن بعض مسائل مثلاً فلسفۂ خودی، تعلیم، حریت، جہاد وغیرہ پر ان کے کلام میں مسلسل نظمیں یا اشعار موجود ہیں۔ اور ہم کو ان مسائل پر ان کے حکیمانہ خیالات اور مفکرانہ افادات اخذ کرنے میں زیادہ دقت کا سامنا نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے امامت کے مسئلہ پر ان کے خیالات ان کے کلام میں یوں بکھرے پڑے ہیں جس طرح سمندر میں موتی، اور ان کو ایک لڑی میں پرونے کیلئے کافی وقت اور مطالعے کی ضرورت ہے۔ میں اس تھوڑے سے وقت میں جو مجھے میسر ہوا، جس قدر خیالات اور اشارات ان کے کلام سے حاصل کرسکا، وہ اس امید کے ساتھ آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں کہ دوسرے اصحاب جنھیں مجھ سے زیادہ علم اور وقت میسر ہے اس اہم مضمون کا بنظرِ عمیق مطالعہ کرکے اپنے نتائج سے قوم کو مستفید کرینگے۔

سب سے پہلے علامہ مرحوم نے جاوید نامہ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مسلمانوں کو آجکل کے پُر آشوب زمانے میں سچے امام کی ازحد ضرورت ہے جو قوم کی آرزوؤں اور امیدوں کا مرکز ہو۔ ان کے خیال میں ایسی ہستی کا موجود نہ ہونا ہمارے لئے ذلت اور خواری کا باعث بن سکتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

شبے پیشِ خدا بگریستم زار | مسلماناں چرا زارند و خوارند
ندا آمد، نمیدانی کہ ایں قوم | دلے دارند و محبوبے ندارند

اس کے بعد انھوں نے بتایا ہے کہ گو محبوب قائد کا وجود قوم کی سرفرازی اور خوشحالی کے لئے ضروری ہے تاہم ایسا قائد آئے دن پیدا نہیں ہوتا۔ خضرِ راہ میں وہ فرماتے ہیں:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

لیکن چونکہ قوم کو امام کی ضرورت کا احساس ہمیشہ رہتا ہے اور لوگوں کی نگاہیں اس کے انتظار میں لگی رہتی ہیں اس لئے بعض لوگ جو صحیح معنوں میں امامت کا معزز جامہ پہننے کے اہل نہیں اور جن میں حقیقی امام کے جوہر مفقود ہوتے ہیں وہ نام و نمود کی خاطر ہوس کا شکار ہو کر امامت کا دعویٰ کرتے ہیں اور لوگوں سے اپنی تقلید کے خواہشمند ہوتے ہیں۔ چنانچہ اقبال فرماتے ہیں:

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں

چونکہ قوم کی فلاح و بہبود کیلئے یہ بات از حد ضروری ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی لیڈروں میں امتیاز کر سکے اور موخر الذکر کے آلۂ ہوس کا شکار نہ بنے، اس لئے علامہ مرحوم نے اپنے کلام میں جگہ جگہ سچے اماموں کے اوصاف بیان کئے ہیں اور ان کی خدمات حسنہ سے جو عظیم الشان کام سرانجام ہو سکتے ہیں ان کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ سب سے پہلے امام کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوم کی حقیقی ضروریات کو سمجھے، بعینہٖ اس طرح جیسے کہ ایک فاضل طبیب علاج سے پہلے مرض کی تشخیص کرتا ہے اور ساتھ ہی اپنے ضمیر سے دیانتداری کے ساتھ یہ سوال کرے کہ جن تدابیر کی قوم کو ضرورت ہے وہ اس کے دماغ و قلب یا دامن اقتدار میں موجود ہیں یا نہیں۔ شمع اور شاعر میں وہ فرماتے ہیں:

سوچ تو دل میں لقب ساقی کا ہے زیبا تجھے
انجمن پیاسی ہے اور پیمانہ بے صہبا ترا

اگر قائد قوم کی ضروریات اور خاص اپنی صلاحیتوں کا بنظرِ عمیق مطالعہ نہ کرے تو یہ ایسی خامیاں ہیں جن کی وجہ سے اچھے نتائج جزدانِ ملت کی شکل میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتے۔ وہ فرماتے ہیں:

قیس پیدا ہوں تری محفل میں یہ ممکن نہیں
تنگ ہے صحرا ترا، محمل ہے بے لیلا ترا

میدانِ فکر و عمل صحرا کی طرح وسیع ہونا چاہئے لیکن اس کے ساتھ محملِ دل و دماغ میں قابلیت کی لیلیٰ کا وجود بھی ضروری ہے۔ اس تشخیص میں لیڈر کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی نگاہیں اپنی قوم کی ضروریاتِ حاضرہ پر گڑی رہیں اور اس کی توجہ اغیار کی طرف منعطف نہ ہو، خواہ وہ کیسی ہی دلربا شکل میں اس کو لبھانے کی کوشش کریں۔ توجہ کا یہ انہماک اقبال کی نگاہ میں امام کی دماغی تشکیل کا نہایت ضروری جزو ہے۔ کیونکہ اگر اس کے خیالات مختلف سمتوں میں پریشان رہیں اور اسے فکر و عمل کی یکسوئی میسر نہ ہو تو اس سے کبھی عظیم الشان کام سرانجام نہیں پا سکتے۔ اس نکتہ کو شمع اور شاعر میں یوں ادا کیا ہے:

کعبہ پہلو میں ہے اور سودائی بتخانہ ہے
کس قدر شوریدہ سر ہے شوقِ بے پروا ترا

قوم کی ضروریات کی تشخیص کے بعد دوسری ضروری بات یہ ہے کہ امام اُن وسائل کی تحقیق کرے جن سے یہ ضروریات مہیا اور قوم کی مشکلات رفع ہو سکیں۔ اس سلسلہ میں علامہ مرحوم نے اس حقیقت پر بہت زور دیا ہے کہ وسائل کی تحقیق میں گذشتہ زمانے کے

لوگوں کی تقلید ہرگز سود مند ثابت نہیں ہوسکتی۔ بلکہ قائد کیلئے لازم ہے کہ وہ حالات حاضرہ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ایسے وسائل اور تدابیر سوچے اور اختیار کرے جو ان حالات کے مطابق ہوں، اور اگر ان نئے وسائل کے اختیار کرنے میں پرانے رسوم و رواج دقیانوسی خیالات، یا کہنہ نظام کا جبر و اقتدار مانع آئے، تو اسے چاہیے کہ وہ ان پر پوری طرح سے قابو پاکر ان کا زور توڑ دے۔ تاکہ قوم کی شاہراہ کھلی رہے۔ اس اہم نکتہ کو شمع اور شاعر میں یوں بیان کیا ہے:

خیمہ زن ہو وادیٔ سینا میں مانندِ کلیم　　　شعلۂ تحقیق کو غارت گرِ کاشانہ کر
کیفیت باقی پرانے کوہ و صحرا میں نہیں　　　ہے جنوں تیرا نیا، پیدا نیا ویرانہ کر

اقبال نے اپنے کلام میں بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ زندگی کی نمود رنگِ تغیر سے ہوئی ہے۔ انقلاب اس کی فطرت میں سمو دیا گیا ہے۔ زمانہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور چمنِ دہر آئے دن نئے گُل کھلاتا ہے۔ چنانچہ خضرِ راہ میں زندگی کی نسبت فرمایا ہے:

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ　　　جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے　　　سرِ آدم ہے، ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

اور ساقی نامہ میں اس سے بھی زیادہ زور کے ساتھ کہا ہے:

دمادم رواں ہے یمِ زندگی　　　ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
پسند اس کو تکرار کی خُو نہیں　　　کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود　　　کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی　　　فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند　　　سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات　　　ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

لیکن جو کوتاہ نظر لوگ انقلاب کی ہمہ گیری کو ذہن میں نہیں لاتے وہ سمجھتے ہیں کہ سلف کی کورانہ تقلید سے ہم اپنے زمانہ کی مشکلات پر قابو پا سکتے ہیں۔ علامہ اقبال نے قوم اور خصوصاً امامانِ قوم کو بار بار متنبہ کیا ہے کہ وہ اس غلطی میں نہ پڑیں جس کا نتیجہ سوائے ذلت اور ہلاکت کے اور کچھ نہیں۔ چنانچہ جاوید نامہ میں فرمایا ہے:

مردِ حق از کس نگیرد رنگ و بو　　　مردِ حق از حق پذیرد رنگ و بو
ہر زماں اندر تنش جانے دگر　　　ہر زماں اورا چو حق شانے دگر
من نمی گویم کہ راہش دیگر است　　　کاروان دیگر نگاہش دیگر است

سبحان اللہ! کیا خوب کہا ہے کہ

من نمی گویم کہ راہش دیگر است — کارواں دیگر نگاہش دیگر است

یہ درست ہے کہ ہر لیڈر اپنے خاص ماحول میں پیدا ہوتا اور پرورش پاتا ہے اور اس لئے وہ اس ماحول کے منجمد خیالات سے ایک حد تک متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لیکن علامہ مرحوم کے نزدیک اگر وہ ان خیالات کے تنگ دائرہ سے باہر نکلنے کی اہلیت رکھتا ہو تو وہ امامت کا مستحق ہی نہیں اور گو اس کے بعض ہمعصر اس کی جذبات پسندی کو پوری طرح سمجھ نہ سکیں، اس پر لازم ہے کہ وہ قوم کے مفاد کی خاطر نئے طریقوں پر گامزن ہو۔ اس نکتہ کو ضربِ کلیم میں انھوں نے یوں بیان کیا ہے:

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں — ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق

اس کے اندازِ نظر اپنے زمانے سے جدا — اس کے احوال سے محرم نہیں پیرانِ طریق

سخت افسوس کا مقام ہے کہ باوجودیکہ اس مضمون کو علامہ اقبال نے کئی پہلوؤں سے اور نہایت زور کے ساتھ واضح کیا ہے ہمارے ذہنی انجماد کا یہ حال ہے کہ ہم میں سے کئی لوگ کورانہ تقلید پرستی کو ایک امرِ مستحسن خیال کرتے ہیں اور ہمارے بعض لیڈر جن کا مبلغِ علم چند کرم خوردہ کتابوں سے زیادہ نہیں، قوم کی عام جہالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ذوقِ تجدید کا مذاق اڑاتے اور ترقی کی راہ میں روڑے اٹکاتے ہیں۔ علامہ اقبال نے ان لوگوں کی تقلید پرستی کا ایک شعر میں کیا خوب جواب دیا ہے:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب — پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

دنیا میں جسقدر ذہنی اور سوشل انقلابات پیمبروں کی ذات سے رونما ہوئے ہیں اتنے اور کسی گروہ سے ظہور پذیر نہیں ہوئے۔ اگر یہ برگزیدہ لوگ اپنے آباؤ اجداد کے نقشِ قدم پر چلتے تو بنی نوعِ انسان ہمیشہ بربریت کی ابتدائی حالت میں رہتی اور خلافتِ الٰہی کے جلیل القدر منصب کی سزاوار نہ ہوتی۔ اگر ہمیں کسی گروہ کی تقلید ہی کرنا ہے تو کیوں نہ ہم ذوقِ تجدید اور شوقِ تخلیق میں پیمبروں کی پیروی کریں۔ اور بقول علامہ مرحوم:

پھونک ڈالیں یہ زمین و آسمانِ مستعار — اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کریں

اس ضمن میں دوسرا نکتہ جو علامہ مرحوم نے بتایا ہے وہ یہ ہے کہ وہی تحقیق قوم کے لئے سود مند ہو سکتی ہے جو آزادی کی فضا میں کی جائے۔ اگر کوئی قوم غلامی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہو تو اس کیلئے لیڈروں سے توقع رکھنا کہ وہ قوم کی مشکلات صحیح حل معلوم کرلیں سودائے خام ہے۔ ان میں اکثر حکمرانوں کی خوشنودی کی خاطر قوم کے حقیقی مفاد قربان کرنے پر تیار ہو جائیں گے اور اس طرح تحقیق اور اجتہاد کا اصلی مقصد پورا نہ ہوگا۔ آج سے صرف چند سال پہلے جو حالت ہندوستان میں تھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ اقبال اس نکتے کے متعلق ضربِ کلیم میں یوں فرماتے ہیں:

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے ــــــ نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں ــــــ آہ ۔ محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق

اور اس بنا پر وہ ایسے لوگوں کی غلامانہ ذہنیت سے بیزار ہو کر شمع اور شاعر میں پکار اٹھتے ہیں:

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی ــــــ برقِ طبعی نہ رہی، شعلہ مقالی نہ رہی

جسے اس نکتہ کی سچائی ملاحظہ کرنی ہو وہ آج بھی دیکھ لے کہ ہندوستان میں ناساعد حالات سے مجبور ہو کر بعض بزرگ کیسی کیسی عجیب و غریب گلفشانیاں کر رہے ہیں!

تشخیص اور تحقیق کے بعد اس سلسلہ کی تیسری کڑی یہ ہے کہ امام اپنی قوم کے سامنے ایک خاص زاویۂ نظر پیش کرے تاکہ افرادِ قوم کی نگاہیں چھوٹی چھوٹی چیزوں سے بالا و بلند ہو کر ضروری حقائق پر پیوست ہو جائیں۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس اہم مسئلہ کے متعلق علامہ مرحوم نے کیا ارشاد کیا ہے۔ خوش قسمتی سے اس مضمون پر ان کی ایک چھوٹی سی مسلسل نظم ہے جو اس قدر صاف اور جامع ہے کہ میں بغیر کسی تشریح کے اُسے آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں۔ ضربِ کلیم میں فرماتے ہیں:

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے ــــــ حق تجھے میری طرح صاحبِ اسرار کرے

ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق ــــــ جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے

موت کے آئینے میں تجھ کو دکھا کر رخِ دوست ــــــ زندگی تیرے لئے اور بھی دشوار کرے

دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے ــــــ فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے

فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اُس کی ــــــ جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

جو شخص ہماری زندگی کو آسان بنانے کا، ہم میں زندگی کی محبت پیدا کرنے کا، یا ہمیں دنیا کی منفعت دلانے کا دعویٰ کرے وہ ہماری امامت کا اہل نہیں۔ بلکہ

ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق ــــــ جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے

اور خاص طور پر فرمایا کہ

فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اس کی ــــــ جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

وہ قوم جس کے متعلق شھداء علی الناس کہا گیا ہو، جس کے افراد خلیفۃ اللہ فی الارض ہوں، جو سلطانی جمہور کے قائل ہوں، جن کے سب کام باہمی مشورے سے طے ہونا چاہئیں، ان کو اگر بادشاہ پرستی اور دربارداری کی طرف راغب کیا جائے تو اس سے بڑھ کر بڑا فتنہ کیا ہو سکتا ہے؟

اب جبکہ تشخیص اور تحقیق ہو چکی اور قوم کے سامنے ایک خاص زاویۂ نظر بھی پیش ہو چکا تو امام پر لازم ہے کہ قوم کو اس پر چلانے کا اقدام کرے۔ لیکن اقبال کے نزدیک یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ خود امام کی ذات میں چند ایسے صفات موجود ہوں جن کی بنا پر قوم اُسے عزت اور محبت کی نگاہوں سے دیکھے۔ ان میں سب سے پہلی صفت خلوص اور سوز ہے۔ وہ امام جو قوم کو امتحان کی بھٹی میں ڈال کر مسِ خام کو کندن بنانا چاہتا ہے، اس پر لازم ہے کہ وہ خود بھی قومی محبت کی آگ دل میں رکھتا ہو۔ اگر وہ سوزِ دروں کی بجائے محض ظاہری تابانی سے کام لینا چاہے تو ایسا امام کسی کام کا نہیں۔ شمع اور شاعر میں ایسے لیڈروں کو مخاطب کرتے ہوئے شمع اقبال کی زبان سے یوں کہتی ہے:

میں تو جلتی ہوں کہ ہے مضمر مری فطرت میں سوز　　　تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا
یوں تو روشن ہے مگر سوزِ دروں رکھتا نہیں　　　شعلہ ہے مثلِ چراغِ لالۂ صحرا ترا

ایسے حالات میں یہ ممکن ہے کہ چند معتقدین پیدا ہو جائیں لیکن ان میں وہ جذبہ اور جوش قائم نہیں ہو سکتا جس سے قوم کی بہبودی کا خمیر تیار ہوتا ہے۔ اسی نظم میں آگے چل کر کہا ہے:

شمعِ محفل ہو کے جب تو سوز سے خالی رہا　　　تیرے پروانے بھی اس لذت سے بیگانے رہے
رشتۂ الفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا تو　　　پھر پریشاں کیوں تری تسبیح کے دانے رہے

خلوص اور سوزِ دروں کے ساتھ ساتھ چند اور صفات کا امام میں موجود ہونا ضروری ہے جن کا ذکر علامہ نے خضرِ راہ میں ایک شعر میں کیا ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

یہ شعر حد درجہ بلیغ ہے۔ ہر ذی فہم انسان سمجھ سکتا ہے کہ سچائی کے بغیر انصاف نہیں ہو سکتا۔ اور سچائی اور انصاف کے بغیر شجاعت اور دلیری ناممکن ہے۔ اگر امام میں یہ صفات موجود نہ ہوں، اگر وہ جھوٹ بولنے سے دریغ نہ کرے، یا امیر اور غریب میں انصاف سے کام نہ لے، یا دشمن کے سامنے بزدل ثابت ہو، تو وہ قطعاً امامت کا اہل نہیں۔ ان صفات کے علاوہ، اقبال کے نزدیک امام میں ایک خاص قسم کی ذہنی اور قلبی کیفیت ہونی چاہئے جس کا ذکر انھوں نے بندۂ مومن کی تعریف کرتے ہوئے ضربِ کلیم میں کیا ہے۔ فرمایا ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ　　　غالب و کار آفریں کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات　　　ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل　　اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دلنواز

نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو　　رزم ہو یا بزم پاک دل و پاکباز

امامت اور امام کا جو معیار علامہ مرحوم نے ہمارے سامنے پیش کیا ہے وہ بیشک دشوار ہے اور اس پر پوری طرح اترنا آسان کام نہیں۔ لیکن اگر کسی قوم کو خوش قسمتی سے اِن اوصاف سے متصف امام مل جائے، جن کا ذکر اقبال نے کیا ہے تو وہ دنیا میں کیا کچھ نہیں کر سکتی۔ نصرت آگے بڑھ کر اس کے پاؤں چومتی ہے اور اقبال مندی کا سہرا اس کے سر پر زیب دیتا ہے۔ ایسے اوصاف والا امام جو کچھ کر سکتا ہے اس کا ذکر علامہ نے اسرارِ خودی میں ان الفاظ میں کیا ہے:

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است　　بر عناصر حکمراں بودن خوش است

شیب را آموزد آہنگِ شباب　　می دہد ہر چیز را رنگِ شباب

زندگی را می کند تفسیرِ نو　　می دہد ایں خواب را تعبیرِ نو

از قُم او خیزد اندر گورِ تن　　مُردہ جانہا چوں صنوبر در چمن

آنے والی نسلوں کے لئے پیش بندی کرنا ہمارے لئے ضروری ہے۔ لیکن کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ آپ نے کبھی اس سوال پر بھی غور کیا ہے جو ضربِ کلیم میں علامہ نے ان الفاظ میں پوچھا ہے:

منزلِ رہرواں دور بھی ہے دشوار بھی ہے　　کوئی اس قافلے میں قافلہ سالار بھی ہے؟

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن　　اس زمانے میں کوئی حیدرِ کرار بھی ہے!

اگر کوئی عالی دماغ، نوجوان ہمت، صاحبِ قلبِ سلیم، مرد میدان میں نکل آئے جو یہ کٹھن بوجھ اپنے سر پر اٹھانے کیلئے تیار ہو تو میں اس سے یہ عرض کرونگا کہ وہ اپنے آپ کو اس عظیم الشان مقصد کے قابل بنانے کے لئے علامہ مرحوم کے کلام کا بنظرِ عمیق مطالعہ کرے کہ انھوں نے ضربِ کلیم میں فرمایا ہے:

اگر یک قطرۂ خوں داری، اگر مشتِ پرے داری　　بیا من با تو آموزم، طریقِ شاہبازی را

اگر ایں کار را کارِ نفس دانی، چہ نادانی　　دمِ شمشیر اندر سینہ باید نے نوازی را

معارف القرآن

جلد سوم ــــ　　تاریخ رسالت　　قیمت پندرہ روپے

جلد چہارم ــــ　　معراج انسانیت　　قیمت بیس روپے

بنیادی حقوق

سے متعلق

اسلامی زاویۂ نظر

(جناب احمد عبداللہ المسدوسی صاحب)

[کسی معاشرہ کی تعمیر میں دستور سازی اور تشریع (قانون سازی) کو جو اہمیت حاصل ہے وہ ارباب نظر سے پوشیدہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جہاں کسی قوم کا دستور اور اس کے قوانین اس قوم کی انسانی سطح کے آئینہ دار ہوتے ہیں وہاں دوسری طرف یہی دستور اور قانون اس قوم کی اجتماعی عمارت کے لئے بمنزلہ بنیاد کے بھی ہوتے ہیں۔ پاکستان میں اس کا سب سے پہلا دستور زیر تدوین ہے۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ ملک کے ارباب دانش وبینش اس اہم اور بنیادی موضوع سے متعلق علمی بحث کرتے اور اپنے تحقیقاتی نتائج سے دستور ساز جماعت کی راہنمائی کرتے۔ لیکن یا تو اس لئے کہ قوم میں شاید ایسے لوگ شاذ ہیں جو آئین اور دستور سے متعلق گفتگو کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور یا شاید اس لئے کہ ملک میں ابھی ایسی اطمینان بخش فضا پیدا نہیں ہوئی جس میں ارباب فکر اپنی دوسری ضروریات سے فارغ ہو کر کسی اہم مسئلہ کی طرف پوری توجہ دیں۔ آجتک اس بنیادی موضوع پر علمی اور تحقیقاتی بحث وتحمیص بہت کم دیکھنے میں آئی ہے۔ جو کچھ ہوا ہے وہ فقط اتنا ہی کہ "قانونِ شریعت کو نافذ کرو" کے نعرے ہنگامہ آرائی کیلئے بلند کئے گئے ہیں۔ آج تک کسی کو اتنی توفیق نصیب نہیں ہوئی کہ وہ یہ بتادے کہ اس قانونِ شریعت کی تفاصیل کیا ہیں جسے ہم نافذ کرانا چاہتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان میں سے اکثر لوگوں کو یہ بھی معلوم نہیں کہ دستور (Constitution) اور قانون (Law) میں فرق کیا ہوتا ہے۔

ہمیں خوشی ہوئی کہ محترم عبداللہ المسدوسی صاحب نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ انھوں نے یہ اہم بحث چھیڑی ہے کہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے دستور کو مختصر اور لچک دار ہونا چاہئے یا مفصل اور متصلب۔ دوسرا سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ دستور میں افراد کے بنیادی حقوق کی تفصیل دینی چاہئے کہ نہیں۔

ضروری نہیں کہ ہم اس مضمون کے اصول یا جزئیات سے بالکلیہ متفق ہوں لیکن اسے ہم بلا تنقید شائع کرتے ہیں اور ارباب نظر سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ ان مسائل پر غور فرمائیں۔ طلوعِ اسلام کے صفحات ان کے

نتائجِ فکر کی اشاعت کے لئے ہر وقت کھلے ہیں۔

اتنی وضاحت اور ضروری ہے کہ جہاں تک ہمیں معلوم ہے السردوی صاحب کا تعلق کسی سیاسی گروہ سے نہیں۔ ان کی یہ تحقیق خالص علمی ہے اور اسے اسی نگاہ سے دیکھنا چاہیئے۔ طلوعِ اسلام]

کسی ملک کی دستور سازی کے جدید مغربی انداز میں بنیادی حقوق کے تعین اور اس کی تفصیلات کا مسئلہ بیحد اہم سمجھا جاتا ہے لیکن دستور ساز اسمبلی کی منظور کردہ قراردادِ مقاصد کے مضمرات کی روشنی میں اس کام کی نوعیت میں ایک بنیادی فرق پیدا ہو گیا ہے جس کو واضح کرنا اس مضمون کا منشاءِ اصلی ہے۔

(۱) بنیادی حقوق کیا ہیں

ایک منظم سیاسی معاشرے کی ترجمان طاقت کے اعمال و وظائف میں جن امور کا انصرام داخل ہو اگر ان کی حد بندی نہ کی جائے تو اس امر کا قوی اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ ملک میں بسنے والے عوام کی شخصی آزادی کو بالکل ختم کردے اور اس پیرائے میں حکمران شخص یا اشخاص کے لئے اس کا موقع فراہم ہو جاتا ہے کہ وہ شخصی یا جماعتی استبداد و استحصال شروع کردے۔

اس استحصال و استبداد کو روکنے کیلئے افراد کے بنیادی حقوق کا تعین و تحفظ ضروری سمجھا گیا۔ ان بنیادی حقوق میں علی العموم عورت اور مرد کی مساوات، تحریر، تقریر اور اجتماع کی آزادی، مذہبی اور ثقافتی ہنر، تعلیم اور جائیداد کی آزادی شامل ہیں جن کی جزئیات کم و بیش تمام جدید دساتیر میں یکساں ہیں۔ اگر پاکستان کا دستور بھی انہی پامال و فرسودہ انداز میں مرتب ہو تو یہ کام چنداں مشکل نہیں۔ تھوڑی سی تبدیلیوں کے ساتھ کسی ایک دستورِ جدید کو سامنے رکھ کر یہ کام پورا ہو جائے گا۔ لیکن یہ مروجہ انداز قراردادِ مقاصد کی روح کے مطابق نہ ہوگا کیونکہ اس کے مضمرات میں سب سے اہم یہ ہے کہ دستور کی ترتیب کتاب و سنت کے احکام اور اس کی پوشیدہ حکمتِ عملی کی روشنی میں کی جائے۔ فکر و نظر کے تیار سانچے اس کے متحمل نہیں۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس نقطۂ نظر سے مسئلہ کی تنقیح ہو جس کے لئے اس کی تاریخ کو اولاً سامنے لایا جائے۔

(۲) بنیادی حقوق کی تاریخ

موجودہ مغربی دساتیر میں بنیادی حقوق کا باضابطہ تذکرہ "دستور ساز اسمبلی" کی طرح انقلابِ فرانس کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔ سترہویں صدی سے پہلے مغرب مطلق العنان و جابر بادشاہت اور اس کے زیرِ سایہ پھولنے پھلنے والے اجارہ دار طبقات — جاگیرداری نظام اور کلیسا — کے ظلم و استبداد کے تحت کچلا ہوا تھا۔ انقلابِ فرانس اس مظلوم انسانیت کی نجات کا موجب ثابت ہوا اور آئندہ کیلئے اس نے استحصالی و استبدادی افراد و طبقات کے خلاف انسانی حقوق کا تحفظ ضروری خیال کیا۔ رفتہ رفتہ یہ تصور اب تمام جمہوری دساتیر کا ایک خاصہ بن گیا ہے۔ دراصل قرونِ وسطیٰ کے ظلم و استبداد اور افراد و طبقات کے استحصال کا یہ قدرتی ردِ عمل ہے اس کے وزن اور واجبیت سے انکار کئے بغیر

سوال یہ ہے کہ کیا انفرادی آزادی کا اصول غیر محدود و غیر مشروط ہے؟

(۳) بنیادی حقوق کے مسئلے کی کمزوریاں

بنیادی حقوق کے مسئلہ کی پہلی خرابی یہ ہے کہ ان کے مقابل بنیادی فرائض نہیں ہیں حالانکہ اصول قانون کا یہ بہت ہی عام اور حکیمانہ اصول ہے کہ حقوق و فرائض توام یعنی لازم و ملزوم ہیں۔ موجودہ جمہوری دساتیر حکومت کے اندر استحصالی و استبدادی طاقتوں کے ظلم و استبداد سے سہمی ہوئی ذہنیت کارفرما ہے۔ اسی اندیشے نے فرائض کے خیال کو پس پشت ڈال دیا جس کے نتیجے میں اجتماعی امور میں مملکت کی افادیت کو نقصان پہنچا، ملک کی اندرونی طاقت اور پھیلاؤ میں رکاوٹ پڑتی، مختلف معاشی و سیاسی مشکلات اور طبقاتی نزاعات کی الجھنیں پیدا ہوتی اور بین الاقوامی جھگڑوں کی بنا پڑتی ہے۔ اس طرح یہ ایک رجعت پسند قوت ثابت ہو رہا ہے اور اپنی اہمیت و افادیت دونوں کھو چکا ہے۔ تمام ترقی پذیر جدید تصورات اس کے مخالف ہیں۔ چنانچہ مغربی دنیا کے تمام جدید دساتیر کا ایک عام رجحان انفرادی آزادی کو مقید کرنا اور جماعت کے حقوق کی نگران اور معاشرے کے نمائندے کی حیثیت سے مملکت کو قوی بنانا ہے۔ قومی اجتماعیت (National Socialism) اشتراکیت (Communism) ہٹلرازم (Hitlerism) فاسزم (Fascism) عوام کی آمریت (Dictatorship of Proletariat) اور ذرائع دولت کو قومیانے (Nationalisation) کے نظریات کی روح دراصل معاشرے کی اجتماعی بھلائی کیلئے افراد کے حقوق کو مقید کرنا ہے۔ کلیت پسندانہ (Totalitarian) عقائد نے بنیادی حقوق کے طلسم کو توڑ دیا اور اس کے فریب کو نمایاں کر دیا ہے لیکن کیا اس کا نتیجہ بنیادی حقوق کا سرے سے انکار ہے؟ کیا کوئی درمیانی مفاہمانہ صورت ہے؟ یا اس کا کوئی دیگر معقول و موثر حل ہے؟

(۴) بنیادی حقوق لازمی ہیں

جس طرح بنیادی حقوق انفرادی و طبقاتی استبداد و استحصال کے خلاف ایک ردِ عمل تھا اسی طرح کلیت پسندانہ تصور بھی بے لگام شخصی آزادی کے جوش و خروش کا ردِ عمل ہے اس لئے ان دونوں کا کوئی درمیانی راستہ یا مفاہمت کوئی پائیدار حل نہیں۔ بلکہ ایک حد تک حل یہ ہوگا کہ افراد کے حقوق کے ساتھ ان کی ذمہ داریوں کو بھی دستوری اور بنیادی قرار دیا جائے جیسا کہ اشتراکی روس کے دستور نے بنیادی طور پر اس اصول کو تسلیم کر لیا ہے گو وہ بنیادی فرائض کے تعلق ہی قاصر ہے۔ کتاب و سنت کے اشارے جو حکمت الٰہی کے مظہر اور اس لئے حکمت تامہ و بالغہ کے نمونے ہیں بتاتے ہیں کہ افراد کی جو بالواسطہ سرچشمہ اقتدار ہیں صحیح تربیت کی جائے ورنہ جمہوری نظام چنگیزی ہوگا۔ اس تربیت کے لئے فرض و وجوب کا احساس پیدا کیا جائے کیونکہ بنیادی حقوق ایک طرف ارباب حل و عقد کو ان کے فرائض یاد دلاتے ہیں تو بنیادی فرائض توام کو ان کے اپنے فرائض اور بالمقابل مملکت کے حقوق کی یاد دہی کرتے ہیں اور یہ دونوں چیزیں کسی دستور کی کامیاب

عمل آوری کے لئے ازبس ضروری ہیں کیونکہ کوئی دستور بغیر رکاوٹوں (Checks) اور تعاونوں (Balances) کے کامیاب نہیں ہو سکتا۔ مغربی مفکرین دواضعان دستور نے اس کو اجارہ دارانہ تسلط کے انتقامی جذبے کے دباؤ میں بحیثیت حاکم پر عائد کیا جو تجربتاً ناکام ہو چکا ہے۔ ان تحدیدات کو عوام پر بھی عائد ہونا چاہیئے تاکہ ان کی افادیت مستحکم ہو۔

(۵) یہ مسئلہ دیگر مسائل سے مربوط ہے

اب رہ گیا یہ سوال کہ بنیادی فرائض کیا ہیں یا ہو سکتے ہیں؟ کس کے مقابل میں عائد ہوتے ہیں؟ ان کی تعمیل کی کیا صورت اور ضمانت ہوگی؟ یہ مسائل بعید غور طلب اور پیچیدہ ہیں۔ قرارداد مقاصد کے دیگر پہلوؤں کی وضاحت اور دستور کے دیگر عناصر وابواب کی چھان بین کے طالب یہاں صرف اس امر کو واضح کرنا مقصود تھا کہ اگر بنیادی حقوق کے مسئلہ کو جزو دستور بنانے کی مروجہ رسم کی پابندی کرنی ہے تو پھر بنیادی فرائض کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور اس کو جزو دستور بنانے کی ضرورت کو نظرانداز کرنا دانائی نہیں ہے۔

(۶) ایک اور زاویۂ نظر

بنیادی حقوق کے مسئلے پر ایک اور زاویۂ نظر سے بھی غور کیا جا سکتا ہے۔ کیا بنیادی حقوق کی دستور میں صراحت ضروری ہے؟ اور کیا یہ مفید ہے؟

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ بنیادی حقوق کا دستور میں اندراج دراصل استبدادی واستحصالی طاقتوں کے غاصبانہ اقتدار کے خلاف عوام کی مرضی کا اعلان اور عوام کے اقتدار کی نشانی ہے ورنہ کسی مملکت کیلئے بنیادی حقوق کے باب کے بغیر بھی ایک کامیاب اور مکمل دستور بنایا جا سکتا ہے چنانچہ دستور سازی کے نئے دور سے پہلے مشرق و مغرب کے بے شمار ممالک کے دساتیر میں اس کا کہیں وجود نہیں۔ مثالاً جاپان کے دستور کو لیجئے ہم ان کو اس دستور میں غیر موجود پاتے ہیں حالانکہ جاپان ہمارے دور کی ایک نہایت عظیم الشان مملکت تھی۔

اگر کہا جائے کہ یہ اعلان عوام کے اقتدار اعلیٰ کی علامت ہے جس کو بہر حال موجود و محفوظ ہونا چاہیئے تو یہ مسئلہ اور زیادہ سنگین اور غور طلب ہو جاتا ہے کیونکہ حکومت کا اسلامی نقطۂ نظر جس کو قرارداد مقاصد میں قبول کر لیا گیا ہے عوام کے اقتدار اعلیٰ کی نفی کرتا ہے۔ اس مقام کی مزید وضاحت ضروری ہے۔

(۷) کیا عوام کو تشریعی اور عاملہ پر مطلق اختیار حاصل ہے؟

عوام کا اقتدار اعلیٰ دو صورتوں میں نمایاں ہوتا ہے:۔

(۱) تشریع (قانون سازی) کے ذریعہ جو مقننہ میں ان کے منتخبہ نمائندوں کے ذریعہ عمل میں آتی ہے۔

(۲) عاملانہ قوت کے عزل ونصب کے ذریعہ جس کا کامل اختیار عوام اور ان کے منتخبہ نمائندوں کو ہوتا ہے۔

جہاں تک قانون سازی (تشریع) کا تعلق ہے یہ اختیار اسلام میں صرف خدا تعالیٰ کو حاصل ہے۔ جزئیات اور تفصیلات میں

بھی کتاب و سنت کے حدود کے اندر اجتہاد و استحسان کے ذریعہ جو احکام مدون ہوتے ہیں وہ عوام کے منتخب نمائندوں کی مرضی سے آزاد اور مصالح و مزاج شریعت کے مطابق ہوتے ہیں۔ عاملانہ قوت کی حد تک بھی چاہے اس کی دستوری شکل کچھ ہی ہو طریق کتاب سنت و خلافت راشدہ کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ خلیفہ مہمات امورِ سیاسی و انتظامی میں امت یعنی عوام اور ان کے نمائندگان کے مشورے پر مامور ہے لیکن پابند نہیں۔ عوام اور ان کے نمائندے اس کو نہ کسی خاص طریقۂ عمل اور کاروائی پر مجبور کر سکتے ہیں اور نہ اس کو کسی فیصلہ اور کاروائی سے روک سکتے ہیں۔ میری ناقص رائے اور بصیرت کے مطابق اسلامی دستور کا حکمران کتاب و سنت کے چوکھٹے میں کامل الاختیار رہے یعنی نہ اس کا اختیار و اقتدار مشروط ہے اور نہ منقسم۔ چنانچہ ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن مصری لکھتے ہیں:-

خلیفہ کو عاملہ، مقننہ اور انتظامات کے کلی اختیارات حاصل تھے۔ (صفحہ ۹۵ کتاب "مسلمانوں کا نظم مملکت" شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی)

یہ موجودہ نام نہاد جمہوری تصورات کے خلاف سہی لیکن مملکت کے استحکام اور پھیلاؤ اور اس کے باشندوں کے بہترین مفادات کی بہتر نگہبانی کے لئے بیحد ضروری ہے۔ ہم مناسب موقع پر اس اصول کی وضاحت کریں گے کہ کیوں عاملہ کے اختیارات پر تحدیدات کا نہ ہونا ضروری ہے؟ اسلامی نظام نے غیر محدود و غیر مشروط اختیارات کے غلط استعمال کو روکنے کا پھر کیا بندوبست کیا ہے؟ اور اس انتظام میں عوام کی طاقت کو کب اور کہاں زیادہ موثر اور بہتر طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے؟

الغرض خلاصۂ بحث یہ ہے کہ مغربی طرز کی جمہوری طرزِ حکومت میں چاہے بنیادی حقوق کا اعلان ضروری ہو لیکن فی الحقیقت ایک صالح نظامِ حکومت میں اس کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اس کی اہمیت موقتی اور اضافی تھی جو کچھ ختم ہو چکی ہے اور بقیہ دنیا کے آئندہ انقلابات میں بالکل ختم ہو جائے گی۔ اس لئے بجائے بنیادی حقوق سے متعلق دستور میں ایک مستقل باب وضع اور شریک کرنے کے کیا صحیح طریقہ یہ نہ ہوگا کہ قرار داد مقاصد کو دستور کے دجوہ و فحواء (Preamble) کے طور پر شریک کر دیا جائے؟ جس سے ایک طرف ان حقوق کا استقرار بھی ہوتا ہے اور دوسری طرف ایک صالح دستور کی مقتضیات سے وہ متوازن بھی بنتا ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے اس بحث کا منشا یہ نہیں ہے کہ بنیادی حقوق سے انکار کر دیا جائے۔ ابتدائے اسلام ہی سے ان بنیادی حقوق پر زور دیا جاتا رہا ہے۔ قرآن حکیم، احادیث نبوی اور خیر القرون میں ان پر زور دیا جاتا تھا کیونکہ اسلام جس معاشرہ کی تشکیل و تنظیم کرنا چاہتا ہے اس میں معاشری انصاف کے ان بنیادی احتیاجات اور ضروریات کو صحیح طور پر پیش نظر رکھا گیا ہے لیکن ان کو دستور مملکت کا جزو لازمی قرار نہیں دیا گیا کیونکہ وہ اس سے بھی زیادہ اہم دین کا جزو تھا جس پر کامیابی کے ساتھ قرن اولیٰ میں عمل کر کے دکھایا گیا۔

(۸) دستور کا اختصار مفید ہے بنیادی حقوق کے باب کے دستور سے حذف ہونے کا ایک بڑا عظیم الشان فائدہ یہ ہوگا کہ دستور مختصر اور لچکدار رہے گا۔ دستور کا غیر لچکدار اور جامد اور طوالانی ہونا نقصان دہ ہوتا ہے

مکتوبی اور طولانی دستور علی العموم غیر لچکدار ہوتا ہے جس کی بڑی وجہ یہی ہوتی ہے کہ تفصیلات و جزئیات کے اندراج سے دستور بھاری بھرکم اور بوجھل ہوجاتا ہے اور زندگی کے جدید اور متنوع تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ جس کی مضرتوں کو بڑی عمدگی سے سر آغا خاں نے اپنے ایک حالیہ مضمون میں ظاہر کیا ہے۔

جبکہ نزاکتوں اور باریکیوں، تحدیدات کے ذریعہ اور قسم قسم کے رسم و رواج کو قانون کا درجہ دیکر عوام کے دل و دماغ کو جکڑ دیا جائے

جیسا کہ ایران میں موبدوں اور دستوروں نے کیا تھا تو تباہی میں دیر نہیں لگتی۔ (اسلامک ریویو بابتہ اپریل ۱۹۵۰ء صفحہ ۲۵)

اگر دستور کو جیتا جاگتا اور نظام اجتماعی کے لئے مدد و معاون بنانا ہے تو پھر اس کو لچکدار اور مجمل ہونا چاہیئے۔ حیات انسانی کے اجتماعی شعبے کی ازلی اور ابدی صداقتیں جو چند ہی ہیں اور موقتی حالات سے غیر متاثر رہتی ہیں سادہ ہوتی ہیں۔ دستور اگر ان سادہ (Simple) صداقتوں کا ترجمان ہو تو پھر وہ طولانی نہیں ہو سکتا۔ جو ممالک اس اصول پر کاربند ہیں ان کو آزادی عمل حاصل ہوتی ہے۔ نئے معاشرتی، معاشی اور سیاسی عوامل کے مفید اثرات کو وہ فوراً قبول کر لیتے ہیں۔ ان کی طوالت اس میں مانع نہیں آتی اس کے برخلاف تفصیلی دستور اکثر مانع ترقی ہوتا ہے۔ نئے مقتضیات زمانہ کے دباؤ اور بوجھ سے ٹوٹ جایا کرتا ہے۔ کیونکہ انسانی زندگی ساکن (Static) نہیں بلکہ متحرک اور نمو پذیر (Dynamic and Progressive) ہے۔ دستور دراصل اس کے جسم کیلئے ایک پیراہن کی صورت رکھتا ہے جو جسم پر پورا نہ اترے اور تنگ ہوجائے تو اس کا جگہ جگہ سے پھٹ جانا یقینی ہے۔ انسانی زندگی ہمارے زمانے میں سرعت سے تغیر پذیر ہے۔ مغربی لادینی اور ملحدانہ نظام سے جو سیاسی و معاشی طاقتیں پیدا ہوئی ہیں ان کی کشش اور قدر و قیمت ختم ہو چکی ہے۔ ان طاقتوں کے باہمی تصادم کا ہیبتناک مگر عبرتناک نتیجہ دنیا کے اجتماعی نظام کو یکسر بدل دے گا۔ تمام پرانے معاشی و سیاسی، دستوری اور اخلاقی اقدار تبدیل ہوجائیں گے۔ اس وقت مغربی دستور کے پرانے ڈھانچے نہ صرف انسانیت کے سنبھلنے والے قدموں کی بھاری بیڑیاں بن جائیں گے بلکہ ان کے گلے کا پھندا بھی۔ اس لئے آئندہ کے ان متوقع و غیر متوقع انقلابات کو پیش نظر رکھتے ہوئے دستور کو کم سے کم تفصیلات پر مبنی ہونا چاہیئے۔

یہاں اس امر کا تذکرہ غالباً بے محل نہ ہوگا کہ اس وقت دنیا میں دو ہی بڑی سلطنتیں ہیں جن کی قیادت میں دنیا منقسم ہے امریکہ اور روس۔ ان دونوں مملکتوں کا دستور نہایت مختصر اور ہمارے ہمسایہ جمہوریہ بھارت کے دستور کے مقابلے میں دس حصہ مختصر ہے یہ دعویٰ تو یقیناً غلط ہوگا کہ ان مملکتوں کی عالمی قیادت کا دارومدار ان کے دستور کے اسی اختصار میں پنہاں ہے لیکن اس نتیجہ سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ان کی قوت و طاقت میں ان کے دستور کی اس خصوصیت کو بھی بڑا دخل حاصل ہے۔

(۹) منہاج قرآن قرآن حکیم کی جو ابد الآباد تک انسانوں کو ہر قسم کے حالات میں ہر نوعیت کے معاشرے کی ہمہ جہتی ضروریات کے لئے نظام حیات بخشتا ہے سب سے نمایاں اور اہم خصوصیت یہی ہے کہ اس میں دستور مملکت سے

متعلق چند ہی اشارے ملتے ہیں۔ یہ اختصار قرآن کی بلاغت اور حکمت پر دلالت کرتا ہے۔ اجتماعی زندگی کی اہمیت کتاب اللہ کے نزدیک انفرادی زندگی سے کم نہیں۔ چنانچہ قرآن حکیم نے انسان کی اجتماعی زندگی کے واجبات اور ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے کافی ہدایات مہیا کی ہیں، لیکن اجتماعی زندگی کے اس مخصوص شعبے ــــ دستور مملکت ــــ کے سلسلے میں دو تین ہی آیات میں کچھ اشاروں پر کچھ اکتفا کی مصلحت یہی ہے کہ انفرادی زندگی جہاں سادہ ہے وہاں اجتماعی زندگی پیچیدہ و مخلوط (Complex) ہے۔ اس بنیادی فرق کے پیش نظر قرآن کی ازلی و ابدی صداقت کا تقاضہ یہی تھا کہ وہ پابندی قبول نہ کرے تاکہ وہ ہر دور کے حالات ہر نوع کے معاشرہ کی مقتضیات اور انسانیت کی بڑھتی ہوئی ضروریات کا ساتھ دے سکے، نیز آئندہ کے انقلابات میں بیکار یا مانع نشوونما ثابت نہ ہو۔

اگر یہ صحیح ہے کہ قرآن ہماری اجتماعی زندگی میں جس کا اہم ترین شعبہ دستور ہے ہمارے لئے مشعل راہ ہے تو پھر قرآن کا اختصار و ایجاز ہمارے لئے سبق آموز ہونا چاہئے اور اگر قرارداد مقاصد کے مضمرات کی پابندی میں اپنے دستور کو ہم قرآن کی روشنی میں ترتیب دینا چاہتے ہیں تو پھر قرآن کے انداز میں اس کو نہایت مختصر اور اجمالی ہونا چاہئے۔

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں ــــ سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

(۱۰) سنت کا طریق ہماری دستور سازی کی اگر دوسری بنیاد سنت ہو تو پھر اس اصطلاح کے وسیع ترین مفہوم میں پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال و افعال و آثار کے علاوہ آپ کے رفقائے کار یعنی صحابہ کرام کے اسوہ پر بھی غور کرنا پڑے گا۔

صحابہ کے اسوہ میں بھی ہمیں یہی درس ملتا ہے کہ دستورِ حکومت کو مختصر و جامع نیز لچکدار ہونا چاہئے چنانچہ سب سے پہلے خلافتِ راشدہ کی نوعیت پر غور کیجئے۔ پہلے تو خلفائے اربعہ میں سے چاروں کا انتخاب چار جداگانہ طریق سے ہوتا ہے جن میں تمام ممکنہ طریقِ انتخاب اور طرزِ حکومت شامل ہیں اور جن کی مشترکہ خصوصیت اعلائے کلمۃ الحق کے علاوہ خشیت الٰہی اور خدمت و فلاحِ امت ہے۔ اور دوسری طرف مملکت کے اعمال و فرائض کے دائرے میں ہر طرح کے مسائل وامور داخل ہونے کے باوجود یہ گرشتہ بھی دستور کے معین حدود سے خالی ہے۔

مسلمانوں کے مذہب کی تاریخ کی یہ خصوصیت مسلم ہے کہ زندگی کے ہر شعبے اور جزے سے متعلق تفصیلی احکام اور ہدایات مہیا کر دی ہیں۔ دینِ فطرت کے لئے جو ناسخِ ادیان اور ابدی ہو یہ ضروری بھی تھا۔ چنانچہ فقہی ادب پر جن لوگوں کی نظر ہے وہ بلاخوفِ تردید کہہ سکتے ہیں کہ وہ دنیا کے تمام قوانین میں سب سے زیادہ مکمل اور جامع و مانع قانون ہے۔ معاملات کی ہر نوع کے متعلق ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے۔ اس باریک بینی اور فقہا کی عرق ریزی کے باوجود جبکہ وہ صدیوں تک مملکت کے مسائل ہی بار راست

دوچار ہے اور تاریخ کے اس مخصوص دور میں عالمی قیادت کے مخصوص واجبات و مقتضیات کیلئے ذہنی و فکری سامان مہیا کرنے سے ہے۔ دستور کے بارے میں ان کا بلا استثنا سکوت صرف کتاب و سنت کی پیروی اور اس سے حاصل شدہ ہدایت کا نتیجہ تھا کیونکہ ان فقہاء اور مقننین کے متعلق جنھوں نے دنیا کے سب سے زیادہ آزاد، خود مکتفی اور صالح نظام قانون اور عاملہ کے دباؤ اور تسلط سے آزاد عدلیہ کی بنیاد استوار کی اور اس کے لئے ہر قسم کی ترغیب و ترہیب کے مقابلے کے لئے مثالی نمونے پیش کئے، یہ بدگمانی بے جا ہے کہ خلفاء یا حکام وقت کے دباؤ کے تحت انھوں نے دستور کے مسئلے کو ہاتھ میں نہیں لیا۔ اسی طرح یہ افسوس بھی بیجا ہے کہ اسلام کی تیرہ سو سالہ تاریخ میں اسلامی حکومت کا کوئی صحیح خاکہ یا عملی نمونہ موجود نہیں ہے۔ اسلامی حکومتوں کا ایک طویل سلسلہ قرآن اور حدیث کے احکام فقہ اور اسلامی ادب کے ان گنت کتب اور ان کے بیشمار صفحات اس سے بھرے پڑے ہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ان میں ظاہر سے زیادہ باطن، لفظ سے زیادہ معنی اور جسم سے زیادہ روح پر زور دیا گیا ہے اور ایک خاص نہج پر تفصیلات کو مدون کرنے کی بے سود حکمتِ عملی کو اختیار نہیں کیا گیا جو زمانے کی ہر تبدیلی کا یا تو ساتھ دے یا اس کے تھپیڑوں میں اپنے آپ کو غرق کرے۔ البتہ یہ بات صحیح ہے کہ مسلمانوں کے سیاسی اور مذہبی، علمی و ذہنی انحطاط کے نتیجہ پر وہ آج اس کو جدید انداز اور سیاسی اصطلاحات کے سانچوں میں پیش نہیں کر سکتے جس کے لئے ایک طرف مغربی افکار کی بعض کا اور دوسری طرف اس کی تفصیلات کی روح سے دوگونہ واقفیت کی صلاحیت مطلوب ہے۔

درکفے جامِ شریعت درکفے سندانِ عشق ہر ہوسناکے نداند جام و سنداں باختن

الغرض مملکت اور اس کے دستور سے متعلق قرآن و سنت کی حکمتِ بالغہ یہی راستہ سجھاتی ہے کہ حتی الامکان اس پر سکوت اولیٰ ہے جس سے ہم کو یہی درس ملتا ہے کہ دستورِ حکومت کو مختصر اور لچکدار ہونا چاہئے جو ایک بڑے دستورِ حیات کا تکملہ ثابت ہو۔

آج کے ملحدانہ نظامِ حیات کی نمایاں خصوصیت —— مغربی دستورِ مملکت کا تصور ایک شاخ خیشہ ہے —— یہی ہے کہ اجتماعی زندگی بلکہ انفرادی زندگی کے عوامل میں سب سے بڑا عنصر دستورِ حکومت ہے۔ یہ سرچشمۂ حیات ہے۔ اسلام کے دیئے ہوئے فلسفے میں یہ مقام صرف دین اور مذہب کو حاصل ہے۔ مملکت یا اس کے ملحقہ ادارے یا ان کا دستور ایک ضمنی حیثیت رکھتے ہیں چنانچہ قائداعظمؒ نے ۱۲ر جنوری ۱۹۴۰ء کو گاندھی جی کے نام جو خط لکھا تھا اس کا حسبِ ذیل اقتباس بصیرت افروز ہوگا:۔

آج آپ کو انکار ہے کہ قومیت کے تعین میں مذہبیت بہت اہم عنصر ہوا کرتا ہے لیکن جب آپ سے سوال کیا گیا تھا کہ آپ کی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیا چیز ہمارے افعال کی محرک ہے؟ آیا وہ مذہب ہے؟ معاشرت ہے؟ یا سیاست؟ تو آپ نے جواب دیا کہ خالص مذہب۔ یہ سوال دراصل مسٹر مانٹیگو آنجہانی نے مجھ سے کیا تھا جبکہ میں ایک خالص سیاسی وفد میں شامل تھا۔ انھوں نے پوچھا تھا کہ معاشرتی مصلح ہونے کے باوجود میں اس گروہ میں کیسے شامل ہوگیا۔ میں نے جواب دیا تھا کہ

معاشرتی مصروفیات کا دائرہ کچھ وسیع ہو گیا ہے۔ میری زندگی اسوقت تک مذہبی نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ میں اپنے آپ کو عالمِ انسانیت کے ساتھ وابستہ نہ کرلوں اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں سیاسیات میں حصہ دلوں۔ **موجودہ زمانے میں انسانی حیات کا دائرۂ عمل ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ آپ معاشرتی معاشی، سیاسی اور خالص مذہبی اعمال و افعال کو جداگانہ وحدتوں میں تقسیم نہیں کر سکتے۔** میں کسی ایسے مذہب سے واقف نہیں ہوں جو ان کی حیات سے بے تعلق ہو۔ تمام اعمال کی اخلاقی اساس مذہب ہی کے ذریعہ معین ہوتی ہے جس کے بغیر زندگی محض ایک بھول بھلیاں ہے جس کی ہاہمی بے نتیجہ اور بے مقصد ہے۔

(قائدین کے خطوط جناح کے نام صفحہ ۱۵۲ مطبوعہ نفیس اکیڈیمی)

الغرض موجودہ اصطلاحات کی زبان میں یوں سمجھئے کہ مملکت یا اس کا دستور قوتِ تشریعی نہیں بلکہ قوتِ عاملانہ ہے۔ دین جو بمنزلہ قوتِ تشریعی ہے، وہ اصل طاقت ہے جو انفرادی و اجتماعی زندگی کو منضبط (Regulate) کرتی اور اس کی ترقی و تہذیب کے سامان فراہم کرتی ہے۔ قوتِ عاملانہ کا کام قوتِ تشریعی کی چاکری میں اس غرض کی تکمیل ہے۔ عاملہ صرف ایک واسطہ اور ذریعہ ہے نہ کہ مقصود۔ اس لئے اسلامی نظامِ حیات پر غور کرتے ہوئے ہم صحیح نتیجہ پر اس وقت پہنچ سکیں گے جبکہ مروجہ مصطلحات کے گورکھ دھندوں میں اپنے ذہن و فکر کو نہ جکڑ ملیں اور رائج الوقت مگر کم عیار مغربی سانچوں میں اسلامی دستور کو نہ تلاش کریں۔

بقدرِ ذوق نہیں ظرفِ تنگنائے غزل — کچھ اور چاہیئے وسعت مرے بیاں کے لئے

خلاصہ بحث کے طور پر یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیئے کہ کتاب و سنت کی فطرت آزاد ایک غیر مکتوبی دستورِ حکومت کو جو لازماً مختصر اور لچکدار ہوگا ترجیح دیتی ہے۔ چنانچہ علامہ عبدالوہاب خلاف مفتش محاکم شرعیہ مصر اپنی کتاب "السیاسۃ الشرعیۃ" میں لکھتے ہیں:

اب جہاں تک حکومت و دولت کا تعلق ہے اسلام نے حکومت کے لئے کوئی واضح نظام نہیں پیش کیا۔ نہ امیر اربابِ حل و عقد کیلئے اختیار و اقتدار کے بارے میں کوئی واضح دستور پیش کیا ہے۔ اس نے صرف مبادی عامہ کے مخصوص کر دینے پر اکتفا کیا ہے جن پر حکومتِ عادلہ کیلئے عمل ضروری ہے اور جن پر عمل کرنا کسی زمانے اور کسی دور میں کسی قوم کیلئے ناممکن نہیں ہے۔ (حکومتِ الٰہیہ مطبوعہ نفیس اکیڈیمی صفحہ ۱۴)

(۱) چند غلط فہمیوں کا ازالہ

یہاں ایک اعتراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ دستور کا مختصر اور لچکدار ہونا اس کی افادیت کو معطل اور مملکت کے استحکام کو دھکا پہنچائے گا، کیونکہ اس کا امکان ہے کہ کمزوری کے لمحات میں اس کی لچکدار فطرت سے ناجائز فائدہ اٹھایا جائے اور غلط تعبیروں کے ذریعہ اس کی حیثیت اور معنی کو منقلب کر دیا جائے۔ یہ کمزوری مملکت کے باشندوں کے اعتماد اور ان کی وفاداری کو یقیناً متاثر کرے گی، کیونکہ قانون اور دستور کی بڑی اور اولین خوبی یہ ہے

کہ وہ معین، صاف اور اپنی علت میں سخت گیر ہو۔ یہ اعتراض دراصل چند غلط فہمیوں پر مبنی ہے۔ پہلی غلط فہمی یہ ہے کہ غیر اسلامی اور مغربی دساتیر کی طرح دستورِ حکومت ہی کو قومی زندگی کے لئے حرفِ آخر سمجھ لیا جائے اور حکومت و اقتدار کے کسی اور متقابل و متقاطع دائرے کے وجود سے انکار کر دیا جائے۔ دوسری غلط فہمی یہ ہے کہ دستوری رکاوٹوں اور تعادلوں و توازنوں کے علاوہ بھی قوم کی ایک اخلاقی تربیت ہوتی ہے۔ یہ اخلاقی روح دستور کی نگہبانی کرے گی اور اس کے غلط استعمال کو روکے گی۔ اسلامی نظامِ حیات اپنی جگہ پر ایک مکمل ضابطہ مہیا کرتا ہے جس کا ایک شعبہ دستورِ مملکت بھی ہے۔ اس نظام میں دستور کا درجہ اور مقام ثانوی ہے اس لئے اس کی کمزوری کے وہ مفاسد اور مضرات نہ ہوں گے۔ چنانچہ "مسلمانوں کے نظمِ مملکت" کے مصنف لکھتے ہیں:

"تاریخ گواہ ہے خلفائے اربعہ نے حدودِ شرع میں رہ کر حکومت کے فرائض انجام دیئے ہیں۔ ان کی فرمانروائی کی بنیاد شرعی دستورِ حکومت تھا اور اس سے وہ انحراف نہیں کرتے تھے۔ (ص ۵۵ مطبوعہ ندوۃ المصنفین)

ایک تیسری اہم خدمت اسلامی دستور میں تشریعی اختیار کا غیر مطلق و مقید ہونا ہے جو اپنی عملی صورت میں صرف مقید پیرائے ہی میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ ہم مناسب موقع پر اس مسئلہ پر مستقل اور تفصیلی بحث کریں گے اور اسلامی دستور میں اختیارات کی تحدید اور تقسیم کے اصول پر اسلام کے منفرد و مخصوص نقطۂ نظر کو واضح کریں گے۔

تاریخِ رسالت　　اور　　معراجِ انسانیت

دونوں علی الترتیب **معارف القرآن** کی تیسری اور چوتھی جلدیں ہیں۔ چونکہ موضوع کے اعتبار سے ہر جلد مکمل اور جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اس لئے ان کا علیحدہ علیحدہ اشتہار بھی طلوعِ اسلام میں شائع ہوتا رہا ہے لیکن اس سے جناب پرویز کی تصنیفات کے بعض شیدائی اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ یہ دونوں جلدیں سلسلہ معارف القرآن سے علیحدہ ہیں۔ چنانچہ انہوں نے معارف القرآن کی چاروں جلدیں خرید لینے کے باوجود تاریخِ رسالت اور معراجِ انسانیت طلب کر لیں۔ چونکہ ہر فرمائش سے یہ پتہ چلانا مشکل ہوتا ہے کہ صاحبِ فرمائش کے پاس معارف القرآن کی چاروں جلدیں موجود ہیں اسلئے یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ جن احباب کے پاس معارف القرآن کی چاروں جلدیں موجود ہیں وہ کتب مذکورہ طلب نہ فرمائیں۔ آئندہ کیلئے اس غلطی کے تدارک کے طور پر اشتہارات میں معارف القرآن کا ذکر التزاماً کیا جایا کرے گا۔

ناظم ادارہ طلوعِ اسلام
کراچی

باب المراسلات

قومی ملکیت

ایک صاحب دریافت فرماتے ہیں:

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں طلوعِ اسلام اس نظریہ کا داعی ہے کہ قرآن کریم کی رو سے اسلامی معاشرہ کی مکمل شکل اس وقت وجود میں آتی ہے جب زمین اور دیگر ذرائع پیداوار اجتماعی نظام کی تحویل میں دے دیئے جائیں اور وہ تمام افراد مملکت کی پرورش کی ذمہ داری اپنے سر لے۔ اس کے برعکس سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اپنی کتاب "مسئلہ ملکیتِ زمین" میں اس نظریہ کے متعلق لکھتے ہیں:

ذرائع پیداوار کو قومی ملکیت بنانے کا تخیل بنیادی طور پر اسلام کے نقطۂ نظر کی ضد ہے۔ لہٰذا اگر ہمیں اسلامی اصول پر زمین کے بندوبست کی اصلاح کرنی ہو تو ایسی تمام تجویزوں کو پہلے قدم ہی پر لپیٹ کر رکھ دینا چاہیئے جن کی بنیاد میں قومی ملکیت کا نظریہ اصول یا نصب العین کی حیثیت سے موجود ہو۔ بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ اسلام زبردستی مالکانِ زمین کی ملکیتیں چھین لینے کی اجازت نہیں دیتا، اور بات صرف اتنی بھی نہیں ہے کہ وہ ایسے قوانین بنانے کی اجازت نہیں دیتا جن کے ذریعہ سے کسی شخص یا گروہ کو اپنی ملکیت حکومت کے ہاتھ بیچنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ درحقیقت اسلامی نظریۂ تمدن و اجتماع سرے سے اس تخیل کا مخالف ہے کہ زمین اور دوسرے ذرائع پیداوار حکومت کی ملکیت ہوں اور پوری سوسائٹی اس مختصر سے حکمران گروہ کی غلام بن کر رہ جائے جو ان ذرائع پر متصرف ہو جن ہاتھوں میں فوج اور پولیس اور عدالت اور قانون سازی کی طاقتیں ہیں انہی ہاتھوں میں اگر سوداگری اور کارخانہ داری اور زمینداری بھی سمٹ کر جمع ہو جائے تو اس سے ایک ایسا نظامِ زندگی پیدا ہوتا ہے جس سے بڑھ کر انسانیت کش نظام آج تک شیطان ایجاد نہیں کر سکا ہے اس لئے یہ خیال کرنا صحیح نہیں ہے کہ اگر غاصبانہ طریقہ سے زمینوں پر قبضہ نہ کیا جائے بلکہ پورے پورے معاوضے دیکر حکومت تمام زمینوں کو ان کے مالکوں سے برضا و رغبت خریدلے تو اسلامی نقطۂ نظر سے اس میں کوئی قباحت نہیں۔ جزئیاتِ شرع کے لحاظ سے چاہے اس میں قباحت نہ ہو، مگر کلیاتِ شرع کے لحاظ سے یہ تخیل ہی غلط ہے کہ عدلِ اجتماعی کی خاطر زمین اور دوسرے ذرائع پیداوار کو انفرادی ملکیتوں سے نکال کر قومی ملکیت بنادیا جائے۔ یہ انصاف کا اشتراکی تصور ہے نہ کہ اسلامی تصور۔ اور اس تصور کی بنیاد پر ایک اشتراکی معاشرہ پیدا ہوتا ہے نہ کہ اسلامی معاشرہ۔ اسلامی معاشرہ کیلئے تو یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کے اگر سب نہیں تو اکثر افراد اپنی

معیشت میں آزاد ہوں اور اس غرض کے لئے ناگزیر ہے کہ ذرائع پیداوار افراد ہی کے ہاتھوں میں رہیں۔

یعنی ان کے نزدیک اس سے "ایک ایسا نظامِ زندگی پیدا ہوتا ہے جس سے بڑھ کر انسانیت کش نظام آج تک شیطان ایجاد نہیں کرسکا۔"

ہم حیران ہیں کہ ہم اسے کیا سمجھیں؟ کیا آپ براہِ کرم اس پر روشنی ڈالیں گے؟

طلوعِ اسلام

ہم نے ایک دفعہ لکھا تھا کہ مودودی صاحب کے حواریوں میں سے ایک صاحب نے ایک مرتبہ اُن کی شان میں یہ فرمایا تھا کہ وہ اپنے آپ کو دس کروڑ مسلمانوں میں تنہا پاتے ہیں۔ لہذا جس کی پوزیشن یہ ہو وہ اگر ہر اس نظام اور نظریہ کو جو ان کی مصلحت کوشیوں سے ٹکراتا ہو سب سے بڑا انسانیت کش شیطانی نظام قرار دیں تو اس سے کم اور کیا کہیں۔ مودودی صاحب کی تکنیک یہ ہے کہ وہ اپنے مخاطب کو الفاظ کے گورکھ دھندے میں الجھائے چلے جاتے ہیں۔ آپ ان کی کتابوں کو دیکھئے کہ جو بات سیدھے سادے طور پر ایک صفحے میں کہی جاسکتی ہے وہ اس کے متعلق بیسیوں صفحات لکھتے چلے جائیں گے اور پھر بھی بات صاف نہیں ہونے پائیگی، اور ان بیس صفحات میں وہ بڑے بڑے ائمہ اور ان کی بڑی بڑی تصانیف کا ذکر بار بار کرتے چلے جائیں گے تاکہ عام نوجوان طبقہ اس سے مرعوب ہو جائے۔ قومی ملکیت کے مسئلہ پر جو کچھ طلوعِ اسلام میں آیا ہے اس کے متعلق قرآنی دلائل دیئے گئے تھے۔ مودودی صاحب نے اپنے اس فتویٰ میں کسی قرآنی دلیل اور برہان کی ضرورت نہیں سمجھی۔ باقی رہی ان کی وہ ادیبانہ دلیل جو انھوں نے اس اقتباس میں پیش کی ہے، سو وہ تلبیس حق و باطل کی ایک بڑی دلچسپ مثال ہے۔ سوال پیشِ نظر یہ تھا کہ اسلامی نظامِ معاشرت و تمدن میں ذرائع پیداوار مرکزی تحویل میں دیئے جائیں گے یا افراد کے پاس رکھے جائیں گے۔ یہ حقیقت واضح ہے اور خود مودودی صاحب اور ان کی جماعت آج تک یہی پکارتی چلی آرہی ہے کہ اسلامی نظامِ حکومت میں نظم و نسق ان لوگوں کے ہاتھ میں ہوگا جو نہایت متدین، متشرع، متقی، پرہیزگار، خدا ترس یعنی بہمہ وجوہ خدا اور رسول کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے اور وہ حکومت کو علیٰ منہاجِ نبوت و منہاج خلافتِ راشدہ قائم کریں گے۔ اب مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اسلامی نظامِ حکومت میں ذرائع پیداوار کو نظام کی تحویل میں دیدیا جائے تو اس سے "پوری سوسائٹی اس مختصر سے حکمراں گروہ کی غلام بن کر رہ جائیگی جو ان ذرائع پر متصرف ہوگا جن کے ہاتھوں میں فوج اور پولیس اور عدالت اور قانون سازی کی طاقتیں ہوں گی، انہی ہاتھوں میں اگر سوداگری اور کارخنداری اور زمینداری بھی سمٹ کر جمع ہو جائے تو اس سے ایک ایسا نظامِ زندگی پیدا ہو جائے گا جس سے بڑھ کر انسانیت کش نظام آج تک شیطان ایجاد نہیں کرسکا۔ گویا مودودی صاحب کے نزدیک اسلامی نظامِ حکومت میں

(۱) پورا اقتدار سمٹ کر ایک مختصر حکمراں گروہ کے ہاتھوں میں آجائے گا۔

(۲) ملت اس حکمراں گروہ کی غلام ہوگی۔

(۳) اس حکمراں گروہ کے ہاتھوں میں فوج، پولیس، عدالت اور قانون سازی کی طاقتیں ہونگی جنھیں وہ دوسروں کو غلام بنانے کیلئے استعمال کرسکیں گے۔

لہذا
(۴) اگر سوداگری، کارخانداری اور زمینداری بھی سمٹ کر انہی کے ہاتھوں میں آگئی تو اس شیطانی نظام کے ہاتھوں
انسانیت ذبح ہو جائے گی۔

اگر اسلامی نظامِ حکومت کے اربابِ حل و عقد کی بھی یہی حالت ہوگی کہ اگر ان کے ہاتھ میں رزق کے سرچشمے چلے گئے تو وہ انسانیت کا گلا گھونٹ دیں گے تو فرمائیے کہ ایک فرعونی نظام اور ایک اسلامی نظام میں پھر فرق کیا ہوگا؟ اگر حالت یہی ہونی ہے تو پھر اس اسلامی نظام میں کیا خوبیاں ہیں جن کی خاطر موجودہ نظاموں کو الٹ دینے کی ہر کوشش کا نام جہاد رکھا جا رہا ہے؟ اگر اسلامی نظام میں بھی بعض انسانوں کو دوسرے انسانوں کا محکوم بننا ہے، اگر اس میں بھی پولیس، فوج، عدالت اور قانون سازی کی طاقتوں نے حکمران گروہ کے مفاد کا ہی تحفظ کرنا ہے، اگر انھوں نے بھی ذرائع پیداوار پر سانپ بن کر بیٹھ جانا ہے تو پھر موجودہ نظاموں میں کونسی خرابی ہے کہ اس نظام میں نہیں ہوگی۔ پھر یہ اتنا بڑا دعویٰ کا دینا کو کیوں دیا جا رہا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ بعض اوقات انسان کی زبان اور قلم سے غیر شعوری طور پر ایسی باتیں نکل جاتی ہیں جو اس کے قلبی پس منظر کی صحیح صحیح ترجمانی کر دیتی ہیں۔ مودودی صاحب اور ان کی جماعت زمامِ حکومت کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہتی ہے اور اس کا نام اسلامی نظامِ حکومت کا قیام قرار دیتی ہے چونکہ ان کی اس آرزو کا جذبۂ محرکہ بھی وہی ہے جو دوسرے ہوس پرستوں کا ہوتا ہے اس لئے ان کے ذہن میں اسلامی نظام کا نقشہ بھی وہی ہوتا ہے جو ہر لیڈروں کی جماعت کا ہوا کرتا ہے۔

یہ ہے وہ دلیل جس کی بنا پر مودودی صاحب نے قومی ملکیت کو شیطانی نظام قرار دیا ہے، یعنی بات اسلامی نظام کی ہو رہی ہے اور وہ اس مسئلہ کے خلاف خرابیاں وہ گنا رہے ہیں جن کا موجودہ غیر اسلامی نظامِ حکومت میں پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ ہم پوچھتے یہ ہیں کہ جب حضرت عمرؓ نے شام اور عراق اور دیگر مفتوح ممالک کی زمینوں کے متعلق یہ انتظام فرمایا تھا کہ انھیں افراد میں تقسیم کرنے کی بجائے تمام مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت قرار دیا جائے اور اس کا انتظام مسلمانوں کی طرف سے نیابتاً نظامِ حکومت کرے تو کیا یہ فیصلہ (معاذ اللہ) شیطان کی ایجاد تھا؟ اور کیا اس انتظام سے وہ تمام خرابیاں رونما ہوگئی تھیں جنھیں مودودی صاحب اس انتظام کے خلاف بطورِ دلیل پیش کرتے ہیں؟

اس تصور کے خلاف کہ زمین افراد کی ملکیت نہ ہو بلکہ قوم یا سٹیٹ کی ملکیت ہو، مودودی صاحب نے اپنے رسالہ "مسئلہ ملکیتِ زمین" میں ایک عجیب طنزیہ تنقید کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

آجکل کے اشتراکیت زدہ مجتہدین نے قرآن سے ایک اور فقرہ یوں نکالا ہے "الارض للہ" اور اس پر انھوں نے قیاسات کا ایک پورا کریملن تعمیر کر ڈالا ہے۔

اس کے بعد وہ فرماتے ہیں:

اس طرح کی من مانی تاویلیں کرنے پر کوئی اتر آئے تو کہہ سکتا ہے کہ سرے سے دنیا کی کوئی چیز بھی شخصی ملکیت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ اللہ میاں نے صاف کہدیا ہے کہ للہ ما فی السمٰوٰت وما فی الارض (آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے اللہ کا ہے)۔

قطع نظر اس کے کہ الارض للہ زمین کی ملی ملکیت کی تائید میں کوئی محکم دلیل بن سکتی ہے یا نہیں، ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مودودی صاحب ایک ہی قسم کی آیات سے ایک مفہوم اپنے مطلب کے مطابق لیتے ہیں، اور اسی قسم کی دوسری آیت کا کوئی مفہوم جب ان کی مصلحت کے خلاف جاتا ہے تو اسے مردود قرار دے دیتے ہیں۔ آپ کو معلوم ہی ہے کہ اسلامی جماعت کے تمام دعاوی کا مدار اس اصولی دعوے پر ہے کہ حکومت کا حق صرف خدا کیلئے ہے، کسی فرد کو حق حکومت حاصل نہیں۔ اور "خدائی حکومت" سے ان کی مراد یہ ہے کہ حکومت ان لوگوں کے ہاتھ میں ہو جو (بقول اُن کے) خدا کی نیابت کے طور پر اس کی منشاء کے مطابق حکومت چلائیں۔ اس دعویٰ کی بنیاد الحکم للہ (ان الحکم الا للہ) ہے یعنی "حکومت خدا کی ہے"۔ اب ذرا سوچئے کہ مودودی صاحب نے الحکم للہ سے قیاسات کا یہ سارا کرمحل اپنے حق میں تعمیر کر لیا کہ حکومت کا حق افراد کو نہیں پہنچتا بلکہ اس کا حق ملت کو پہنچتا ہے جو منشائے خداوندی کے مطابق حکومت چلائے۔ یعنی ان کے نزدیک الحکم للہ سے یہ قیاس بالکل منشائے خداوندی کے مطابق ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص الارض للہ سے بعینہٖ اسی قسم کا مفہوم لے یعنی وہ کہے کہ زمین پر افراد کو ملکیت کا حق حاصل نہیں، یہ ملت کی ملکیت ہے اور ملت ہی کو حق پہنچتا ہے کہ وہ منشائے خداوندی کے مطابق اس کا انتظام کرے تو مودودی صاحب کے نزدیک یہ "من مانی تاویل" بن جاتی ہے۔ یعنی الحکم للہ کی وہی تاویل عین قرآنی ہے اور الارض للہ کی اسی قسم کی تاویل من مانی ہے۔ الارض للہ کے خلاف مودودی صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں تو یہ بھی آیا ہے کہ للہ ما فی السمٰوٰت وما فی الارض۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اسی طرح سے الحکم للہ کے ضمن میں بھی تو قرآن میں یہ آیا ہے کہ ملکوت کل شیٔ خدا کیلئے ہے اور ملکوت السمٰوٰت والارض اسی کیلئے ہے۔

یعنی مودودی صاحب چونکہ حکومت اپنے ہاتھ میں لینا چاہتے ہیں اس لئے الحکم للہ کی تفسیر اس امر کی تائید کرتی ہے لیکن چونکہ وہ اپنے حامیوں کی زمینداریاں اور جاگیرداریاں قائم رکھنا چاہتے ہیں اس لئے الارض للہ کی اُسی قسم کی تفسیر انہیں من مانی دکھائی دیتی ہے۔

یہ ہے نمونہ ان لوگوں کا جو اس طرح نیزوں پر قرآن لٹکا کر میدانِ سیاست میں آ رہے ہیں کہ

چنیں دورِ آسماں کم دیدہ باشد

مودودی صاحب نے بڑے طعن آمیز انداز میں فرمایا ہے کہ اس طرح تو سرے سے دنیا کی کوئی چیز بھی شخصی ملکیت نہ ہونی چاہیئے

کیونکہ اللہ میاں نے صاف کہہ دیا ہے کہ آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے اللہ کا ہے یعنی ان کے نزدیک اللہ میاں بیٹھے بیٹھے یونہی شاعری کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے جو کچھ وہ کہتے ہیں اُسے سچ مچ نہیں سمجھ لینا چاہیئے۔ انھیں کون سمجھائے کہ قرآن میں اللہ نے شاعری نہیں کی، جو کچھ کہا ہے سچ مچ ٹھیک کہا ہے۔ قانونِ خداوندی کے مطابق قائم کردہ نظام میں افراد کی "ملکیت" کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس میں افراد کا فریضۂ زندگی نوعِ انسانی کی ربوبیت (نشو ونما) ہوتا ہے اور چونکہ نوعِ انسانی میں وہ خود بھی شامل ہوتے ہیں اس لئے اس میں ان کی اپنی ربوبیت بھی شامل ہوتی ہے۔ ان کی ربوبیت کے لئے کچھ چیزیں ان کے تصرف میں بھی دیدی جاتی ہیں۔ اور یہ سب کچھ اس آئین اور ضابطے کے مطابق ہوتا ہے جو نوعِ انسانی کی ربوبیتِ عامہ کے اصولِ کلی کی روشنی میں مدون کئے جاتے ہیں۔ یہ ایک بالکل نیا تصور تھا جو قرآن نے مملکتی نظام کے ضمن میں پیش کیا، ورنہ مملکتی نظام میں معدلت گستری زیادہ سے زیادہ اسی کو سمجھا جاتا تھا کہ مملکت ایسا انتظام کرے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی ملکیت کو غصب نہ کرنے پائے یعنی مملکت کا کام افراد کے حقِ ملکیت کا تحفظ سمجھا جاتا تھا۔ قرآن نے اس کے برعکس یہ تصور پیش کیا کہ مملکت کا کام نوعِ انسانی کی ربوبیت کا انتظام کرنا ہے اور اس کیلئے ایسا نظم ونسق قائم کرنا ہے کہ کوئی فرد کسی دوسرے کے سامانِ ربوبیت کی راہ میں حائل نہ ہونے پائے بلکہ اس ربوبیتِ عامہ کا ذریعہ بنے۔ یہ تھا وہ تصور جو قرآن نے پیش کیا تھا اور جو دنیا کے ہر قسم کے تصورِ سرمایہ داری کے خلاف اعلانِ جنگ تھا۔ مسلمانوں کے دورِ ملوکیت نے اس تصور کو الٹ کر پھر وہی پرانا سرمایہ دارانہ تصور قائم کر دیا۔ اور یہی وہ دورِ ملوکیت کا تصور ہے جسے مذہب پرست طبقہ (جس میں اسلامی جماعت پیش پیش ہے) عملاً نافذ کرنا چاہتا ہے۔ خدا مسلمانوں کو اس لعنت سے محفوظ رکھے۔

۲۔ حفاظتِ قرآن

محترم عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں:

روایات واحادیث کے متعلق جو مسلک آپ نے اختیار فرمایا ہے اسے دیکھ کر چند سوالات دل میں پیدا ہو رہے ہیں جو درج ذیل ہیں۔ امید ہے طلوعِ اسلام کے صفحات میں مدلل جوابات سے ممنون ومطمئن فرمائیں گے۔

احادیث وروایات کو ظنی تسلیم کر لینے کے بعد کون سے قطعی ذرائع ہیں جن کی بنا پر ہم موجودہ قرآن کی قطعیت تسلیم کریں جبکہ یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ

(۱) علمائے حنفیہ وشافعیہ آج تک یہ فیصلہ نہ کر سکے کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزو ہے یا نہیں، حالانکہ یہ اختلاف انکارِ قرآن پر منتج ہوتا ہے۔

(۲) موجودہ مصحف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی مرتب کردہ ہے اور اعراب حجاج جیسے خونخوار نے لگائے ہیں۔

(۳) ابنِ مسعودؓ سے سورۃ واللیل کے الفاظ وما خلق الذکر والانثیٰ کی جگہ دوسری طرح منقول ہیں۔

(۴) تلاوت کے سات مختلف طریقے مروج ہیں جن میں بسا اوقات مفہوم و معانی میں اختلاف پڑتا ہے۔
(۵) آیات منسوخ التلاوۃ کو آج تک علمائے اسلام مانتے چلے آرہے ہیں۔

ان وجوہات کے پیش نظر ہم کن وجوہ پر مصحفِ عثمانی کو قطعی اور کلامِ الٰہی تسلیم کرتے ہیں۔ یہ اشکال جس طرح قائلین احادیث پر وارد ہوتا ہے اسی طرح آپ بھی اس الزام سے بری نہیں ہو سکتے۔ محض عقلی دلائل کافی نہیں ہیں، ورنہ کل کوئی دوسرا محقق آپ کے نظریات کو عقلی دلائل سے باطل ٹھہرائیگا اور اسی طرح یہ ختم نہ ہونے والا سلسلہ شروع ہوگا۔ امید ہے آپ مجھے کافی حد تک مطمئن کرنے کی کوشش فرمائیں گے۔

طلوعِ اسلام محترم عبدالعزیز صاحب کے اس خط میں چند ایک باتیں وضاحت طلب تھیں اور ہم چاہتے تھے کہ اس کا جواب لکھنے سے پہلے ان باتوں کی وضاحت ان سے کرالی جائے۔ لیکن انھوں نے اپنے خط میں اپنا پتہ نہیں لکھا۔ اسلئے ہم مجبور ہیں کہ ان کے استفسارات سے جو کچھ ہم سمجھ سکے ہیں اسی کے مطابق اس کا جواب لکھ دیا جائے۔

اصل مقصود پر آنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کی صحیح پوزیشن کے متعلق مختصراً کچھ عرض کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ تاریخ کسی خاص زمانہ کے احوال اور واقعات کا بیان ہوتا ہے۔ تاریخ کو قرآن نے بڑی اہمیت دی ہے اس لئے کہ اس سے نوعِ انسانی کے فکری اور تمدنی ارتقا کے متعلق معلومات حاصل ہوتی ہیں اور یہ حقیقت بھی سامنے آجاتی ہے کہ جب کسی قوم نے فلاں نہج کی زندگی اختیار کی تو اس کا نتیجہ کیا نکلا۔ اور اگر آج ہم اسی نہج کی زندگی اختیار کریں گے تو اسی قسم کا نتیجہ ہمارے سامنے آئیگا۔ لیکن تاریخ کی تدوین مختلف حالات اور اثرات کے ماتحت ہوتی چلی آئی ہے اور یہ حقیقت تاریخ کے طالبعلموں سے پوشیدہ نہیں کہ تاریخ صحیح اور غلط دونوں قسم کے واقعات اور تاثرات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اربابِ تاریخ نے انسان کی تاریخی یادداشتوں کو پرکھنے کیلئے بڑی محنت کی ہے اور ان کی تحقیقی کاوشوں میں نت نئے اضافے ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ حقیقت اپنی جگہ پر موجود ہے کہ تاریخی یادداشتیں یقین کی حد تک نہیں پہنچ سکتیں۔ اربابِ تحقیق جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ کسی زمانہ کے متعلق جو دلائل و شواہد (Circumstantial evidence) میسر آسکیں ان کی روشنی میں تاریخی یادداشتوں کو پرکھ کر اتنا کہہ سکیں کہ فلاں بات زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ ان دلائل و شواہد میں بعض باتیں دوسروں کی نسبت زیادہ قابلِ اعتماد سمجھی جاتی ہیں۔ مثلاً مصریات میں جب کسی بادشاہ کی ممی مل جاتی ہے اور اس کے ساتھ کچھ تختیاں بھی ہوتی ہیں جن پر اس بادشاہ اور اس کے عہد کے متعلق یادداشتیں منقوش ہوتی ہیں تو اربابِ تاریخ اس عہد کی تاریخی یادداشتوں کو ان تختیوں کے نوشتوں کے ساتھ ملاتے ہیں اور ان تختیوں کو زیادہ قابلِ اعتماد سمجھ کر انہی کو معیارِ تصدیق و تکذیب قرار دیتے ہیں۔

اس باب میں مسلمانوں کی کیفیت کچھ مختلف ہے۔ ہمارے پاس ایک ایسی تختی (لوحِ محفوظ) موجود ہے جس کے متعلق

ہمارا ایمان ہے کہ وہ خدا کی طرف سے نازل شدہ ہے اور اپنی محفوظ شکل میں جس میں کسی ایک لفظ کا بھی رد و بدل نہیں ہوا، ہمارے پاس موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ہمارے پاس اس قسم کا یقینی ذریعۂ علم موجود ہے تو تاریخ کا جس قدر حصہ اس یقینی معیار کے مطابق پرکھا جا سکتا ہے، اس کیلئے اسے یقینی معیار قرار دینا ہمارے ایمان کا تقاضا ہے۔ ہم جب کہتے ہیں کہ روایات کو (جو ہمارے ایک دور کی تاریخی یادداشتیں ہیں) قرآن کے یقینی معیار پر پرکھنا ضروری ہے تو اس سے مفہوم یہی ہوتا ہے۔

دین کا معاملہ عام تاریخ سے بالکل مختلف ہے۔ عام تاریخ میں جس چیز کو آج صحیح مانا جاتا ہے وہ کل کو غلط ثابت ہو سکتی ہے لیکن دین کیلئے ہر وقت یقینی ہونا نہایت ضروری ہے۔ دین کی مشینری اسی صورت میں اپنے صحیح نتائج مرتب کر سکتی ہے جبکہ اس کا ایک ایک پرزہ اصلی (Original) اور یقینی (Genuine) ہو اگر اس میں کوئی ایک پرزہ بھی ایسا ہے جس کے متعلق ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ یہ اصلی اور حقیقی ہے یا نہیں تو ہم اس مشینری کے صحیح نتائج پر کبھی پورا اعتماد نہیں کر سکتے۔ اور دین کی مشینری کے نتائج تو وہ ہیں جو پوری کی پوری جماعت بلکہ تمام نوعِ انسانی کی موجودہ اور آنیوالی زندگی دونوں کو اپنے احاطے میں لئے ہوتے ہیں۔ یہی ہے وہ وجہ جس کیلئے یہ کہا جاتا ہے کہ دین میں حجت (یعنی دلیل واقعی) وہی چیز ہو سکتی ہے جو قطعی اور یقینی ہو۔ جو چیز قطعی اور یقینی نہ ہو اسے ظنی کہا جاتا ہے۔ اور کوئی ظنی شے دین میں حجت قرار نہیں پا سکتی۔

قرآن کے متعلق ہم نے کہا ہے کہ یہ قطعی اور یقینی چیز ہے۔ ہمارے اس دعوے کے دو پہلو ہیں، ایک تو یہ کہ بحیثیت مسلمان ہونے کے ہمارا اس پر ایمان ہے اور اس ایمان کی بنیاد یہ ہے کہ خود قرآن کریم میں یہ موجود ہے کہ قرآن کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا اور صاف لفظوں میں فرمایا ہے انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحفظون (۹/۱۵) "ہم نے قرآن کو اتارا اور ہمیں اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔" اور اسی کی تفسیر میں دوسری جگہ ہے لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ (۴۲/۴۱) "باطل نہ اس کے آگے سے اس کے پاس پھٹک سکتا ہے نہ پیچھے سے۔" لہٰذا ایک مسلمان کا یہ ایمان ہے کہ قرآن اپنی محفوظ شکل میں چلا آرہا ہے اور اسی طرح سے محفوظ شکل میں آگے چلا جائیگا۔ اگر کوئی تاریخی یادداشت اس دعویٰ کے خلاف جاتی ہے یا اس میں شک و شبہ پیدا کرنے کا موجب بنتی ہے تو ایک مسلمان بلا ادنیٰ تامل اسے رد کر دیگا کیونکہ قرآن کی محفوظیت خود اللہ نے اپنے ذمے لے رکھی ہے اور اللہ کی اس ذمہ داری پر ہمارا ایمان ہے۔

لیکن ایک غیر مسلم ہمارے اس دعوے سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے اطمینان کے لئے اور قسم کے دلائل چاہتا ہے۔ اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنے اس دعوے کے اثبات میں اس قسم کے دلائل بھی پیش کریں جنہیں اربابِ تاریخ اپنے ہاں معیار قرار دیتے ہیں۔ اس باب میں ہم صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کوئی نیا سوال نہیں ہے جو آج ہی سامنے آیا ہو۔ مغرب کے مورخین از خود صدیوں سے اس کی تحقیق کر رہے ہیں کہ جو قرآن اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے اس میں اور اس قرآن میں جو رسول اللہ نے مسلمانوں کو

دیا تھا کوئی اختلاف ہی پایا نہیں۔ اور وہ اپنی پوری تحقیق کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اگرچہ تمام مذہبی صحائف خدا کی طرف ہی نازل ہوئے تاہم صرف قرآن کریم ہی ایک ایسا آسمانی صحیفہ ہے جس میں ذرا بھی ردوبدل نہیں ہوا اور وہ اپنی اصلی شکل میں محفوظ ہے۔ (Baroness Margarett Von Stein)

چنانچہ مسلمان مورخین کے علاوہ غیر مسلم مورخین نے بھی اس کی تحقیق کی کہ قرآن کے وہ اصلی نسخے جو حضرت عثمانؓ کے زمانے میں اسلامی مملکت کے مختلف شہروں میں بھیجے گئے تھے، بلکہ اور کہاں کہاں موجود تھے اور اب تک موجود ہیں۔ دمشق کے نسخے کے متعلق تحقیق ہے کہ وہ سلطان عبدالحمید کے زمانے تک جامعہ دمشق میں موجود تھا لیکن جب وہ مسجد جل گئی تو اس میں یہ مصحف بھی جل گیا۔ مدینہ منورہ اور مکہ معظمہ میں اس مصحف کے نسخے آٹھویں صدی ہجری تک موجود تھے۔ بصرہ یا کوفہ کا نسخہ مختلف مقامات میں پھرتا پھرتا ۱۹۲۳ء میں روس کے قدیم پایۂ تخت ماسکو میں پہنچا۔ کہتے ہیں کہ یہ نسخہ امیر تیمور کے زمانے میں ابوبکر الشاشی کی طرف سے حضرت شیخ عبداللہ کے مزار پر رکھ دیا گیا جہاں سے وہ بالشویکوں کے ہاتھ میں آیا۔ خلافت کے ترکی میں منتقل ہوتے وقت سلطان سلیم اول کے حوالے جو تبرکات کئے گئے تھے ان میں قرآن کا ایک نسخہ حضرت عثمانؓ کے ہاتھوں کا، ایک حضرت علیؓ کے ہاتھوں کا اور ایک حضرت زین العابدینؒ کے ہاتھوں کا لکھا ہوا بھی تھا جو اب تک وہاں موجود ہے۔ حضرت علیؓ کے ہاتھوں کا ایک نسخہ جس پر ان کے دستخط بھی ثبت ہیں، مشہد میں موجود ہے۔ ایران کے عجائب خانۂ آثار قدیمہ میں ایک نسخہ حضرت ثابتؓ، ایک نسخہ حضرت عثمانؓ، ایک نسخہ حضرت علیؓ کے ہاتھوں کا لکھا ہوا موجود ہے، نیز ایک نسخہ حضرت امام حسنؓ اور نسخہ حضرت سجادؒ کے ہاتھوں کا لکھا ہوا بھی۔

کتابی شکل میں قرآن کے علاوہ قرآن ہی سے اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ قرآن کو لفظاً لفظاً حفظ بھی یاد کر لیا گیا تھا چنانچہ قرآن میں ہے بل ھو اٰیٰت بینٰت فی صدور الذین اوتوا العلم (۲۹/۴۹) بلکہ یہ کھلی کھلی آیتیں ہیں ان لوگوں کے سینوں میں جن کو علم دیا گیا ہے۔ اور تاریخ سے بھی اس کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ رسول اللہ حفاظ سے قرآن کو بار بار سنا کرتے تھے اور خود بھی ان کو سناتے تھے۔ اس مقصد کیلئے مکہ میں حضرت ارقم مخزومی کا مکان اس مقصد کیلئے متعین تھا اور مدینہ میں مسجد نبوی کا صفہ عام طور پر حفاظ کا مرکز تھا۔ چنانچہ حضورؐ کی وفات کے وقت سینکڑوں حفاظ موجود تھے اور ان میں سے متعدد ایسے تھے جن کے حفظ کی سند خود رسول اللہ نے عطا فرمائی تھی۔

یہ خیال جو عام طور پر مروج ہے کہ موجود مصحف حضرت عثمانؓ کا مرتب فرمودہ ہے اور آپ ہی جامع القرآن ہیں صحیح نہیں ہے۔ قرآن اپنی کتابی شکل میں خود رسول اللہ کے زمانے میں موجود تھا۔ قرآن اپنے آپ کو بار بار کتاب کہتا ہے۔ حتیٰ کہ سورۂ بقرہ کی پہلی آیت ہی ذالک الکتاب لاریب فیہ سے شروع ہوتی ہے اور عرب اس لکھی ہوئی چیز کو کتاب کہتے تھے جو مدون شکل میں سلی ہوئی صورت میں موجود ہوتی تھی (اس دعویٰ کے تاریخی شواہد کہ قرآن موجودہ کتابی شکل میں خود رسول اللہ کے سامنے موجود تھا تفصیل چاہتے ہیں اور انہیں تفصیلی طور پر کسی دوسرے وقت پیش کیا جائیگا۔) حضرت عثمانؓ نے قرآن کریم کے متعدد نسخے لکھوائے اور انہیں مملکت کے مختلف صوبوں میں بھیج دیا تاکہ اس بارے میں مملکت کے دور دراز گوشوں میں کوئی اختلاف پیدا نہ ہو اور اختلاف کی صورت میں ان مستند نسخوں کی طرف رجوع کر لیا جائے۔ اسلئے حضرت عثمانؓ قرآن کے ناشر تھے نہ کہ جامع القرآن۔

اس تمہیدی پس منظر کی روشنی میں محترم عبدالعزیز صاحب کے استفسارات پر غور کیجئے۔ ان کا حل خود بخود مل جائیگا۔ ہم مختصراً ان کا جواب ذیل میں درج کرتے ہیں:-

(۱) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم خود قرآن کے اندر موجود ہے (دیکھئے سورۂ نمل آیت ۳۰) اب یہ بحث کہ یہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہے یا نہیں ایک فنی بحث (Technical discussion) ہو جاتی ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ اختلاف "انکارِ قرآن" پر کس طرح منتج ہوتا ہے۔

(۲) ہم یہ بتا چکے ہیں کہ موجودہ مصحف حضرت عثمانؓ کا مرتب کردہ نہیں ہے۔ . . . .

. . . . باقی رہا اعراب کا سوال۔ سو عربوں کیلئے اعراب کی ضرورت نہیں تھی۔ وہ بلا اعراب قرآن کو اسی طرح پڑھتے تھے جیسے غیر عرب اعراب کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ یہ اعراب غیر عربوں کی سہولت کیلئے لگا دیئے گئے۔ قرآن کی یہ خدمت حجاج کے حق میں جاتی ہے اور اس کی "خونخواری" اس پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

(۳) قرآن کی حفاظت پر ایمان رکھنے کے بعد اس قسم کی روایتیں جن میں یہ پایا جاتا ہو کہ فلاں صحابی کی روایت کے مطابق فلاں سورت میں مختلف الفاظ منقول ہیں اس سازش کی کھلی ہوئی غمازی کرتی ہیں جو دین میں خنتہ برپا کرنے کیلئے عمل میں آئی تھی اور جس کے پاس موثر حربہ روایات سازی تھا۔

(۴) "تلاوت" سے غالباً آپ کی مراد قرأت ہے۔ قرأت کے اختلاف کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ عربوں کے مختلف قبیلے بعض حروف کو مختلف طریق سے ادا کیا کرتے تھے۔ مثلاً بعض قبیلے ک کو گ بولتے تھے۔ اسی طرح جس طرح آج لاہور کے اصلی باشندے ڑ کو ر کہتے ہیں (حتیٰ کہ گھوڑی کو گھوری) اور ہوشیارپور کے رہنے والے واہیات کو بنیات کہتے ہیں حتیٰ کہ حیدر آبادی قرآن کو خران پڑھتے ہیں۔ اس اختلاف کے متعلق ابن خلدون نے لکھا ہے:

قرأت کے اختلافات قرآن کے تواتر میں مطلق خلل انداز نہیں ہو سکے کیونکہ ان اختلافات کا مرجع کیفیت ادائے حروف تھا۔

قرأت کے ان اختلافات کو بھی بعد میں روک دیا گیا اور قاریوں کو اسی قرأت کا پابند کر دیا گیا جو رسول اللہؐ کی قرأت کے مطابق تھی۔ اس کے علاوہ روایات میں جو کچھ ملتا ہے وہ وضعی ہے۔ اور اگر "تلاوت" سے محترم عبدالعزیز صاحب کی مراد فنِ تجوید ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو کس لَے پر پڑھا جائے۔ اللہ نے قرآن کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ تجوید کی فنی موشگافیاں زمانۂ بعد کی ایجادات ہیں۔ مثلاً ترعید (آواز میں لرزہ پیدا کرکے پڑھنا) ترقیص (جھٹکا دیکر پڑھنا) تحزین (اس طرح پڑھنا کہ معلوم ہو کہ پڑھنے والا اب رونا ہے)۔ یہ قرآن پڑھنے کی مختلف شکلیں ہیں لیکن ان میں بعض اوقات الفاظ کی صحت کو فن کی پابندیوں پر قربان کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ قرآن کی تجوید نہیں تحریف ہے۔

(۵) آیاتِ منسوخ التلاوت کا عقیدہ (یعنی یہ عقیدہ کہ قرآن میں ایک آیت تو موجود نہیں لیکن اس کا حکم موجود ہے) اسی سازش کا نتیجہ ہے جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ خدا اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایک ایسی کتاب نازل کرے جس کی کچھ آیتیں اس میں سے گر کر الگ ہو گئی ہوں اور وہ خدا ان آیتوں کو اس کتاب میں تو داخل نہ کرے لیکن ان کا حکم بحال رکھے۔ علمائے اسلام اگر اس قسم کی باتوں کو تسلیم کرتے چلے آرہے ہیں تو اس کی ذمہ داری قرآن پر عائد نہیں ہوتی۔

خدا کرے محترم عبدالعزیز صاحب ان گزارشات سے "کافی حد تک مطمئن" ہو جائیں۔

لارڈ برٹرنڈرسل سے ملاقات

پرویز

برطانیہ کے مشہور مفکر لارڈ برٹرنڈرسل پچھلے دنوں آسٹریلیا گئے ہوئے تھے۔ پہلے اطلاع ملی کہ وہ واپسی پر کراچی ٹھہریں گے لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کراچی کے راستے سیدھے وطن واپس چلے جائیں گے۔ ۲۵ راگست قریب نو بجے شب ان کا جہاز کراچی پہنچا اور وہ علی الصبح آگے روانہ ہوگئے۔ انھیں دیکھنے (اور اگر موقع ملے تو ان سے کچھ باتیں کرنے) کے شوق میں میں بھی کراچی کے ہوائی مستقر پر پہنچ گیا۔ (اس باب میں میں اپنے دوست شیخ احمددین صاحب کا شکرگذار ہوں کہ ان کی معیت نے میرے لئے اس ہنگامی تقریب میں شمولیت کے لئے آسانیاں بہم پہنچا دیں)۔ مستقر پر مجھے یہ دیکھکر صدمہ ہوا کہ وہاں ہمارے اکابرینِ ملت میں سے کوئی موجود نہ تھا۔ (حکومت کی طرف سے صرف دو جونیئر افسر تھے جو بھی استقبال کے فرائض کی سرانجام دہی کیلئے وہاں گئے تھے۔) اور اس سے بھی کہیں زیادہ افسوس کہ کراچی کے علمی طبقہ میں سے بھی وہاں کوئی نہیں پہنچا تھا۔ لارڈ رسل کا شمار عصرِ حاضر کے ممتاز ترین مفکرین میں ہوتا ہے۔ ان کے نتائجِ فکر سے اتفاق یا اختلاف ایک جداگانہ چیز ہے لیکن اربابِ فکر و نظر کی قدر افزائی خود اپنے حسنِ ذوق اور خلشِ تجسس کا مظاہرہ ہوتا ہے اور سوچنے والے ذہن انہی باتوں سے اندازہ لگا لیتے ہیں کہ کسی قوم کی ذہنی سطح کی بلندی کیا ہے۔ اے کاش ہمیں احساس ہوتا کہ قوموں کی تعمیر میں علم اور فکر کا کتنا بڑا حصہ ہے۔

ہوائی جہاز کا اتنا لمبا سفر تنومند جوانوں کے بھی سر میں چکر اور پاؤں میں لڑکھڑاہٹ پیدا کر دیا کرتا ہے لیکن یہ اُٹھہتر سال کا بوڑھا مفکر جب جہاز سے اترا ہے تو یوں دکھائی دیتا تھا جیسے وہ اپنے ڈرائنگ روم سے مکان کے صحن میں آگیا ہو۔ شگفتہ بشاش اور یکسر حاضر دماغ۔ وہ کڑی کمان کے تیر جیسی چال کے ساتھ مستقر کی عمارت میں اپنی قیام گاہ کی طرف آگیا۔ کمرے میں چند نوجوان (بلکہ بعض جوانی سے بھی کم عمر کے) اخباری رپورٹروں نے ان سے سیاستِ حاضرہ کے متعلق عام اخباری سوالات پوچھنے شروع کر دیئے جس میں کافی وقت صرف ہوگیا۔ ریڈیو پاکستان کی موقع شناسی البتہ قابلِ داد تھی کہ انھوں نے اس مختصر سے وقت میں چند سوالات اور ان کے جوابات ریکارڈ کر لئے جسے بعد میں کراچی اسٹیشن سے نشر کیا گیا۔

چونکہ ایک تو وقت بہت مختصر تھا اور دوسرے اس تقریب میں کوئی نظم و ترتیب نہ تھی اس لئے میرے ذوق کی کما حقہ تسکین نہ ہو سکی، باایں ہمہ میں نے اٹھتے، بیٹھتے، چلتے، نکلتے، کچھ سوالات پوچھ ہی لئے جن میں سے بعض ریڈیو پاکستان کے متذکرہ صدر ریکارڈ میں آگئے ہیں۔ چونکہ اس قابلِ یاد ہنگامی ملاقات سے تنہا لطف اندوز ہونا بخل سا معلوم ہوتا ہے اس لئے میں

ذیل میں اپنے بکھرے ہوئے سوالات اور ان کے جوابات کو ایک ترتیب دیکر پیش کرتا ہوں تاکہ قارئین طلوعِ اسلام بھی ان کی افادیت میں شریک ہوسکیں۔

سوال: کیا انسان کیلئے ممکن ہے کہ وہ تنہا عقل کی مدد سے خیر اور شر (Good and Evil) کے مسئلہ کو حل کر سکے؟

جواب: خیر اور شر کے مسئلہ کا تعلق عقل (Intellect) سے نہیں جذبات (Feelings) سے ہے اس لئے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ عقل اس کا حل پیش کر سکے گی یا نہیں۔

سوال: لیکن جذبات تو ہر شخص کے انفرادی (Individual) ہوتے ہیں اس لئے خیر و شر کا تصور بھی انفرادی ہو جائیگا۔ کیا آپ کے نزدیک خیر محض (Absolute Good) کوئی شے نہیں؟

جواب: خیر محض کوئی شے نہیں۔

سوال: اس سے یہ مترشح ہوا کہ اخلاقی شعور (Moral Consciousness) بھی کوئی مطلق (Absolute) چیز نہیں اور اخلاقیات (Ethics) سب اضافی (Relative) ہیں۔

جواب: اخلاقی شعور کوئی چیز نہیں۔ جو کچھ ہم بچے کو اس کی چھ برس کی عمر میں سکھا دیتے ہیں وہی اس کا اخلاق (Morality) ہوتا ہے۔ اخلاق سوسائٹی کی پیداوار ہیں اور اس کا معیار انسانی عقل۔

سوال: تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ آپ کے نزدیک انسانی عقل کے علاوہ علم (Knowledge) کا کوئی اور ذریعہ نہیں؟

جواب: میں کسی اور ذریعۂ علم سے واقف نہیں۔

سوال: کیا آپ کے نزدیک انسانی زندگی اور شعور (Life and Consciousness) کی بنیاد (Basis) یہی دنیائے محسوسات (The World of Concrete) ہے یا اس سے ماوریٰ؟

جواب: میں سمجھا نہیں کہ (Concrete) سے تمہارا مفہوم کیا ہے۔ اب تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ دنیا میں کوئی شے (Concrete) ہے ہی نہیں۔ صرف مدرکات (Ideas) کا وجود ہے۔

سوال: دنیائے محسوسات سے میری مراد مادے کی وہ دنیا ہے جس کا علم حواس (Perceptions) کے ذریعہ ہوتا ہے۔

جواب: تو پھر انسانی زندگی کی بنیاد اس سے ماوریٰ کچھ نہیں۔

سوال: ہمارے مفکر علامہ اقبال کے نزدیک انسانی انا (Human Ego) صاحب اختیار بھی ہے اور غیر فانی بھی (Free and Immortal) کیا آپ اس سے متفق ہیں؟

جواب: میں انسانی ایغو کو صاحب اختیار تو مانتا ہوں لیکن (Immortal) نہیں مانتا۔

سوال : کیا آپ کے ملاحظہ سے علامہ اقبال کے "خطبات" یا ان کی اسرارِ خودی جس کا ترجمہ نکلسن نے کیا ہے گزرے ہیں؟

جواب : نہیں، میں نے انھیں نہیں دیکھا۔

سوال : تو پھر آپ غالباً اقبال کے فلسفے سے بھی آشنا نہیں ہوں گے؟

جواب : میں نے اس کا مطالعہ نہیں کیا۔

سوال : میں درخواست کروں گا کہ آپ ان کے فلسفہ کا مطالعہ فرمائیے۔ کیونکہ اقبال نے اپنی فکر کا سرچشمہ قرآن کو قرار دیا ہے اور دنیا کی آبادی کا قریب پانچواں حصہ اس کتاب پر اپنی زندگی کی بنیادیں رکھنے کا مدعی ہے۔

آخری دو تین باتیں کچھ افراتفری میں ہوئیں لیکن میں نے لارڈ رسل کو ایک رپورٹر کے سوال کے جواب میں یہ کہتے ہوئے سنا کہ وہ ٹیگور سے واقف ہیں اور گیتا نجلی ان کی نظر سے گزری ہے۔

ایک اور رپورٹر کے اس سوال کے جواب میں کہ دنیا میں امن کس طرح قائم ہو سکتا ہے، انھوں نے کہا کہ ساری دنیا میں ایک حکومت کے قیام سے۔ میں نے اس پر پوچھا کہ اس ایک حکومت کی بنیاد (Basis) کیا ہو گی۔ کہا کہ ورلڈ فیڈریشن (اقوامِ عالم کے باہمی وفاق) کے انداز کی حکومت۔ میں نے کہا کہ اس قسم کی حکومت میں قوموں کا الگ الگ وجود باقی رہے گا اور انسانوں کی یہی غیر فطری تقسیم، اقوام کے باہمی تصادم (Clashes) کا باعث ہے۔ اس لئے جب یہ علت تصادم موجود رہے گی تو امن کی توقع بعید سی بات نظر آتی ہے۔ لیکن اگر اسے فرض بھی کر لیا جائے کہ اس طرح امن قائم ہو جائے گا تو قیامِ امن تو محض ایک سلبی خصوصیت (Negative Virtue) ہے۔ ایجابی خوبی (Positive Achievement) تو انسانیت کی نشوونما (Development of Humanity) ہے۔ یہ کس طرح سے ہو سکے گا؟

انھوں نے کہا کہ انسانوں کی ترقی، مختلف اقوام اپنے اپنے ہاں خود کریں گی۔

[افسوس کہ اس کے بعد سلسلۂ کلام ختم ہو گیا اور بات آگے نہ بڑھ سکی۔]

اگر وقت زیادہ ہوتا یا اتنے وقت میں فضا میں سکون اور محفل میں کوئی ترتیب ہوتی تو جتنی گفتگو لارڈ رسل سے ہو چکی تھی اس سے آگے وہ ایک اہم نتیجہ تک پہنچ سکتی تھی۔ لارڈ رسل کمیونزم کے مخالف ہیں اور انھوں نے اس مجلس میں بھی اس بات کو دہرایا تھا کہ انھوں نے سنہ ۱۹۲۰ء میں یہ کہہ دیا تھا کہ کمیونزم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ جس تحریک کی بنیادیں مارکسزم جیسے غلط فلسفہ پر ہوں اس کی تو تعمیر میں تخریب مضمر ہوتی ہے۔ لارڈ موصوف سے پوچھنے کی بات یہ تھی کہ مارکسزم کا وہ فلسفہ کیا ہے جو ان کے نزدیک تعمیر کی بجائے تخریب کا موجب ہے۔ ظاہر ہے کہ مارکسزم مادی تصورِ حیات (Materialistic concept of Life)

کا نام ہے اور اس کے بنیادی عناصر وہی ہیں جو مذکورہ صدر سوالات کے جوابات میں لارڈ رسل نے اپنے فکری عقائد کے طور پر بیان کئے یعنی زندگی اور شعور خالص مادہ کی پیداوار ہیں۔ حواس (Senses) کے علاوہ انسان کے پاس کوئی ذریعہ علم نہیں۔ اخلاقی شعور اپنی مستقل حیثیت نہیں رکھتا اور اخلاق کے معیار سوسائٹی کے رجحانات کے سوا کچھ نہیں۔ دنیا میں خیر محض کا کوئی وجود نہیں۔ یہ سب چیزیں اضافی ہیں۔ اور ان کا تعلق ہر فرد کے اپنے جذبات سے ہے۔ انسانی ایغو اپنی مستقل حیثیت نہیں رکھتا اور طبعی موت کے ساتھ اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔

پوچھنے کی بات یہ تھی کہ جب ان بنیادوں پر اٹھی ہوئی عمارت روس میں تباہی اور بربادی کا باعث بن چکی ہے تو مغربی تہذیب جو یکسر انہی بنیادوں پر قائم ہے کس طرح انسانیت کیلئے موجب خیر و فلاح اور باعث برکت و سعادت ہو سکتی ہے؟ اور اگر لارڈ رسل نے مارکسی فلسفہ کے متعلق آج سے تیس سال قبل یہ رائے قائم کی تھی تو خود اپنے فلسفہ کے متعلق انہوں نے یہ رائے کیوں قائم کی۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی مفکر ہو اور جب تک اس کے سامنے زندگی کی مستقل اقدار نہ ہوں اس کی فکر اور جذباتی رجحانات اور قومی مصالح سے غیر جانبدار نہیں رہ سکتیں۔ برٹرنڈ رسل کتنا بڑا مفکر ہے اور منطق (Logic) اس کے طریق تحقیق کی اہم خصوصیت لیکن اس کی منطق اتنی سی بات بھی اس پر واضح نہیں کر سکی کہ جب صغریٰ اور کبریٰ کا نتیجہ روس میں ناکامی کی شکل اختیار کرتا ہے وہی صغریٰ اور کبریٰ برطانیہ میں خیر و فلاح کا موجب کیسے بن سکتا ہے؟ اس سے آگے بڑھئے تو لارڈ رسل دنیا میں قیام امن کیلئے واحد حکومت کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن انگریز کا جذبہ وطنیت انہیں غیر شعوری طور پر اس امر پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ قوموں کے وجود کو باقی رکھیں اور فیڈریشن کے ذریعہ واحد حکومت قائم کرنے کا تصور پیش کریں۔ اگر ان کے تحت الشعور میں جذبہ وطنیت اس طرح سایہ فگن نہ ہوتا تو ان کی فکر انہیں یقیناً اس نتیجہ پر پہنچا دیتی کہ واحد حکومت کا قیام وحدتِ انسانی (Unity of Mankind) کے سوا ناممکن ہے اور وحدت انسانی وحدتِ حیات کا دوسرا نام ہے اور وحدتِ حیات کی بنیاد آفرینندۂ حیات کی توحید پر متفرع ہے لیکن یہ تصور قرآن سے باہر اور کہیں نہیں مل سکتا اور لارڈ رسل تک قرآن کو پہنچائے کون؟ مغربی فکر آج روشنی کی تلاش میں بری طرح سرگشتہ و حیراں پھر رہی ہے لیکن عالم اسلام میں ایک شخصیت بھی ایسی نہیں جو اس کی سطح پر پہنچ کر انہیں قرآن سے متعارف کرائے۔ اقبال یہ کر سکتا تھا لیکن وہ بہت پہلے دنیا چھوڑ گیا۔ اب اس کا پیغام ہی کام کر سکتا ہے لیکن وہ خود مسلمانوں کیلئے بھی کتاب مختوم بن چکا ہے۔ وہی تھا جو ایمان و ایقان کی پوری قوتوں کے ساتھ یہ کہہ سکتا تھا کہ

از من اے بادِ صبا گوئے بہ دانائے فرنگ — عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند — عشق از عقل فسوں پیشہ جگردار تر است

اور یہ کہ

عقل خود بیں دگر و عقل جہاں بیں دگر است — بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است
دگر است آنسوئے نُہ پردہ کشادن نظرے — ایں سوئے پردہ گمان و ظن و تخمیں دگر است

اور پھر علاج یہ کہ

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست — نورِ افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست
چارہ ایں است کہ از عشق کشادے طلبیم — پیشِ او سجدہ گزاریم و مرادے طلبیم

جائزہ

خرابی بہت جس میں آئی ہوئی ہے　　وہ دنیا ہماری بنائی ہوئی ہے
خدا سے جو بے اعتنائی ہوئی ہے　　پریشان ساری خدائی ہوئی ہے
خرد کی غلط کوششوں کی بدولت　　بھلائی سے پیدا برائی ہوئی ہے
بظاہر جو نازل ہوئی آسماں سے　　بلا وہ بھی اپنی بُلائی ہوئی ہے
فنا ہی فنا کے سوا کچھ نہ دیکھا　　خرد کی جہاں تک رسائی ہوئی ہے
جھجکتی ہے انسانیت عشق سے بھی　　ہوا و ہوس کی ستائی ہوئی ہے
یہی ہے زوالِ محبت کا باعث　　غرض شاملِ آشنائی ہوئی ہے
اثر دیکھئے مصلحت کوشیوں کا　　زباں اور دل میں جدائی ہوئی ہے
لڑائی تو ہے ہی تباہی کا باعث　　کہیں صلح سے بھی صفائی ہوئی ہے
بتوں کی وفا پر بھروسا کیا تھا　　گلا کیا اگر بے وفائی ہوئی ہے

بڑھا ہے اسدؔ اس سے اخلاصِ رندی
جو تعظیم زہد ریائی ہوئی ہے

(بہ اجازت ریڈیو پاکستان)　　اسد ملتانی

محمد بن شہاب زہری

(جنھوں نے سب سے پہلے جمع احادیث کا کام شروع کیا)

(محترم تمنا عمادی مجیبی پھلواروی مہاجر مقیم ڈھاکہ)

[جامع مسجد دہلی کے شمال مشرقی گوشے میں ایک کمرہ تھا (اور اب بھی ہوگا) جس میں "قدم شریف" رکھا تھا۔ یہ "قدم شریف" پتھر کے ایک ٹکڑے پر کھدا ہوا نقش کف پا تھا جسے نہایت احترام اور عقیدت سے رکھا جاتا تھا، عطر میں ڈوبا ہوا، پھولوں میں بسایا ہوا۔ جب زائرین جمع ہو جاتے تو اس "قدم شریف" کو نہایت تقدس سے باہر نکالا جاتا اور لوگ اس کی زیارت سے مشرف ہوتے (غالباً یہ سلسلہ اب بھی جاری ہوگا)۔ ایک شام دیکھا کہ ایک مولوی صاحب "قدم شریف" کے متولی سے جھگڑ رہے ہیں۔ جب ہم پہنچے تو سلسلۂ منازعت یوں جاری تھا۔

متولی۔ آپ نے اُس مبارک اور مقدس قدم کی توہین کی ہے کہ جس پر خدا کے عرش کو بھی ناز تھا۔ کوئی مسلمان اس توہین کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ہماری جانیں اور مال سب کچھ اس "قدم شریف" کی خاک پر نثار ہیں۔

مولوی صاحب۔ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نقشِ قدم کی قطعاً توہین نہیں کر رہا۔ میں تو یہ کہتا ہوں کہ یہ نقشِ قدم صرف رسول اللہؐ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ اول تو خود اس نقش کو دیکھو، یہ انسانی پاؤں سے کس قدر بڑا ہے۔ اور پھر آپ کے پاس اس کا ثبوت کیا ہے کہ یہ رسول اللہؐ کے پاؤں مبارک کا نقش ہے۔

متولی۔ آپ رسول اللہؐ کے پاؤں کو عام انسانوں کے پاؤں جیسا سمجھتے ہیں؟ باقی رہا ثبوت، تو یہ "قدم شریف" ہمارے خاندان میں شروع سے چلا آ رہا ہے اور ہمارے سب بڑے بوڑھے جن میں بڑے بڑے بزرگ شامل ہیں، سب اس کی تائید کرتے تھے کہ یہ حضورؐ ہی کے پاؤں کا نشان ہے۔

مولوی صاحب۔ یہ تو کوئی دلیل نہیں۔ اس سے کسی طرح بھی یقینی طور پر ثابت نہیں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں کا نشان ہے۔

اتنے میں مغرب کی نماز کی اذان ہو گئی جس نے تنازعہ کو آگے بڑھنے سے روک دیا۔

دہلی میں ایک شام انہی مولوی صاحب سے ایک نوجوان مسلمان کی گفتگو یوں ہو رہی تھی:۔

مولوی صاحب۔ تم یہ کہتے ہو کہ رسول اللہؐ نے غلط کہا۔ تمہیں یہ کہتے ہوئے شرم نہیں آتی؟ یہ کہہ کر تم مسلمان

کس طرح رو سکتے ہو؟

نوجوان ۔ مولوی صاحب! میں نے یہ تو نہیں کہا کہ رسول اللہ نے غلط فرمایا ہے۔ میں تو صرف یہ کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی یہ حدیث کہ حضورؐ نے فرمایا کہ حضرت ابراہیمؑ نے تین مرتبہ جھوٹ بولا تھا رسول اللہ کی حدیث ہو نہیں سکتی۔ اس بات کو یونہی رسول اللہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ جب قرآن ہر نبی کی صداقت کا اعلان کر رہا ہے اور حضرت ابراہیمؑ کو خاص طور پر سچا نبی کہہ رہا ہے تو رسول اللہ کس طرح یہ کہہ سکتے تھے کہ حضرت ابراہیمؑ نے جھوٹ بولا تھا؟

مولوی صاحب ۔ لیکن یہ حدیث صحیح حدیث ہے۔ اس کے سب راوی ثقہ ہیں اور سلسلۂ اسناد صحیح قاعدے کے مطابق خود رسول اللہ تک پہنچتا ہے۔ لہٰذا اس سے انکار رسول اللہ کی صداقت سے انکار ہے۔

آپ نے غور فرمایا کہ ایک بات کو یقینی سمجھنے کے لئے جس معیار کو "قدم شریف" والے قصے میں خود انھوں نے ٹھکرا دیا تھا اسی معیار کو حدیث کے یقینی قرار دینے میں کس طرح بطور حتمی معیار کے پیش کیا گیا ہے۔ اور یہی وہ دلیل ہے جس کی بنا پر احادیث کے موجودہ مجموعوں کو رسول اللہ کے اقوال و افکار بنایا جاتا ہے اور جب کوئی اتنا کہہ دے کہ یہ چیزیں قرآن کے خلاف جاتی ہیں واقعات کے خلاف جاتی ہیں عقلِ عامہ کے خلاف جاتی ہیں تو اس کے جواب میں یہ کہہ کر شور مچا دیا جاتا ہے کہ یہ شخص رسول اللہ کے ارشادات کا منکر ہے اسے حوالۂ دار و رسن کر دینا چاہئے۔ ذرا سوچئے کہ علم اور یقین کی دنیا میں یہ دلیل کیا وزن رکھتی ہے۔

کہا یہ جاتا ہے کہ قرآن کی رو سے رسول اللہ کی اطاعت فرض ہے اور دین کا آدھا حصہ۔ اگر ہم ان احادیث کو نہ مانیں تو دین کے آدھے حصے پر عمل کس طرح سے کیا جائے۔

ذرا ٹھنڈے دل سے سوچئے۔

خدا نے دین کو اپنی طرف سے نازل کیا اور اسے مکمل کر دیا۔ رسول اللہ نے اس منزل من اللہ کتاب (قرآن) کو نہایت احتیاط سے ایک نہیں بلکہ بیسیوں کاتبانِ وحی سے لکھوایا۔ سینکڑوں حفاظ کو لفظاً لفظاً یاد کرایا۔ لکھے ہوئے کی تصدیق کی۔ حفظ یاد کئے ہوئے کو بار بار سنا اور اس طرح سے اس کتاب کو امت کے پاس چھوڑ دیا۔

انھیں رسول اللہ نے جنھوں نے قرآن کو اس اہتمام سے لکھوایا اور حفظ یاد کروایا، اپنی احادیث کو نہ کبھی لکھوایا نہ کسی کو حفظ یاد کرایا، نہ کسی کے از خود لکھے ہوئے کی تصدیق کی اور نہ کوئی مجموعہ امت کو دیا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ احادیث دین کا آدھا حصہ تھیں تو جس رسولؐ نے دین کے دوسرے آدھے حصے کو اس اہتمام سے محفوظ کر کے امت کو دیا تھا، کیا اس رسولؐ کا یہ فریضہ نہ تھا کہ دین کے اس دوسرے جزو کو بھی اسی طرح سے محفوظ کرا کے امت کو دیتے؟ سوچئے کہ اس سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ معاذ اللہ رسول اللہ نے فریضۂ ابلاغِ دین میں اسقدر کوتاہی برتی؟ ہماری تو اس تصور سے روح کانپتی ہے۔ لا محالہ اس سے اسی نتیجہ پر پہنچا جائیگا کہ خود رسول اللہ بھی اپنی احادیث کو دین کا جزو نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے انھوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی

کہ انھیں مرتب کرکے قرآن کی طرح محفوظ شکل میں امت کو دیا جائے۔

اور آگے بڑھیے۔ خلفائے راشدین نے قرآن کریم کے متعدد نسخے لکھوائے اور انھیں بارگاہِ خلافت کی سند کے ساتھ ملک کے مختلف حصوں میں بھیجا اور اس کام کو انفرادی کوششوں کا محتاج نہیں رکھا۔ اس لئے کہ امت کے پاس ضابطۂ دین کا مستند شکل میں موجود ہونا نہایت ضروری تھا۔

لیکن جن صحابہؓ کبار نے قرآن کی نشر و اشاعت میں اس قدر اہتمام کیا انھوں نے نہ تو احادیث رسول اللہ کا کوئی مجموعہ مرتب کیا نہ کوئی مستند مجموعہ امت کو دیا۔ سوچئے کہ اگر صحابہ کبارؓ احادیث کو بھی جزو دین سمجھتے تو قرآن کے ساتھ ساتھ مستند طور پر ان کی نشر و اشاعت کا بھی اہتمام کیوں نہ کرتے؟

صحابہؓ کے دور کے بعد بھی کسی نے احادیث کا کوئی مجموعہ مرتب نہیں کیا۔ سب سے پہلی بار احادیث کو جمع کرنے کی انفرادی کوشش جناب شہاب زہری نے قریب سنہ۱۰۰ھ میں کی۔

محترم تمنا عمادی صاحب نے اپنے اس مضمون میں ابن شہاب زہری کا ترجمہ (مختصر حالات) اور جمع احادیث کے متعلق ان کی کوشش کا مفصل حال لکھا ہے۔ محترم تمنا صاحب علمی دنیا میں کسی تعارف کے محتاج نہیں۔ آپ کی پوری عمر علمی تحقیق و کاوش میں گزری ہے اور اس کے نتائج مختلف مجلات میں مفید مضامین کی شکل میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ زیرِ نظر مضمون کا کچھ حصہ اصطلاحی ہے جس سے جیش رو ہی حضرات استفادہ کر سکیں گے جو فنِ حدیث اور اس کے تضمنات سے واقف ہیں لیکن باقی حصہ ایسا ہے کہ جس سے غیر فنی حضرات بھی استفادہ کر سکیں گے۔ یہ مضمون بڑی غائر تحقیق کا نتیجہ ہے اور بڑے عمدہ نتائج کا حامل۔ اس کا مطالعہ غور سے فرمائیے۔ ہم محترم تمنا صاحب سے گزارش کریں گے کہ وہ اسی سلسلہ میں اپنی تحقیق کے باقی نتائج سے بھی قارئین طلوعِ اسلام کو مستفید ہونے کا موقع دیتے رہیں۔ واضح رہے کہ یہ مضمون ایک علمی تحقیق کا نتیجہ ہے نہ کہ کسی گروہ بندانہ زاویۂ نظر کا ترجمان۔ [طلوعِ اسلام]

محمد بن شہاب زہری کا نسب نامہ

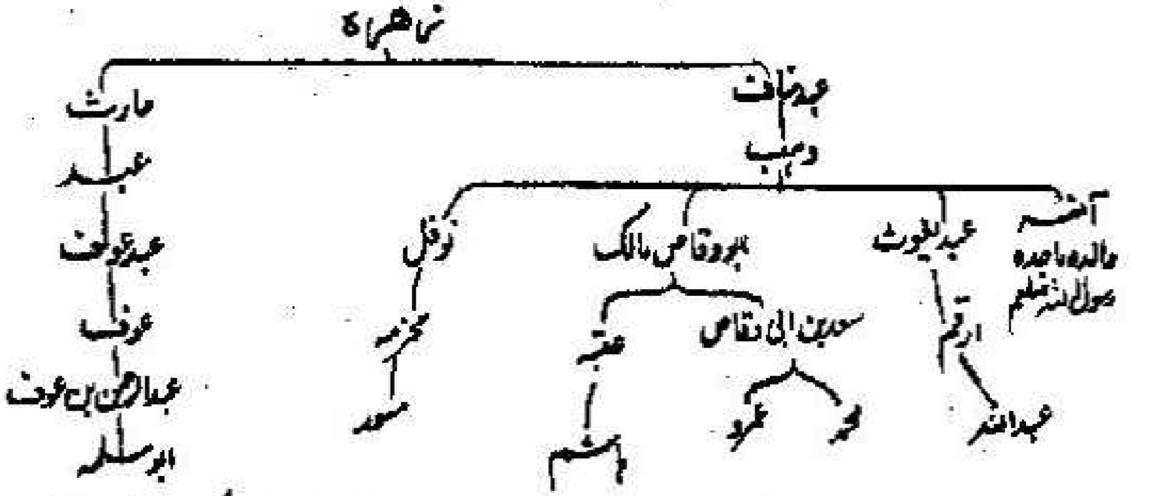
محدثین و ائمہ رجال زُہری کا سلسلۂ نسب حسب تصریح ذیل لکھتے ہیں:-

محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب بن عبد اللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن النضر۔ یہی نضر ہیں جن کو "قریش" کہا جاتا ہے۔

مگر ائمہ تاریخ و نسب "حارث بن زہرہ" کے کسی بیٹے کا نام "عبد اللہ" نہیں لکھتے۔ ان کے نزدیک حارث کے صرف ایک ہی بیٹے تھے "عبد" اور ان کے بیٹے "عبد عوف"۔ چنانچہ تاریخ ابن خلدون جلد دوم حصہ اول مطبوعہ مصر صفحہ۲۲۲ سے آخر جلد یعنی صفحہ۴۳۵ تک خاندانِ قریش ہی کا ذکر ہے۔ مگر ان ۲۱۴ صفحات میں جہاں محمد بن اسحٰق صاحب المغازی، امام شافعی اور ابن ابی معیط (عبد اللہ) جو چھٹی

عـــہ عبد اللہ بن ابی معیط کا سلسلۂ نسب ابن خلدون جلد ۲ حصہ اول صفحہ۴۲۵ میں یوں ہی عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن الولید بن محمد بن یوسف بن عبد اللہ بن عبد العزیز بن خالد بن عثمان بن عبد اللہ بن عبد العزیز بن خالد بن عقبہ بن ابی معیط اور ابو معیط کا نام آبان بن عمرو بن امیہ لکھا ہے اور لکھا ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر میں خود اپنے دستِ مبارک سے قتل فرمایا تھا۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

صدی کے آدمی ہیں، ان تک کا ذکر ہے۔ وہاں زُہری یعنی محمد بن مسلم سے لیکر عبداللہ بن الحارث تک چھ پشتوں میں سے کسی ایک کا بھی تذکرہ نہیں۔ چنانچہ ابن خلدون بنی زُہرہ کا شجرۂ نسب یوں لکھتے ہیں:-



ابن عبدالبر استیعاب کے اواخر جلد اول ص۳۹۶ میں عبداللہ بن شہاب کا ترجمہ لکھتے ہوئے ان کو محمد بن مسلم الزہری کا جد بتاتے ہیں۔ اور ان کو دو بھائی عبداللہ الاکبر اور عبداللہ الاصغر تحریر کرتے ہوئے ان کا نسب یوں بیان کرتے ہیں "عبداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب" اور لکھتے ہیں کہ شہاب کے دو بیٹے تھے بڑے کا نام عبدالجان اور چھوٹے کا نام عبداللہ تھا۔ عبدالجان سابقون الاولون میں تھے، جب وہ ایمان لائے تو رسول اللہ صلعم نے ان کا نام بدل دیا اور عبداللہ ان کا بھی نام رکھ دیا، تو یہ عبداللہ اکبر کہے جانے لگے اور چھوٹے بھائی عبداللہ اصغر۔ عبداللہ اکبر ہی کو ابن شہاب زہری کا جد کہا ہے۔ یہ ہجرت کر کے حبش گئے تھے پھر وہاں سے مکہ کرمہ واپس آگئے اور ہجرتِ مدینہ سے پہلے وفات پا گئے۔ اور چھوٹے صاحب مشرکین کے ساتھ جنگ احد میں شریک تھے اور بروایت ابن اسحٰق انھوں نے آنحضرت صلعم کو کچھ ایذا بھی اس جنگ میں پہنچائی تھی۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ابن شہاب زہری سے کسی نے کہا کہ تمہارے جد جنگ بدر میں شریک تھے تو زہری نے کہا کہ ہاں مگر اُس طرف سے یعنی مشرکین کے طرفدار بن کر۔ لیکن ابن خلدون جلد ۲ حصہ ۱ صفحہ ۱۰ میں لکھتے ہیں کہ غزوۂ بدر میں کوئی قریشی عدوی یا زہری شریک نہ تھا۔ اخنس بن شریق تمام بنی زہرہ کو میدان جنگ سے واپس لے گئے تھے کیونکہ یہ ان کے حلیف تھے۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ میدان کی تھوڑی دیر کی شرکت مقصود تھی، جنگ کی شرکت مقصود یا نہ تھی، یا یہ کہ "اُحُدٌ" کو غلطی کتابت یا روایت کی وجہ سے "بدر" کا لقب مل گیا ہو۔ واللہ اعلم۔ بہرحال یہ عبداللہ اصغر جو تھے ان کو استیعاب میں ابن شہاب زہری کا جد ماں کی جانب سے قرار دیا ہے یعنی نانا۔ اور لکھا ہے کہ آخر میں مشرف باسلام ہو گئے تھے۔ اسی لئے صحابہ میں ان کا ذکر کیا گیا۔ رضی اللہ عنہ۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) اسی کے بیٹے تھے ولیدؓ جو صحابی تھے۔ مگر ابن عبدالبر استیعاب میں ولید بن عقبہ بن ابی معیط کا ترجمہ جو لکھتے ہیں تو ابو معیط آبان کے والد کا نام عمرو نہیں لکھتے ہیں بلکہ کنیت ابو عمرو لکھتے ہیں اور نام ذکوان کہتے ہیں اور ابو عمرو ذکوان بن امیہ بن عبدشمس بن عبدمناف لکھتے ہیں۔ غرض ابن خلدون اور ابن عبدالبر میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ وہ آبان کے والد کا نام عمرو لکھتے ہیں بغیر کسی کنیت کے اور یہاں کے والد کا نام ذکوان بتاتے ہیں اور ابو عمرو کنیت لکھتے ہیں اور بس۔ یہ اختلاف کوئی اہم اختلاف نہیں۔

اب مرحلہ یہ رہ جاتا ہے کہ ابن شہاب زُہری یعنی محمد بن مسلم کے اپنے دادا کا نام تو بالاتفاق تمام محدثین عبیداللہ بن عبداللہ لکھتے ہیں۔ اس لئے عبداللہ اکبر جو حارث کے بیٹے تھے وہ حسب بیان محدثین زہری کے پڑدادا ہی ہوں گے، نہ کہ دادا۔ باقی رہے عبداللہ اصغر تو ممکن ہے کہ یہ بھائی سے بہت چھوٹے ہوں اور ان کی لڑکی کی شادی ان کے بھتیجے عبیداللہ کے بیٹے مسلم سے ہوئی ہو۔ اس طرح عبداللہ اصغر، ابن شہاب زہری کے حقیقی نانا ہوں، یہ کوئی بعید از عقل بات نہیں۔

استیعاب کی مذکورہ تصریح سے صرف اتنا پتہ ملا کہ ابن شہاب زہری کے پڑدادا اور نانا کون تھے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دونوں باہم حقیقی بھائی تھے مگر ابن شہاب کے حقیقی دادا عبیداللہ اور باپ مسلم اور خود شہاب اور شہاب کے باپ عبداللہ کا پتہ خود محدثین کے یہاں بھی نہیں ملتا۔

مسلم بن عبیداللہ القریشی تہذیب التہذیب میں اور نیز استیعاب میں "مسلم بن عبیداللہ القریشی" کا نام آتا ہے، مگر تعجب ہے کہ کوئی بھی ان کو والد ابن شہاب زہری نہیں قرار دیتا۔ باوجود اس کے کہ باعتبار زمانے کے یہ ابن شہاب کے والد ہو سکتے ہیں، اور محدثین ان کو "قریشی" بھی لکھتے ہیں۔ ابن عبدالبر استیعاب میں ان کے بعض حالات سے عدم واقفیت ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ولا ادری ایضاً من ای قریش ھو۔ یعنی میں یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ قریش کے کس خاندان سے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نام ہی میں محدثین کا اختلاف ہو گیا ہے کوئی عبداللہ بن مسلم کہتا ہے کوئی مسلم بن عبیداللہ۔ اور ان کا نام صرف ایک ہی روایت میں آتا ہے جو ہارون بن سلیمان الفرا سے مروی ہے۔ اگر کئی روایتیں ہوتیں تو دیکھا جاتا کہ اکثریت عبداللہ بن مسلم والی روایتوں کی ہے یا مسلم بن عبیداللہ والی روایتوں کی، اور اس اکثریت کے مطابق نام کی تصحیح کر لی جاتی۔ مگر یہاں تو بس ایک ہی روایت ہے جس میں کوئی مسلم بن عبیداللہ کہتا ہے کوئی عبداللہ بن مسلم۔ مگر بغوی اور متعدد اہلِ تحقیق مسلم بن عبیداللہ ہی کو قول مُرجح قرار دیتے ہیں اور بعضوں نے عبداللہ اور عبیداللہ کے فرق کو روایت یا کتابت کی غلطی سمجھ کر مسلم بن عبداللہ لکھ دیا جو بالکل غلط ہے یا غالباً ایسا اس لئے کیا کہ کسی کا ذہن مسلم بن عبیداللہ والد ابن شہاب زہری کی طرف نہ چلا جائے۔ مگر بہر حال اس کا تعجب ضرور ہے کہ مسلم بن عبیداللہ کہنے والے بھی باوجود اس راوی کو قریشی ماننے کے اس کا شبہ نہیں کرتے کہ شاید یہ ابن شہاب زہری کے والد بزرگوار ہی ہوں۔ آخر یہ کیوں؟ غالباً اس لئے کہ زہری بلا واسطہ یا بالواسطہ یا بالوسائط اپنے باپ دادا، پڑدادا، یا نانا، کسی سے بھی کوئی روایت نہیں کرتے۔ تو پھر ان لوگوں کا گمنام ہی رہنا بہتر ہے۔

قولِ مُحقَّق یہ ہے کہ یہ روایت دو طریقے سے مروی ہے اور دونوں طریقوں کے راوی ہارون بن سلیمان الفرا ہی ہیں۔ ایک طریق "عن عبد اللہ عن مسلم عن عبید اللہ عن النبی صلعم" دوسرا طریق "عن مسلم عن عبید اللہ عن النبی صلعم" پہلے طریق سے "عن عبید اللہ" کا لفظ غلطی روایت یا غلطی کتابت سے چھوٹ گیا۔ اور "عن عبداللہ عن مسلم عن النبی صلعم" رہ گیا۔ اس لئے دوسرے طریق سے پہلا طریق مشتبہ ہو گیا۔ اور پھر بعضوں کو "عبداللہ" اور "عبیداللہ" میں بھی اشتباہ پیدا ہو گیا۔ تھے یہ مسلم اور عبیداللہ دونوں ہی باپ بیٹے دنیائے روایت میں گمنام۔ صرف اس ایک روایت کے سوا اور کہیں ان کا نام آتا ہی نہ تھا، اس کی طرف کسی کا گمان نہ گیا کہ پہلا طریق عبداللہ بن مسلم اخو الزہری سے مروی ہے جس کو وہ اپنے مسلم اور وہ اپنے باپ عبیداللہ سے اور وہ رسول اللہ صلعم سے روایت کرتے ہیں۔ اور دوسرا طریق وہ ہے جس کو ہارون بن سلیمان الفرا زہری کے والد مسلم بن عبیداللہ سے

بلا واسطہ روایت کر رہے ہیں اور مسلم اپنے باپ عبید اللہ سے اور وہ رسول اللہ صلعم سے۔ اگر مسلم اور عبید اللہ غیر معروف اشخاص نہ ہوتے تو یہ اختلاف نہ پیدا ہوتا۔ اس روایت سے اس کا بھی پتہ مل سکتا ہے کہ مسلم بن عبید اللہ کی وفات تقریباً ۱۰۰ھ میں ہوئی ہے۔ کیونکہ ہارون ابن سلیمان الفراء موالی میں تھے عمرو بن الحارث المخزومی الکوفی کے اور عمرو بن الحارث کی وفات ۹۸ھ میں ہے اور زہری کی ولادت ۵۲ھ کی ہے اور زہری کے بھائی عبداللہ بن مسلم زہری سے بڑے تھے۔ اس لئے عبداللہ کی پیدائش یقیناً ۵۰ھ یا اس سے بھی پہلے ہی ہوئی تھی۔ اور انھوں نے وفات بھی زہری سے پہلے پائی۔ ممکن ہے کہ ۱۲۳ھ میں انہی کی وفات ہو۔ ہارون بن سلیمان سے روایت کرنے والوں میں عبداللہ بن داؤد الخریبی الکوفی بھی تھے جن کی وفات ۲۱۳ھ میں ہوئی۔ اگر خریبی نے ہارون سے عنفوان شباب میں بھی حدیث سنی تو ہارون کی وفات یقیناً زہری کے بہت بعد ہوئی ہوگی۔ اس لئے ہارون، زہری کے ہم عصر ہو سکتے ہیں بلکہ قرینہ غالب ہے کہ زہری سے عمر میں کچھ چھوٹے ہوں۔ البتہ اگر سو یا سو سے زیادہ عمر پائی ہو تو ممکن ہے کہ زہری سے بڑے ہوں۔ بہرحال ہارون بن سلیمان مسلم سے روایت کر رہے ہیں تو مسلم بن عبید اللہ کی وفات ۱۰۰ھ یا اس کے لگ بھگ ہوگی۔ اس لئے زہری اپنے والد کی وفات کے وقت ۴۸ سال کے ہو سکتے ہیں تو اگر آغاز شباب سے یہ جمع احادیث کا مشغلہ رکھتے تو اپنے والد سے بھی کچھ حدیثیں ضرور روایت کرتے۔

غرض حسب اصطلاح اہل کچہری "تردد و تلاش قرار واقعی" کرنے کے بعد ابن شہاب زہری کے بھائی عبداللہ اور باپ مسلم اور دادا عبید اللہ اور پڑدادا عبداللہ الاکبر اور نانا عبداللہ الاصغر تک کا تو کسی قدر پتہ مل گیا پڑدادا اور نانا کے کچھ حالات بھی معلوم ہو گئے۔ اگرچہ باپ اور دادا کا کوئی حال معلوم نہ ہو سکا۔ اگر ان کے بعد والوں کو ڈھونڈھئے تو صرف محمد بن عبداللہ بن مسلم کا پتہ ملتا ہے اور بس، جو زہری کے بھتیجے تھے۔ اور ابن اخی الزہری کے لقب سے متعارف ہیں۔ لاولد مرے۔ مگر شہاب جو ان کے مورث اعلیٰ ہیں ان کا نام صرف محدثین کی کتب رجال میں بذیل سلسلہ نسب زہری یا اخوالزہری یا ابوالزہری یا جدالزہری ہی کے ذکر میں آجاتا ہے ورنہ بذات خود ان کا تذکرہ علمائے نسب و تاریخ تو کرتے ہی نہیں، ان کا کیا، کہ اس سلسلۂ نسب کے کسی فرد کا بھی ذکر نہیں کرتے۔ مگر محدثین بھی ذکر نہیں کرتے۔ اور واقعی محدثین کیوں کرنے لگے۔ یہ تو بہت متقدم ہیں۔ ممکن ہے کہ بعثت نبوی صلعم کے قبل ہی مر چکے ہوں۔ کیونکہ یہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے والد کے چچا بتائے جاتے ہیں۔ اس لئے محدثین کو ان سے کیا کام؟ تو محدثین ان کا ذکر کرنے سے رہے۔ علمائے تاریخ ان کا ذکر کہیں کرتے نہیں، انساب کی کتابوں میں ان کا نام کہیں ملتا نہیں، تو پھر اس کے سوا کیا چارہ ہے کہ زہری کے سلسلۂ نسب میں محدثین کے یہاں جو ان کا نام آگیا ہے اور جس طرح آگیا ہے اسی پر ایمان لے آئیے۔

شہاب نام

حقیقت یہ ہے کہ شہاب نہ فقط خاندان قریش بلکہ ان کے اوپر کے شجروں میں بھی دیکھئے تو کسی ایک فرد کا بھی یہ نام آپ کو نظر نہ آئے گا۔ خاص خاندان قریش میں یہ نام ایک اجنبی سا معلوم ہوتا ہے۔ جو اس حقیقت کو واضح کر رہا ہے کہ یہ کوئی باہر کے آدمی تھے۔ یہ بخوبی ممکن ہے کہ بنی زہرہ کے موالی میں سے ہوں اور مولیٰ بنی زہرہ ہونے کی وجہ سے زہری قریشی کہے جانے لگے۔

جس طرح دوسرے موالی بنی زہرہ کو لوگ زہری کہتے تھے

قرینہ غالب یہ ہے کہ شہاب خود اپنے آخر وقت میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے ہوں اور اوائل اسلام ہی میں وفات پا گئے ہوں۔ یا عبداللہ اکبر بن شہابؓ جو صحابی تھے یعنی زہری کے پڑدادا وہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف ہی کے ہاتھ پر ایمان

لائے ہوں۔ یا عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب جو زہری کے دادا تھے وہ اپنے باپ کے انتقال کے وقت کم عمر ہوں اور باپ کے بعد عبداللہ ؒ بن شہاب اپنے چچا کے زیر تربیت رہنے کی وجہ سے ان کے ساتھ بوقت بلوغ حالت کفر میں ہوں، مگر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی تبلیغ کی وجہ سے مسلمان ہوئے ہوں۔ غرض قرینۂ غالب یہی ہے کہ مذکورہ وجوہ کی بنا پر خود شہاب یا عبداللہ بن شہاب یا عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب بسبب ولایت عبدالرحمٰن بن عوفؓ زہری کہلانے لگے جس طرح سعد بن عبید الزہری کہ عبدالرحمٰن بن ازہر الزہری کے موالی میں ہونے کی وجہ سے زہری کہے جانے لگے۔ اور بعضوں نے ان کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے موالی میں لکھا ہے۔ اسی طرح سلیمان بن موسیٰ الزہری اور محمد بن عبدالرحمٰن الزہری بھی موالی بنی زہرہ میں سے ہونے کی وجہ سے زہری کہے گئے۔ صفوان بن سُلیم الزہری اور صفوان بن عیسیٰ الزہری اور ابوالحارث الفقیہ جو مشہور محدث تھے یہ سب موالی بنی زہرہ میں سے تھے۔ مصعب بن سلیم الاسدی جو آل زبیر کے موالی میں سے تھے صرف غزیف بنی زُہرہ (کارندہ) ہونے کی وجہ سے زہری کہے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ امام ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ بن خالد الذہلی امام نیساپور نے چونکہ ابن شہاب زہری کی روایتوں کو تمام سے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر یکجا کر کے اس کا نام الزہریات رکھا تھا اس لئے یہ بھی "زُہری" کے ممتاز لقب سے یاد کئے جانے لگے۔ غرض اسی طرح موالی بنی زہرہ ہونے کی وجہ سے ابن شہاب زہری کے آباء واجداد بھی زہری کہے جانے لگے تھے۔

امام ذہبی "تذکرۃ الحفاظ" جلد ۱ صفحہ ۱۰۱ میں بضمن ترجمہ زُہری لکھتے ہیں "قرۃ بن حیویل" نے کہا ہے کہ ان (زہری) کے پاس کوئی کتاب نہ تھی (جس میں انھوں نے اپنی حدیثیں لکھ رکھی ہوں) بجز ایک کتاب کے جس میں انھوں نے اپنی قوم کا نسب نامہ جمع کیا تھا۔ افسوس کہ ائمہ نسب نے زہری کی اسی کتاب کو محفوظ نہ رکھا۔ عجب کیا ہے کہ وہ کتاب اسی لئے ضائع کر دی گئی ہو کہ اس میں ابن شہاب نے اپنا صحیح نسب نامہ درج کیا ہو، ورنہ آخر وہ کتاب ہوئی کیا؟ وہ تو ان کی خاص تحریر تھی اس سے ان کے نسب کا صحیح پتہ ضرور مل جاتا۔

زہری کی سکونت

ابن شہاب زہری کے متعلق مشہور یہ ہے کہ یہ مدنی تھے اور یہ صرف اس گمان پر مشہور ہو گیا کہ ان کو قریشی اور بنی زہرہ کا ایک فرد سمجھ لیا گیا۔ اور تقریباً تمام مسلمین قریش بنو ہاشم، بنو امیہ اور بنو زہرہ وغیرہم ہجرت کے بعد جو مدینہ طیبہ آئے تو پھر مدنی ہی ہو گئے اور ان کی اولاد تقریباً سب کی سب مدنی ہی رہی۔ تو چونکہ زہری بھی زہری و قریشی نسباً سمجھ لئے گئے اس لئے یہی خیال کیا گیا کہ پھر یہ بھی مدنی ہی تھے اور مدینہ ہی میں رہے۔ حالانکہ یہ دراصل مقام "ایلہ" کے رہنے والے تھے۔ چنانچہ ابن حجر تہذیب التہذیب ج ۷ صفحہ ۲۵۵ ترجمہ عُقیل بن خالد بن عُقیل الایلی تلمیذ زہری میں لکھتے ہیں کہ کان الزھری یکون بایلۃ وللزھری ھناک ضیعۃ وکان یکتب عنہ ھناک الماجشون یعنی زہری ایلہ میں رہتے تھے اور وہاں زہری کی جائداد تھی اور وہیں ان سے عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمۃ الماجشون حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ یہ ماجشون صاحب مدنی تھے، مگر ایلہ پہنچ کر وہاں رہ کر زہری سے حدیثیں لے لے کر لکھا کرتے تھے۔ اسی طرح دوسرے طلبۂ حدیث بھی ایلہ پہنچ پہنچ کر ہی ان سے حدیثیں لیتے رہتے ہونگے۔ اپنی طلب حدیث کے زمانے میں جو یقیناً سنہ ۱۰۱ھ کے بعد کا زمانہ تھا، یعنی جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے جمع احادیث کا حکم والی مدینہ ابوبکر بن حزمؒ کے پاس مدینہ میں بھیجا اور والی مدینہ ابوبکر بن حزمؒ ابھی جمع حدیث کی اسکیم ہی بنا رہے تھے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ شہید کر دیئے گئے اور پھر فوراً ہی والی مدینہ ابوبکر بن حزمؒ خلیفہ یزید بن عبدالملک کے حکم سے معزول کر دیئے گئے، اور منافقین عجم نے

اب اپنے مقاصد کے ماتحت جمع احادیث کا کام شروع کرنا چاہا تو انھیں منافقینِ عجم کے آمادہ کرنے سے اس وقت خود ابنِ شہاب کو خیال ہوا کہ ہم حدیثیں جمع کرنا شروع کر دیں تو یہ مدینہ بھی پہنچے اور کوفہ بھی اور مختلف مقامات کی حدیثیں حاصل کیں تو پھر بیسوں راویوں کے ساتھ ہو۔ مگر اس کے پہلے اپنے والد کی زندگی میں میلانِ تشیع کی وجہ سے حضرت علی بن حسینؓ کی صحبت میں بھی رہے تھے۔ اپنے والد کی وفات کے بعد پھر گھر چلے آئے اور اپنا کاروبار دیکھنے لگے۔ ان کا کاروبار بڑا تھا اور کافی مالدار تھے لیکن اس طرح کے چند روزہ مدتِ قیام کی وجہ سے اگر یہ مدنی ہو سکتے تو پھر کوفی بھی ہو سکتے ہیں اور بصری بھی اور مصری بھی اور شامی بھی۔

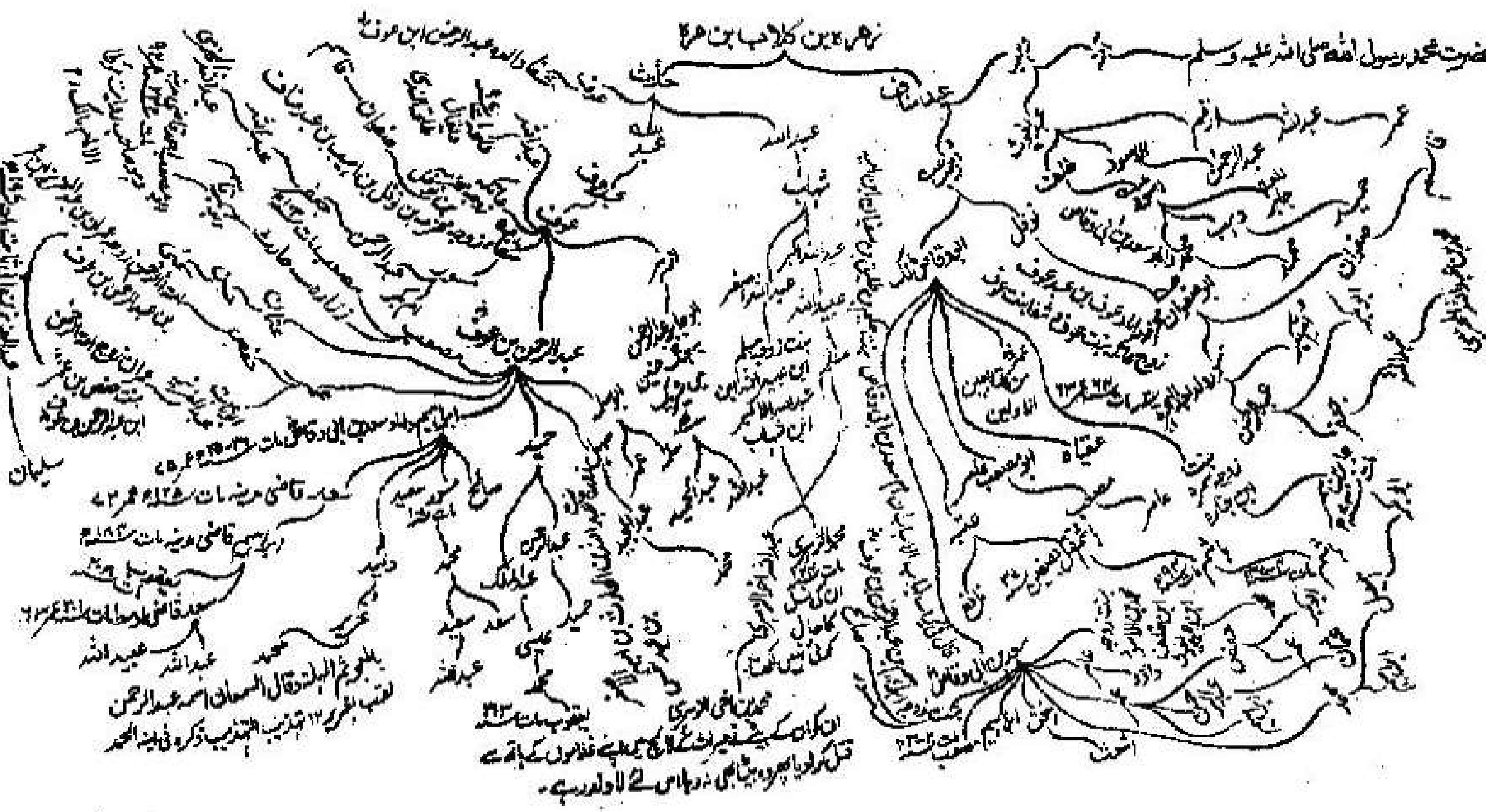
زُہری کی وفات اور قبر

زہری کی وفات حسبِ روایت سمعانی روز سہ شنبہ ۱۷ رمضان ۱۲۴ھ کو نواحی شام قریہ بیل میں ہوئی۔ ان کی قبر مقام زاد میں ہے۔ معجم البلدان میں ہے کہ "بیل" بالکسر واللام ملک رے کے قریوں میں سے ہے۔ بعضوں نے سرخس کے قریوں میں لکھا ہے اور زاد کے متعلق لکھا ہے کہ یہ ایک قریہ ہے نواحی سمرقند میں اشتخن کے قریوں میں سے جہاں لوگ عموماً دفن کئے جاتے ہیں۔ معجم جلد ۴ صفحہ ۳۶۷

غرض نہ مدینہ طیبہ کبھی ان کا یا ان کے آباء و اجداد کا وطن رہا۔ انھوں نے وہاں وفات پائی اور نہ ہی وہاں دفن ہوئے۔

بنی زُہرہ کا شجرۂ نسب

اب ہم بنی زہرہ کا شجرۂ نسب ذرا تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔ اس کے دیکھنے سے یہ صاف معلوم ہو جائیگا کہ زہرہ بن کلاب کے دو بیٹے تھے عبدِ مناف اور حارث۔ عبد مناف کی نسل میں آنحضرت صلعم کی ننھیال تھی اور پھر حضرت سعد بن ابی وقاص اور ان کے بھائیوں کی شاخیں چلتی ہیں اور حارث کی نسل سے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور ان کے بھائی بہن کی نسل چلی ہے۔ حارث اور عبد مناف کی مذکورہ بالا شاخوں میں باہمی رشتہ ناکحت بھی رہا ہے مثلاً عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی بہن شفاء دوسری بنی عاتکہ، دونوں کی شادی محرمہ بن نوفل سے ہوئی تھی اور نوفل عبد مناف بن زہرہ کے پوتے تھے۔ ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے داماد تھے۔ اسی طرح ایک ہی شاخ کی نسلوں میں باہمی رشتہ ازدواج بھی تھا۔ مثلاً محمد بن اسود ابن خلف بن عبد یغوث جو عبد مناف کے پوتے کے پڑپوتے تھے حضرت سعد بن ابی وقاص کے داماد تھے اور حضرت سعد بن ابی وقاص کی ایک بہن کی شادی عمرو بن جندب بن حجیر بن رباب بن حبیب بن سواءہ بن عامر بن صعصعہ سے ہوئی تھی۔ اور عمران بن عبدالرحمٰن بن عمر بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی شادی امۃ الرحمٰن بنت حفص بن عمر بن عبدالرحمٰن بن عوف سے ہوئی تھی۔ اور دوسرے قریشی خاندان کے افراد سے بھی ان دونوں شاخوں کے افراد کی شادیاں ہوئی تھیں مثلاً آمنہ جو عبد مناف بن زہرہ کی پوتی تھیں ان کی شادی عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم سے ہوئی تھی اور سہل بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ عبداللہ بن حارث بن امیۃ الاصغر ابن عبد شمس کے داماد تھے۔ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی والدہ، حکیم بن طلیق بن سفیان بن امیہ کی بیٹی تھیں۔ وغیرذلک ——— مگر حارث بن زہرہ بن کلاب کی ایک سب سے الگ تھلگ شاخ شہاب بن عبداللہ بن حارثؓ کی ایسی نکالی گئی ہے جس کا کوئی رشتہ اپنی اصل نسل والی شاخوں سے کبھی قائم ہی نہیں ہوا۔ بلکہ دوسرے قریشیوں سے بھی ان کا کوئی ناتا نہیں۔ عبداللہ اور شہاب اور پھر شہاب کے دونوں بیٹے عبداللہ اکبر اور عبداللہ اصغر ان چاروں میں سے کسی ایک شخص کا بھی رشتۂ مصاہرت کسی قریشی گھر سے نہیں ہوا۔ ورنہ ضرور اس کا ذکر تاریخ وسیر اور انساب کی کتابوں میں ہوتا۔ عبداللہ جو ابن شہاب زہری کے دادا تھے یہ بھی خاندانِ قریش سے باہر ہی بیاہے گئے۔ مسلم اپنے ہی گھر میں رہے یعنی اپنے باپ کی حقیقی چچیری بہن سے بیاہے گئے۔ خود ابن شہاب زہری، ان کے بھائی، ان کے بھتیجے کہاں کہاں بیاہے گئے کچھ معلوم نہیں۔ غرض یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ حارث کی یہ شاخ جو عبداللہ شہاب ... لگی ہے یہ صرف ابن شہاب زہری کو نسباً زہری بنانے ہی کیلئے بنائی گئی ہے۔ شہاب سے آخر تک کا سلسلہ تو ضرور صحیح معلوم ہوتا ہے مگر شہاب سے اوپر کا سلسلہ صحیح نہیں۔ زہری کو زہری کہنا بھی صحیح ہو سکتا ہے مگر ان کے دادا یا پردادا کے یا دونوں کے موالی بنی زہرہ ہونے کی وجہ سے نہ کہ نسباً۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اب بنی زہرہ مفصل شجرۂ نسب سامنے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے۔ مگر واضح رہے کہ اس شجرہ میں متعارف ہی افراد کا ذکر ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ کوئی نام چھوٹا ہی نہیں ہے۔ ان میں اکثر وہی ہیں جن سے محدثین نے روایتیں لی ہیں۔ اب نقشہ شجرۂ نسب ملاحظہ فرمائیے



عـــہ جن لوگوں نے ابو طالب کو کہا تھا کہ اپنے بھتیجے کو منع کرو کہ ہمارے معبودوں کو برا نہ کہیں وغیر ذالک من الاقوال۔ اس جماعت میں یہ اسود صاحب بھی تھے (ابن خلدون)

عـــہ ابن خلدون نے عبد مناف کا ایک ہی بیٹا "وہب" کو قرار دیا ہے اور وہیب کے تین بیٹے عبد یغوث، نوفل اور مالک۔ اہیب کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اہل انساب وہب اور اہیب دونوں کا ذکر کرتے ہیں اور محدثین بھی۔

ســہ حارث کے بیٹے کا نام عبدالحارث تھا۔ محدثین نے صرف "عبد" لکھا ہے۔ ابن خلدون نے حارث کا نام اڑا کر عبدالحارث بن زہرہ بن کلاب لکھ دیا ہے۔ غالباً غلطی طباعت سے "حارث" کا نام درمیان سے غائب ہوگیا۔ صحیح یوں سمجھنا چاہیے عوف بن عبد عوف بن عبدالحارث بن حارث بن زہرہ بن کلاب بن مرہ۔

للعـہ جابر بن الاسود الزہری۔ کان امیر العبداللہ بن الزبیر۔ کتاب اسماء الرجال اور نیشنل لائبریری [illegible] کتاب کا سلسلہ وار نمبر [illegible]۔

صـہ مخرمہ کی شادی عوف کی دونوں بیٹیوں عاتکہ و شفا سے ہوئی۔ ایک کے بعد دیگرے ہو یا اسوقت جمع بین الاختین ممنوع نہ ہو۔ مسور کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ عاتکہ کے بطن سے تھے یا شفا کے بطن سے۔ مگر تحقیق [illegible]

زُہری کی کُنیّت اور عمر

ان کی کنیت ابوبکر تھی۔ حسب اختلافِ اقوال ۵۰ یا ۵۱ یا ۵۶ یا ۵۸ھ میں ان کی ولادت ہوئی اور ۱۲۳ یا ۱۲۴ یا ۱۲۵ھ میں انھوں نے وفات پائی۔ مگر ان کی عمر جس نے بھی بتائی ہے ۷۲ سال بتائی ہے اس لئے ۵۲ھ میں ان کی ولادت اور ۱۲۴ھ میں ان کی وفات ہوئی یہی قول صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ان کے بھائی عبداللہ کی ولادت ۵۰ھ میں اور وفات ۱۲۴ھ میں ہوئی ہوگی کیونکہ عبداللہ زُہری سے بڑے تھے اور زہری سے پہلے ان کی وفات بھی متفق علیہ ہے۔ تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۹ ترجمہ عبداللہ بن مسلم اخوالزہری۔

سب سے پہلے جامع احادیث وروایات

اکثر علماء کے نزدیک سب سے پہلے احادیث وروایات کے جامع ومدوّن یہی ہیں اور یہی قول صحیح ہے۔ جن لوگوں نے قاضی ابوبکر بن حزم[1] کو پہلا جامع کہا ہے وہ درحقیقت صحیح نہیں۔ ابن حزم مدینہ طیبہ کے قاضی تھے۔ انھوں نے اپنے ادائے فرضِ منصبی کی سہولت کے لئے کچھ مسائلِ قضا غیر مرتب طور سے اپنے آغازِ کار کے وقت نوٹ کر لئے تھے۔ ان کی نیت جمع احادیث وروایات کی نہ تھی۔ اسی لئے انھوں نے اپنے اس نوٹ کی کوئی حفاظت نہ کی اور ان کے وقت ہی میں وہ سب ضائع ہو گئے۔ ابن حجر[2] لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ نے ان کے بیٹے عبداللہ[3] سے جو ان کی کتابوں کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا کہ وہ سب ضائع ہو گئیں۔

---

[1] ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری الخزرجی ثم النجاری (نون وجیم سے) المدنی سلیمان بن عبدالملک کے حکم سے مدینہ کے قاضی مقرر ہوئے تھے ۹۶ھ کے رمضان میں۔ امام مالکؒ فرماتے تھے کہ مدینہ میں علم القضاء ان سے زیادہ کسی کے پاس نہ تھا۔ ان کی وفات باختلافِ اقوال ۱۱۰ یا ۱۱۷ یا ۱۲۰ یا ۱۲۶ھ میں ہے مگر آخری قول کو ابن حجرؒ غلط قرار دیتے ہیں۔ تاریخ ابن خلدون ج ۳ ص ۷۵ میں ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی وفات کے بعد جیسے ہی یزید بن عبدالملک نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی ابوبکر بن حزم کو ولایت مدینہ سے معزول کر کے ان کی جگہ عبدالرحمٰن بن الضحاک بن قیس الفہری کو والی مدینہ مقرر کر دیا۔ اور تمام ان باتوں کو جن کو بغرض اصلاح عمر بن عبدالعزیزؒ نے کیا تھا سب کو بدل دیا۔ غرض ابوبکر بن حزم ولایت مدینہ سے ۱۰۱ھ میں معزول ہو چکے تھے اور ان کے بعد ۱۰۴ھ میں عبدالرحمٰن بن الضحاک والی مدینہ مقرر ہوئے۔ ان کے بعد قاضی مدینہ سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ مقرر ہوئے جن کی وفات بروایت صحیحہ ۱۲۵ھ میں ہوئی اور ان کے بعد ان کے بیٹے ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ مدینے کے قاضی مقرر ہوئے ان کی وفات ۱۸۳ھ میں ہوئی۔ (تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۳۹) ابوبکر بن حزم، عمرہ بنت عبدالرحمٰن کے بھتیجے ہوتے تھے۔ (ترجمہ عمرہ تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۴۳۹)

[2] تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۱۶۴

[3] عبداللہ بن ابی بکر بن حزمؒ بہت جلیل القدر عالم تھے اور امام مالکؒ کے شیوخ میں تھے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ ابن شہاب زہری کہتے تھے کہ مدینہ میں عبداللہ جیسا کوئی بھی نہ تھا مگر وہ اپنے والد کے سامنے اپنے نام کو اونچا ہونے سے روکتے تھے۔ یہ ابن شہاب زہری کے شیوخ میں سے تھے اور خود بھی زہری سے روایت کرتے تھے۔ ان کے والد ابوبکر بن حزم نے مسائل قضا کے جو نوٹ کتابی صورت میں جمع کئے تھے ان کی کوئی اہمیت نہ خود ابن حزم کے ذہن میں تھی کہ اس کی حفاظت کرتے اور نہ عبداللہ ان کے بیٹے کے ذہن میں تھی کہ یہ اس کو محفوظ رکھتے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عبداللہ کے بچپن ہی میں وہ کتابیں ضائع ہو چکی تھیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ابن حزمؒ نے اپنی وفات سے کم وبیش تیس[4] سال پہلے اپنی کتابوں کو ضائع کر ڈالا یعنی ضائع ہونے دیا اور پھر دوبارہ ان کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ اس لئے کہ عبداللہ بن ابی بکر بن حزمؒ کی ولادت ۶۵ھ یا ۷۰ھ کی ہے۔ ابن حزم عبداللہ کی پیدائش کے بعد سے کم سے کم ۴۵ اور زیادہ سے زیادہ ۵۵ سال تک زندہ رہے۔ عبداللہ کی وفات ۱۳۰ھ یا ۱۳۵ھ میں ہوئی۔ دوسرا قول قوی کہا جاتا ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۱۶۵)

غرض ابوبکر بن حزمؒ نے جب ان مسائلِ قضا کو نہ روایت و تحدیث کی نیت سے جمع کیا تھا، نہ ان کی کوئی حفاظت کی، نہ اپنے صاحبزادے کو اس کی اجازت دی، نہ ان کے صاحبزادے جو ان کی وفات کے وقت کم سے کم ۴۵ سال کے تھے اور اپنے والد ہی کے وقت میں اکابر علمائے مدینہ میں شمار کئے جاتے تھے انھوں نے اس کی پروا کی، تو پھر یہ کہنا کہ سب سے پہلے ابوبکر بن حزمؒ نے حدیثیں جمع کیں کس قدر غلط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ روایت و جمع احادیث کے دور کے آدمی ہی نہ تھے۔ جس عنوان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ان کو حکومت کے اقتدار کے ماتحت جمع حدیث کا حکم دیا تھا، اقتدارِ حکومت ہاتھ سے نکل جانے کی وجہ سے وہ اس طرح جیسا کہ چاہتے تھے اور جس عنوان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ان کو حکم دیا تھا وہ حدیثیں جمع نہ کر سکے، اسی لئے معزولی کے بعد جمع احادیث کا خیال ہی دل سے نکال دیا۔ اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم سے پہلے تو جمع احادیث کا خطرہ بھی کبھی ان کے دل میں نہ گذرا ہوگا۔

باعث جمع احادیث

منافقین عجم جو فتح ایران کے بعد عہدِ فاروقی میں بارادۂ انتقام مدینہ طیبہ میں آکر منافقانہ اسلام لائے اور مسلمانوں کے ساتھ گھل مل کر رہنے لگے جو سب سے پہلے حضرت فاروقِ اعظمؓ کی شہادت کے باعث ہوئے۔ پھر کچھ دنوں مسلمانوں میں اپنا اثر و رسوخ پیدا کر کے کوفہ و بصرہ و شام و مصر وغیرہ ممالک اسلامیہ میں پھیل کر اور کچھ مدینہ منورہ میں رہ کر طرح طرح کی پوشیدہ ریشہ دوانیاں کرتے رہے اور آخر تقریباً بارہ سال کی پوشیدہ سازشوں کے بعد حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ برپا کر کے ان کو بھوکا پیاسا شہید کر ڈالنے میں کامیاب ہوئے۔ اور پھر کچھ افراد حضرت علیؓ کے ساتھ، کچھ افراد حضرت عائشہؓ کے ساتھ، کچھ افراد حضرت معاویہؓ کے ساتھ منافقانہ طرفدار بن کر جنگِ جمل و صفین کی صورت میں مسلمانوں کو باہم لڑا کر اپنی آتشِ انتقام ٹھنڈی کرتے رہے۔ یہاں تک کہ واقعۂ کربلا انھیں کے ناپاک ہاتھوں سے انجام پایا۔ پھر ان کا شیطانی ضمیر جو انتقامی دوزخ بنا ہوا تھا ھل من مزید کی رٹ لگا ہی رہا۔ چنانچہ جب انھوں نے دیکھا کہ فقط سیاسی فتنے برپا کرنے سے پوری کامیابی نہیں ہوتی تو ان کے کچھ افراد تو آئے دن نت نئے سیاسی فتنے برپا کر کے خلفائے وقت و اعیانِ حکومت کے خلاف طرح طرح کی سازشیں اور ان کے خلاف پروپیگنڈے کر رہے تھے، کچھ افراد علماء و فقہاء کے زمرے میں داخل ہو کر ہر جگہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کہہ کر جھوٹی جھوٹی باہم متضاد و متخالف حدیثیں بنا بنا کر رسول اللہ صلعم اور اجلۂ صحابہؓ و امہات المومنینؓ کی طرف منسوب کرنے میں مصروف ہوگئے۔ خود تابعی بنے ہوئے تھے ہی اور اپنے منافقانہ ظاہری تقویٰ و عبادت کے اثر سے عام مسلمانوں میں کافی رسوخ و اعتماد حاصل ہی کر چکے تھے۔ بس صرف کسی ایک صحابی کا نام لے لینا کافی تھا کہ ہم نے فلاں صحابی سے ایسا سنا، پھر ان کو کون جھٹلا سکتا تھا۔ اس وقت بعض صحابہؓ جو آنحضرت صلعم کے وقت میں کم سن تھے رہ گئے تھے تو ان لوگوں کے نقارخانے میں ان کی طوطی جیسی آواز کیا سنائی دیتی۔ دوسری جگہ جا کر تو ان کی طرف بھی جھوٹی روایتیں منسوب کر کے بیان کیا کرتے ہی تھے کہ خراسان و نیشاپور سے یہاں آکر ان سے تصدیق کون کرتا ہے دلیری یہ تھی کہ خود ان کے سامنے بھی دوسرے صحابیوں کی طرف منسوب کر کر کے جھوٹی روایتیں کیا کرتے تھے، چنانچہ صحیح مسلم کے مقدمہ میں امام مسلم لکھتے ہیں کہ مجاہد روایت کرتے ہیں کہ بُشیر ابن کعب العدوی، ابن عباسؓ کے پاس آئے اور قال رسول اللہ صلعم قال رسول اللہ صلعم کہہ کہہ کر حدیثیں بیان کرنے لگے۔ مگر ابن عباسؓ اس کی طرف دھیان دینا تو کجا نظر تک نہیں کرتے تھے۔ تو اس نے کہا اے ابن عباسؓ کیا ہے کہ میں رسول اللہ صلعم کی حدیثیں بیان کر رہا ہوں اور آپ متوجہ نہیں ہوتے؟ تو ابن عباسؓ نے کہا کہ پہلے جب کبھی کوئی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتا تھا تو میری نگاہیں اور میرے کان سب اس کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے

مگر جب دیکھا کہ لوگ ہر برے بھلے پر اُتر آئے تو ہم اب دوسرے لوگوں سے نہیں لیتے اور جتنا ہم خود جانتے ہیں اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

اسی قدر نہیں۔ بلکہ آخر تنگ آکر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت کرنا ہی ترک کر دی تھی۔ چنانچہ اسی حدیث سے دو حدیث قبل محمد بن عباد و سعید بن عمرو الاشعثی دونوں اپنے شیوخ سے ایک طویل حدیث روایت کرتے ہیں جس کے آخر میں یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ایک شخص سے کہا کہ ہم لوگ رسول اللہ صلعم کی حدیثیں بیان کیا کرتے تھے مگر جب دیکھا کہ لوگ رسول اللہ صلعم پر جھوٹ لگانے لگے اور ہر برے بھلے پر اُتر آئے تو ہم لوگوں نے آپ کی حدیثیں بیان کرنا ترک کر دیں۔ (باب النہی عن الروایات عن الضعفاء والاحتیاط فی تحملہا)

حضرت معاویہؓ[1] کے متعلق بھی یہ روایت ہے کہ انھوں نے بعض لوگوں کو بلا کر ڈانٹا تھا کہ تم لوگ ایسی ایسی باتیں رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب کرتے ہو جن کو ہم لوگ مدتوں صحبت نبویؐ میں رہنے کے باوجود نہیں جانتے۔

اور یہ درحقیقت ایسی بات تھی جس کی پیشین گوئی خود رسول اللہ صلعم فرما گئے تھے اور اپنی امت کو اس فتنے سے ڈرا گئے تھے جیسا کہ مقدمہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون یاتونکم من الاحادیث بما لم تسمعوا انتم ولا آباؤکم فایاکم وایاہم لا یضلونکم ولا یفتنونکم (او کما قال صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم) یعنی اس زمانے کے آخر میں ایسے ایسے دجال وکذاب لوگ ہوں گے جو تمہارے پاس ایسی ایسی حدیثیں پیش کریں گے جن کو نہ تم نے سنا نہ تمہارے[2] آباء نے سنا تو اپنے کو ان سے بالکل بچائے رکھنا کہیں وہ تمہیں گمراہ نہ کر دیں اور تمہیں فتنے میں نہ ڈالیں۔

ان اور ان جیسی متعدد صحاح کی حدیثوں کی روشنی میں فتح ایران کے جذبۂ انتقام کے ماتحت بہ نیت تخریب دین و تفریق بین المسلمین منافقینِ عجم کی احادیث بافیوں اور روایات سازیوں کے فتنۂ عظیم کے رفتہ رفتہ تمام ممالک اسلامیہ پر چھائے جاتے اور تنے چند بقیۃ السلف جو اکابر مسلمین اس فتنے کو واقعی فتنہ سمجھ رہے تھے ان کے اس عہد میں ہراساں رہنے کا سارا منظر ہر صاحبِ نظر دیندار کی نگاہوں کے سامنے آج بھی پھرنے لگتا ہے۔ لسان العصر اکبر الٰہ آبادی مرحوم نے کیا خوب رباعی لکھی ہے ؎

شیرازۂ اتحاد ہم سے چھوٹا　　آپس ہی کی خانہ جنگیوں نے لوٹا
قرآں کے اثر کو روک دینے کیلئے　　ہم لوگوں پہ راویوں کا لشکر ٹوٹا

---

[1] کان محمد بن جبیر بن مطعم یحدث انہ بلغ معاویۃؓ وہم عندہ من وفد من قریش ان عبداللہ بن عمرو یحدث انہ سیکون ملک من قحطان فغضب وقام واثنی علی اللہ بما ھو اھلہ ثم قال اما بعد بلغنی ان رجالا منکم یحدثون احادیث لیست فی کتاب اللہ ولا تؤثر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واولئک جہالکم۔ فایاکم والامانی التی تضل اھلہا (بخاری) پ ۲۹ ص ۱۰۵۵ کتاب الاحکام رواہ ابوالیمان عن شعیب عن الزہری۔ وایضاً کتاب المناقب باب مناقب قریش پ ۱۴ ص ۴۹۶۔

[2] فی آخر الزمان میں الف لام عہد خارجی کا ہے اسی لئے میں نے ترجمہ اس زمانے کے آخر میں کیا ہے۔ اس سے پہلے بھی ایک حدیث ہے جس میں فی آخر امتی آیا ہے وہاں بھی امت موجودہ یعنی صحابہؓ ہی مراد ہیں جس کی دلیل ایسی پیشین گوئی کا ظہور ہے کہ صحابہؓ کے آخر عہد ہی میں جھوٹی حدیثوں کی روایت شروع ہو گئی۔ ان حدیثوں سے زمانۂ قرب قیامت مراد لینا صحیح نہیں اسلئے کہ جتنی حدیثیں بننا تھیں وہ بن چکیں اب تو انھیں کی روایت باقی رہ گئی ہو وہ بھی اشخاص سے سن کر نہیں بلکہ کتابوں میں دیکھ کر۔ اس لئے اب تو موجودہ راوی بھی مورد الزام ہو سکتا ہے کہ کسی حدیث کو موضوع جانتے ہوئے اس کو رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب کرے۔ درحقیقت بہر حال دروغ بر گردن راوی اول ہی ہے اسلئے یقیناً یہاں صحابہؓ ہی کا آخری دور مراد ہے۔

چونکہ ایک طرف خلیفۂ وقت و عمال کے خلاف طرح طرح کے ناپاک جھوٹے جھوٹے پروپیگنڈے جاری تھے جن کی وجہ سے عامۂ مسلمین اور علما و صلحا کے دلوں میں ان کی طرف سے نفرت کے جذبات رہ رہ کے ابھرتے رہتے تھے اور دوسری طرف تخریبِ دین کیلئے طرح طرح کی متضاد و متخالف جھوٹی حدیثیں آنحضرت صلعم اور اجلۂ صحابہؓ کی طرف منسوب کر کے عامۂ مسلمین کو وحدتِ دینی کے شیرازے سے الگ کر کے فرقہ بندیوں میں مبتلا کر دینے کی کوشش جاری تھی۔ اور ان چند اہلِ نظر کے سوا تقریباً پچانوے فی صدی علما و صلحا اس سیاسی و دینی تخریبی پروپیگنڈے کے دامِ تزویر میں نادانستہ پھنسے ہوئے تھے۔ جس کی وجہ سے طبقۂ علما اور طبقۂ امرا میں تقریباً تعاون تھا ہی نہیں اور اس طرح کا باہمی تنافر تھا کہ جس عالم نے امرا سے تعلقاتِ آمد و رفت رکھے وہ خواص ہی نہیں بلکہ عوام میں بھی مطعون ہو کر رہا۔ خلفا و امرا ضرور اس کے خواہاں تھے کہ علما و صلحا کے طبقے سے ان کا تعاون ہو مگر علماء کے حق ہی آہوئے رم خوردہ کی طرح ان سے دور بھاگتے رہے۔ ان کے سامنے محکمۂ قضا جو خاص ان کی چیز تھا جب پیش کیا گیا تو قبول کرلے سے انکار کر دیا۔ کوڑے کھائے مگر قاضی بننا گوارا نہ کیا کہ حکومت کے منشاء کے مطابق فتوے دینا پڑیں گے۔ حالانکہ ان کو محکمۂ قضا قبول کر لینا تھا اور وہی فتویٰ دینا تھا جو حق تھا۔ اگر حکومت کبھی اپنے باطل منشا کے مطابق فتوے دینے پر زور ڈالتی تو نہ مانتے اور اس کے لئے یہ کوڑے کھاتے تو ہر وہ کوڑا جو ان پر اس وقت پڑتا اسلام کے لئے ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہو کر کچھ ہی دنوں کے بعد انہیں خلفا و امرا کیلئے تازیانۂ عبرت ثابت ہوتا۔ مگر ان کے محکمۂ قضا قبول نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ تر وہ لوگ جو علم و دیانت میں ان سے پست تھے اس جگہ پر آ گئے اور وہی ہوا جس سے یہ ڈرتے تھے۔ انھوں نے تخریبِ دین سے اپنے ہاتھوں کو بچایا مگر دوسروں کو تخریب کا پورا موقع دیدیا۔ یہ ایسی فاحش خطائے اجتہادی ہمارے اکابر کی تھی جس کا خمیازہ آج تک ہم مسلمان بھگت رہے ہیں۔ فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

ان منافقینِ عجم نے ہر چند حضرت علی مرتضیٰؓ اور ان کی اہلِ بیت کی حمایت کا دامِ تزویر عامۂ مسلمین کے سامنے بچھا رکھا تھا اور بظاہر یہ حضرت علی مرتضیٰؓ کی حمایت میں سرگرم رہتے تھے مگر جس[1] قدر جھوٹی حدیثیں انھوں نے حضرت علی مرتضیٰؓ کی طرف منسوب کیں کسی کی طرف بھی کسی دوسرے نے یا خود ان منافقین نے نہیں منسوب کی ہوں گی۔ آخر باخبر لوگ ان لوگوں کی روایتوں سے سخت احتیاط کرنے لگے۔ مقدمۂ صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس حضرت علیؓ کے فیصلے لائے گئے تو انھوں نے بقدر ایک ہاتھ کے اس لمبے طومار سے رکھ لیا اور باقی سب کو محو کر دیا۔ پھر آگے ہے کہ ابو الہشام مغیرہ بن مقسم کہتے تھے کہ اصحاب عبداللہ بن مسعودؓ کے سوا اور جو شخص بھی کوئی روایت حضرت علیؓ سے کرتا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی۔ غرض پہلی صدی ہجری ہی کے اواخر میں فتنۂ روایات کا ایک زبردست سیلاب تقریباً تمام ممالکِ اسلامیہ میں نہایت بری طرح جاری تھا، اور اس کی روک تھام کی نہ کوئی صورت تھی اور نہ کوئی اس کی طرف متوجہ ہوا۔

عمر بن عبدالعزیزؒ کا حکمِ جمعِ احادیث

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ۹۹ھ میں زمامِ خلافت سنبھالی اور اس کے بعد انھوں نے عالمِ اسلامی کا جائزہ لیا تو سارے عالم پر فتنۂ روایات کا ایک خطرناک دامِ تزویر پھیلا دیکھ کر

[1] تذکرۃ الحفاظ جلد اول ملک ترجمہ عامر بن شراحیل الشعبی میں ہے کہ خالد بن عبداللہ روایت کرتے ہیں حصین سے اور وہ عامر شعبی سے کہ انھوں نے فرمایا ما کذب علی احد فی ھذا الامۃ ما کذب علی علی رضی اللہ عنہ۔ یعنی نہیں جھوٹ لگایا گیا اس امت میں کسی پہ جتنا جھوٹ لگایا گیا حضرت علی رضی اللہ عنہ پہ

اس کے اندراو کو اپنا فریضۂ اولیں محسوس کیا۔ اور بتقاضائے مصلحت یہ تو ظاہر نہ کیا کہ ہم اس فتنے سے آگاہ ہوگئے مگر ایک حکم نامہ مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکر بن حزم کے پاس بھیجا کہ علما کے گذر جانے سے علم بھی دنیا سے گذر جائے گا مجھے اس کا ڈر ہے، اس لئے رسول اللہ صلعم کی حدیثیں جو کچھ ملیں ان کو لکھ لو اور بجز احادیث نبویہ کے اور کچھ نہ لکھا جائے (صحیح بخاری باب "کیف یقبض العلم" کتاب العلم)

میں شروع ہی میں یہ لکھ چکا ہوں کہ ابوبکر بن حزم مدینہ طیبہ کے قاضی تھے۔ ان کے پاس اتنا وقت کہاں تھا کہ اتنا بڑا کام انجام دے سکتے اور پھر اس حکم کے کچھ ہی دنوں بعد حضرت عمر بن عبد العزیزؒ شہید کر دیئے گئے اور فوراً ہی ابوبکر بن حزم اپنے عہدے سے معزول ہوگئے۔ اس لئے ابوبکر بن حزم اس مہم کو سر نہ کر سکے اور یہ کام رہا ہی چاہتا تھا کہ انھیں منافقین عجم کی ایک جماعت نے اپنا رسوخ فی الدین اور ظاہری زہد و تقویٰ دکھا کر ابن شہاب زہری کو جمع احادیث پر آمادہ کیا۔ یہ اپنے تجارتی و زراعتی کاروبار کی وجہ سے اپنے وطن مقام اَیْلَہ میں رہا کرتے تھے مگر ایک بہت بڑی دینی خدمت سمجھ کر اس مہم پر آمادہ ہوگئے اور سنہ [illegible] کے بعد مدینہ آکر یہاں کے لوگوں سے حدیثیں لیں اور پھر کوفہ بصرہ مصر وغیرہ مقامات سے بھی روایتیں حاصل کیں اور ہر راہ چلتے سے جو حدیث بھی مل جاتی لکھ لیتے اور یاد کر لیتے اور وہی منافقین خود بھی پھر ان کے پاس آ آکر حدیثیں لکھوانے لگے اور دوسرے وضاعین و کذابین کو ان کے پاس بھیج بھیج کر ان سے بھی حدیثیں ان کے پاس جمع کرانے لگے۔

ابن شہاب زہری کا انتخاب

قرینہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب تک ابن شہاب زہری کے والد مسلم بن عبید اللہ زندہ رہے وہ اپنے وطن ایلہ میں اپنے کاروبار کے نگران رہے اور حضرت علی بن الحسین امام زین العابدین رضی اللہ عنہ کی صحبت میں رہے جب ان کے والد کی وفات ہوگئی (سنہ [illegible] کے لگ بھگ) تو ان کو پھر قبل وفات حضرت علی بن الحسینؓ[1] مقام ایلہ میں اپنے کاروبار کی وجہ سے اقامت کرنا پڑی۔ بہر حال یہ حضرت زین العابدین علی بن الحسینؓ کے خاص اصحاب اور ان کے معتمدین میں شمار کئے جاتے تھے۔ اسی لئے شیعوں میں بھی ان کی ایک امتیازی حیثیت تھی۔ یہاں تک کہ متقدمین شیعہ ان کو اپنی ہی جماعت کا ایک فرد فرید سمجھتے تھے۔ مگر یہ اپنے کو شیعہ نہیں کہتے تھے اس لئے اہلِ سنت ان کو اپنی جماعت میں داخل سمجھتے تھے۔ شیعوں میں تو ایسا شخص جو اپنے کو سُنّی ظاہر کرتا ہوا سنیوں میں سنی ہی جیسی باتیں کیا کرے مگر عوام اور کم علم اہل سنت میں شیعیت کی تخم ریزی کا فرض انجام دیتا رہے، دراصل ان کی جماعت کا مجاہد اکبر سمجھا جاتا ہے۔ ان کے علمائے متاخرین بھی ایسے شخص کو علانیہ عام طور سے اپنی جماعت کا آدمی نہیں کہتے کہ کہیں اہلِ سنت اس سے بھڑک نہ جائیں۔ البتہ اپنے ناواقف افراد کی اطلاع کیلئے اپنی بعض بعض کتابوں میں ایسے لوگوں کا مختصر سا ذکر کر دیتے ہیں اور کہیں اس کے نام کے بعد "تقیہ" کی علامت "ق" یا "ممدوح" وغیرہ قسم کے الفاظ لکھ دیتے ہیں۔ بہر حال یہ تو کئی صدی بعد کی باتیں ہیں اُس دور میں تو شیعہ و سنی کا کوئی ایسا ظاہری تفرقہ بھی نہ تھا۔ اسلئے اگر اسوقت ابن شہاب زُہری دونوں جماعتوں میں ممدوح و معتمد رہے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اسی وجہ سے جماعت منافقین نے اس کام کے لئے انھیں کو منتخب کیا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ ذہانت و فطانت اور غیر معمولی قوتِ حافظہ کی وجہ سے ان کا انتخاب ایک کامیاب انتخاب ہوا۔

---

[1] حضرت امام زین العابدین علی بن الحسینؓ کی وفات ۹۵ھ یا سنہ ۹۴ھ میں ہوئی لیکن امام بخاریؒ تاریخ اوسط میں سنہ ۹۲ھ لکھتے ہیں دیکھو تذکرۃ الحفاظ ج۱ صـ۲۴۔

ایک غلط ادّعا

بعض متاخرین[1] نے اپنی کتابوں میں لکھ دیا ہے کہ ابن شہاب زہری نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم سے حدیثیں جمع کرنا شروع کی تھیں، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بذاتِ خود ان کو جمع احادیث کا حکم دیا تھا یہ بالکل غلط اور ایک دعویٰ بلا دلیل ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جب لوگ ان کو جمع احادیث سے منع کرتے ہوں گے تو یہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم جمع حدیث جو انھوں نے ابوبکر بن حزم کو دیا تھا اس کو سندِ جواز میں پیش کرتے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ بہرحال یہ لکھنا کہ حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ کے حکم سے زہری نے حدیثیں جمع کرنا شروع کی تھیں ہرگز صحیح نہیں۔

ابن شہاب زہری سے پہلے کتابتِ روایاتِ احادیث

مورخین کتابتِ حدیث کے ثبوت میں حدیث ہی کی بعض آحاد روایتیں پیش کر دیا کرتے ہیں۔ جو لوگ حدیثوں کی روایات ہی کو نہیں بلکہ مجلدات کو مستقل دینی حجت سمجھتے ہیں وہ ضرور ایسی روایاتِ کتابت پر ایمان لے آسکتے ہیں۔ مگر جو لوگ کسی قول یا کسی روایت کے فقط منسوب برسول ہو جانے کی وجہ سے اس کو بلا ثبوت محض رجماً بالغیب حجت و سند نہیں سمجھتے، ان پر اس طرح کا "مصادرہ[2] علی المطلوب" کیا اثر انداز ہو سکتا ہے!

عہدِ نبویؐ میں ماسوی قرآن کی کتابت

کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ سے ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کے پاس قرآن کے ماسوا بھی کچھ ہے؟ تو انھوں نے فرمایا کہ میرے پاس قرآن کے سوا کچھ نہیں بجز اس فہم سلیم کے جو قرآن کے متعلق مجھ کو ملا ہے اور اس صحیفے کے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ چند اوراق تھے یا ایک ورق تھا جس کو حضرت علیؓ اپنی تلوار کی کاٹھی میں رکھتے تھے جس میں بعض سیاسی و معاشرتی ہدایتیں تھیں۔ یہ روایت خاص کوفے کے ٹکسال میں گھڑی گئی۔ امام بخاری کے شیخ کے سوا اور تقریباً سب کے سب اس کے راوی کوفی ہیں۔ خود ابن حجر فتح الباری میں اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ رواتہ کلہم کوفیون سوی شیخ البخاری۔ اور کوفے کے ٹکسال کا حال معلوم کرنا ہو تو میرا رسالہ تطہیر آیۃ التطہیر دیکھ جائیے۔ یہ روایت صرف اس لئے بنائی گئی ہے تاکہ اس کا ثبوت ہو سکے کہ حضرت علیؓ رسول اللہ صلعم کے وصی تھے اور آپ سمجھتے تھے کہ میرے بعد میری وصیت کے مطابق صحابہؓ حضرت علیؓ ہی کو میرا خلیفہ بنائیں گے۔ اسی لئے آپ نے یہ وصیت نامہ صرف حضرت علیؓ کو دیا اور کسی کو نہیں بلکہ کسی دوسرے کو اس کے مضامین کی اطلاع تک نہ دی۔

اسی طرح قرطاس والا واقعہ ہے جو اگرچہ آحاد در آحاد ہے اور زہری ہی کی روایت ہے وہ بھی مرسل[3] جس کو ابن حجر نے بمنزلہ الریح قرار دیا ہے مگر شیعہ و سنی کے مناظرات تحریری و تقریری کی وجہ سے چند صدیوں سے اس کی کافی شہرت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

---

[1] جیسا کہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب الرسائل فی معرفۃ الاوائل میں لکھ دیا ہے کہ اول من دون الحدیث ابن شہاب الزہری فی خلافۃ عمر بن عبدالعزیز بامرہ یعنی سب سے پہلے حدیث جس نے مدون کی وہ ابن شہاب زہری ہیں جنھوں نے عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم سے حدیث جمع کی۔ اس کو ابن حجر نے بخاری کی شرح میں لکھا ہے اور یہ عبارت مولانا عبدالحی نے التعلیق الممجد شرح موطا امام محمد میں نقل کی ہے مگ

[2] "مصادرہ علی المطلوب" علم منطق و استدلال و مناظرہ کی ایک مشہور اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ دعوے یا دعوے کے بعض حصوں کو دلیل قرار دیا جائے۔ حدیثوں کو حجت قرار دینے کے ثبوت میں حدیثیں ہی پیش کرنا اسی قسم کا استدلال ہے۔ جو شخص سرے سے حدیثوں کو حجت مانتا ہی نہیں وہ ان حدیثوں کو جو حجیت یا کتابتِ احادیث کے ثبوت میں پیش کی جارہی ہیں کب حجت تسلیم کریگا؟

[3] اس حیثیت سے کہ یہ روایت زہری عروہ بن الزبیر سے کرتے ہیں اور عروہ سے زہری کی لقا ثابت نہیں۔ اس پر سیر حاصل بحث شیوخ زہری کے ضمن میں آئی ہے۔

آنحضرت صلعم نے اپنی وفات سے چار پانچ یوم پیشتر حاضرین سے کہا کہ کاغذ دوات لاؤ کہ ہم تم کو ایسی چیز لکھوا دیں کہ تم لوگ میرے بعد ہرگز گمراہ نہ ہو۔ اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم پر درد (مرض) غالب آگیا ہے اور ہم لوگوں کیلئے کتاب اللہ کافی ہے۔ اس کہنے کی وجہ سے حاضرین کی آپس میں اختلاف رائے اور قیل وقال کی آوازیں بلند ہوگئیں جس پر رسول اللہ صلعم نے رنجیدہ ہوکر فرمایا کہ نکلو یہاں سے، میرے پاس جھگڑنا سزاوار نہیں ہے تو ابن عباسؓ یہ کہتے ہوئے وہاں سے اٹھے کہ مصیبت اور پوری مصیبت ہے۔ رسول اللہ صلعم اور آپ کے اس ہدایت نامہ کے درمیان جو آپ لکھوانا چاہتے تھے کون سی چیز حائل ہوگئی۔ یہ روایت صرف ابن عباسؓ سے مروی ہے جو رسول اللہ صلعم کی وفات کے وقت بروایت صحیحہ صرف تیرہ برس کے تھے۔ ابن حجر تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں کہ غُندرؒ نے کہا کہ ابن عباسؓ نے رسول اللہ صلعم کی زبانِ مبارک سے نو حدیثوں سے زیادہ نہیں سنیں اور یحیٰی القطان فرماتے ہیں کہ دس سے زیادہ نہیں سنیں۔ اور امام غزالی مستصفیٰ میں لکھتے ہیں کہ چار حدیثوں سے زیادہ نہیں سنیں اور تمام قولی وفعلی حدیثیں جو ابن عباسؓ آنحضرت صلعم سے بلاواسطہ روایت کرتے ہیں وہ سب اسی تعداد میں شامل ہیں۔ اس کے بعد ابن حجر لکھتے ہیں کہ صحیحین میں دس سے زیادہ حدیثیں ہیں جن میں سماع کی تصریح موجود ہے اور غیر صحیحین میں تو اور زیادہ ملیں گی۔ اس لئے ان لوگوں کا یہ لکھنا صحیح نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غندر یعنی محمد بن جعفر الہذلی البصریؒ بڑے پایہ کے محدثین میں ہیں، بیس برس تک امام شعبہ کے زیرِ تربیت رہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، یحیٰی بن معینؒ اور علی بن المدینی جیسے اکابر محدثین و ائمہ رجال کے شیوخ میں تھے۔ ان کی وفات ۱۹۲ھ میں حسب روایات امام بخاریؒ، امام بخاریؒ کی پیدائش سے دو برس پہلے ہوئی۔ اسی طرح یحیٰی بن سعید القطان مشہور و معروف امام حدیث و رجال ہیں۔ یحیٰی بن معین و علی بن المدینی جیسے اکابر علمائے حدیث و رجال کے شیوخ میں ہیں۔ امام شعبہ و سفیان ثوری جو ان کے شیوخ میں تھے وہ بھی ان سے روایت کرتے تھے۔ امام مالک کے خاص شاگردوں میں تھے ۱۹۸ھ میں وفات پائی۔ ان کی وفات کے وقت امام بخاریؒ چار برس کے تھے۔ غرض غندرؒ اور یحیٰی القطانؒ دونوں ہی امام بخاری و امام مسلم دونوں ہی سے کافی متقدم اور دونوں کے شیوخ یعنی بعض شیوخ کے شیوخ میں ہیں اور تحقیق احادیث و رجال میں بخاری و مسلم سے بلند پایہ ہیں۔ وہ دونوں کتنے تابعینؒ اور اکابر تابعینؒ کے فیض یافتہ صحبت تھے۔ ابن عباسؓ اور ان روایتوں کے حال سے وہ دونوں امام بخاری و مسلم سے زیادہ واقف تھے۔ اسلئے بخاری و مسلم میں بلاواسطہ خاص رسول اللہ صلعم سے جو ان کی روایتیں ہیں بخوبی ممکن ہے کہ مرسل ہوں یا راویوں نے ان روایتوں کو مرفوع بنا دیا ہو۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ امام بخاری و مسلم متاخر ہیں اس لئے ان کو تحقیق کا زیادہ موقع ملا اپنے اسلاف کی تحقیقات سے بھی متمتع ہوئے اور پھر خود بھی مزید تحقیق کی، اس لئے متاخرین اپنے متقدمین سے تحقیق میں بڑھ گئے تو پھر امام غزالی تو بخاری و مسلم دونوں سے متاخر اور بہت متاخر ہیں۔ بخاری پیدائش ۱۹۴ھ مادہ تاریخ "صدق" ہے اور وفات ۲۵۶ھ میں مادہ تاریخ "نور" ہے۔ اور امام مسلم کی ولادت ۲۰۴ھ

[1] استیعاب میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ شعب ابی طالب میں پیدا ہوئے۔ بنی ہاشم کے شعب سے نکلنے سے پیشتر اور یہ واقعہ ہجرت سے تین سال پہلے کا ہے۔ پھر ابن عباسؓ نے اپنی عمر بوقت وفات نبویؐ دس سال بتائی اور بعض روایتوں میں ہے کہ تیرہ سال بتائی اور بعض میں ہے کہ پندرہ سال بتائی۔ امام احمدؒ آخری قول کو صحیح بتاتے ہیں مگر ولادت کے حساب سے تیرہ سال والا قول صحیح معلوم ہوتا ہے ان کی عمر ستر سال اور بروایتے اکہتر سال تھی۔ وفات ۶۸ھ اور بروایتے ۶۹ھ میں ہوئی۔ بعض روایتوں میں ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم کی وفات جب ہوئی تو میرا ختنہ ہو چکا تھا۔ غرض یہ وفات نبویؐ کے وقت تیرہ [13] سال سے زیادہ کے تھے۔

مادۂ تاریخ "دمشق" ہے اور وفات ۵۲۷ھ اور مادۂ تاریخ "راس" ہے۔ اور امام ابو محمد غزالیؒ کی ولادت ۴۵۰ھ مادۂ تاریخ "منشق" اور وفات ۵۰۵ھ مادۂ تاریخ "ارشد" ہے۔ اسی لئے انھوں نے پوری طرح متقدمین کی تحقیقوں سے فائدہ اٹھانے ہوئے کافی غور و خوض کے بعد یہ رائے قائم کی ۔ دس حدیثیں نہ تو بلکہ ابن عباسؓ نے بلا واسطہ خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف چار ہی حدیثیں سنیں۔ اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ امام غزالیؒ نے صرف قولی حدیثوں کو شمار کیا اور غندرؒ نے قولی و فعلی دونوں کو اور یحییٰ بن سعید القطانؒ نے قولی و فعلی و تقریری سب حدیثوں کو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

غرض معلوم نہیں کہ ابن عباسؓ کی یہ روایت قرطاس کس قسم کی ہے۔ واقعی ابن عباسؓ نے بیان کی یا ان پر اتہام ہے یا کسی دوسرے سے سن کر انھوں نے بیان کر دی لیکن زیادہ قرینہ یہی ہے کہ یہ روایت ابن عباسؓ پر محض بہتان ہے۔ اگر ایسا واقعہ ہوا ہوتا تو یقیناً ابن عباسؓ کے سوا دوسرے صحابہؓ سے بھی اس کی روایت ہوتی۔

اسی طرح ابو ہریرہؓ کی روایت کہ انھوں نے فرمایا کہ "مجھ سے زیادہ کثیر الحدیث کوئی صحابی نہیں ہے بجز عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے کیونکہ وہ لکھتے تھے اور میں لکھتا نہ تھا" مگر واقعہ بالکل اس کے برعکس ہے۔ ابو ہریرہؓ سے پانچہزار تین سو حدیثیں مروی ہیں اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کل سات سو حدیثیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں مگر سب رکیک۔ خصوصاً جب اس کا خود وہ اعتراف کرتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ کے پاس بھی کتابیں تھیں جن میں ان کی حدیثیں لکھی ہوئی تھیں تو ان کی ساری تاویلیں لایعنی ثابت ہو جاتی ہیں۔

جمع احادیث یا کتابت احادیث کی روایتیں خاص عہدِ نبویؐ میں اور بھی پیش کی جاتی ہیں مگر خود محدثین اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ روایتیں ضعیف ہیں۔ اس لئے ان کی تنقید کی ضرورت نہیں۔ البتہ منع کتابت کی وہ حدیث جو ابو سعید خدریؓ سے صحیح مسلم میں مروی ہے کہ مجھ سے سن کر قرآن کے سوا کچھ نہ لکھو اور جس نے لکھا ہو وہ اس کو محو کر دے ضرور صحیح ہے مگر اس کے مخاطب صرف کاتبینِ وحی تھے۔ کیونکہ کاتبینِ وحی اگر وحی کے علاوہ آپؐ کی اور باتیں بھی لکھتے تو اس کا سخت خطرہ تھا کہ کسی وقت خود ان کو شبہ ہو جاتا کہ یہ جو میں نے لکھا ہے یہ وحی میں داخل ہے یا وحی سے خارج۔ اس لئے کاتبینِ وحی کو قرآن کے سوا آپ کی اور باتوں کے لکھنے کی ممانعت بالکل قرینِ عقل و مبنی بر مصلحت تھی۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے زید بن ثابتؓ سے ایک حدیث پوچھی۔ جب انھوں نے بیان کی تو حضرت معاویہؓ نے ایک شخص سے لکھ لینے کو کہا۔ زیدؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے ہم لوگوں کو حدیث لکھنے سے منع کیا تھا تو حضرت معاویہؓ نے جو لکھوایا تھا اس کو محو کرا دیا۔ زید بن ثابتؓ کاتبِ وحی تھے اس لئے ان کو منع فرمایا تھا مگر زید فقیہ نہ تھے اس لئے اسکو عام ممانعت سمجھے اور حضرت معاویہؓ کی فراست اور ان کا تفقہ ہر چند مشہور ہے مگر حکم خدا و رسول کے آگے سر جھکا دینے کی خوبی اسنے محو کرا دیا۔ وہ یہ سمجھے کہ ہم اس کے لکھ لینے اور محفوظ رکھنے پر مامور نہیں ہیں اگر نہ لکھ رکھا تو کوئی باز پرس نہ ہوگی، اور اگر زید ہی کا تفقہ صحیح ہے تو لکھ رکھنے پر ضرور باز پرس ہوگی۔

اگر صحابہؓ نے کچھ حدیثیں جمع کی تھیں تو یا تو اس خیال سے کہ کہیں یہ صحیفہ آگے چل کر باعث فتنہ نہ ہو، انھوں نے خود اپنے ہی وقت میں ان کو ضائع کر دیا۔ جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ کے متعلق روایت ہے کہ انھوں نے پانچ سو حدیثیں جمع کی تھیں مگر ان کو خود ہی جلا ڈالا کہ مبادا اس کے بعد کوئی فتنہ ہو اور عند اللہ اس کا ذمہ دار میں ٹھہروں[1]۔ یا حضرت فاروق اعظمؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں تمام

[1] تذکرۃ الحفاظ جز اول ص۵۔

صحابہؓ سے ان کے لکھے ہوئے مجموعاتِ احادیث کو لیکر ضائع کر دیا اور کہا کہ حسبنا کتاب اللہ، ہم مسلمانوں کیلئے کتاب اللہ کافی ہے۔ ان صحیفوں کی اگر ضرورت ہوتی تو ان کے لکھنے اور احادیث کے مدون کرنے کا حکم ہوتا۔ جب اس کا حکم نہیں ہوا تو ان کے نہ رکھنے کا کوئی الزام نہیں اور رکھنے کا الزام ہو سکتا ہے۔ اس لئے حضرت فاروق اعظمؓ کے بعد کسی صحابی کا کوئی مجموعۂ احادیث دنیا میں باقی نہ رہا۔ (طبقات ابن سعد۔ مصنف عبدالرزاق)

میرے دوست ڈاکٹر زبیر صدیقی اپنے مقالہ القول الحثیث میں بعض صحابہؓ کے صحفِ احادیث کا ذکر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تابعینؒ و تبع تابعینؒ کے عہد تک باقی رہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرو بن العاص والے صحیفے کا ذکر فرماتے ہوئے بحوالہ المطالعات الاسلامیہ لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن عمرو کی وفات کے بعد ان کا وہ صحیفہ ان کے پوتے عمرو بن شعیب نے پایا۔ اس میں شک نہیں کہ عمرو بن شعیب کے پاس ایک صحیفہ ضرور تھا مگر یہ وہی صحیفہ اگر ہوتا تو تمام محدثین کا سرمایۂ استناد ہوتا۔ حالانکہ یہی صحیفہ ان کی تضعیف کا باعث ہوا اور محدثین میں عمرو بن شعیب اسی صحیفے کی وجہ سے بدنام اور متہم رہے۔ تفصیل تہذیب التہذیب[1] ترجمہ عمرو بن شعیب میں مذکور ہے جس کا جی چاہے دیکھ لے۔

ڈاکٹر زبیر لکھتے ہیں کہ جابر بن عبداللہؓ کے پاس ایک صحیفہ تھا اور یہ وہی تھا جس سے مجاہدؒ و قتادہؒ روایت کیا کرتے تھے اور جس کو قتادہؒ نے حفظ کر لیا تھا اور اپنے اس دعوے کی سند کے لئے طبقات ابن سعد ج، ص۳۴۴ اور تذکرۃ الحفاظ ج ا ص۱۱ کا حوالہ دیا ہے۔ تذکرۃ الحفاظ کے صفحہ مذکورہ میں تو کچھ نہیں ہے البتہ ص۱۱۶ میں بضمن ترجمہ قتادہ بن دعامہ اتنا ہے کہ "ان کے سامنے صحیفہ جابر ایک بار پڑھا گیا تو انھوں نے اس کو حفظ کر لیا" اور بس۔ نہ یہ مذکور ہے کہ صحیفہ جابرؓ میں قرآن کی سورتیں تھیں یا حدیثیں، نہ یہ مذکور ہے کہ قتادہؒ اس صحیفے سے روایت کیا کرتے تھے۔ اور طبقات ابن سعد ج، ص۲۰۱ ترجمہ قتادہ میں ہے کہ معمرؒ نے کہا کہ قتادہؒ نے سعید بن عروبہؒ سے کہا کہ مصحف ہاتھ میں لو اور سورۂ بقرہ قتادہؒ نے زبانی پڑھا تو ایک حرف کی بھی غلطی نہیں کی۔ قتادہؒ نے سعد بن عروبہ سے پوچھا کہ میں نے صحیح یاد کیا ہے؟ تو سعیدؒ نے کہا کہ ہاں۔ قتادہؒ نے کہا کہ صحیفہ دیکھ کر یہ نہیں ہے [یعنی قرآن دیکھ کر میں نے یاد نہیں کیا ہے) بلکہ سورۂ بقرہ قتادہؒ کے سامنے پڑھا گیا تھا (یعنی صرف سن کر یاد کر لیا تھا) قتادہؒ نے درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے یہ بھی کہا کہ جابر بن عبداللہؓ سورہ بقرہ کے مجھ سے زیادہ حافظ تھے۔ طبقات کی اصل عبارت یہ ہے قال معمر وقال قتادۃ لسعید بن ابی عروبۃ یا ابا النضر (سعیدؒ کی یہ کنیت تھی) خذ المصحف قال (ای المعمر) فعرض علیہ سورۃ البقرۃ فلم یخطأ فیھا حرفا واحدا قال (ای المعمر) فقال (ای قتادۃ) یا ابا النضر احکمت؟ قال نعم۔ قال (ای قتادۃ) لا نا بالصحیفۃ "جابر بن عبداللہ احفظ منی لسورۃ البقرۃ" (یہ جملہ معترضہ تھا) قال (ای المعمر) وکانت قرئت علیہ[2] (ای سورۃ البقرۃ)۔ یہی طبقات کی عبارت ہے جس سے ذہبی نے خدا جانے کیا سمجھ کر قتادہ کے ترجمہ میں لکھ دیا کہ قرئت علیہ صحیفۃ جابر مرۃ فحفظھا (تذکرۃ الحفاظ ج ا ص۱۱۶) اور میرے دوست ڈاکٹر صدیقی نے لکھ دیا کہ وایضا کانت صحیفۃ عند جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وھی التی کان یروی منھا مجاھد وقتادۃ وکان حفظہ (القول الحثیث ص۹) بس الصحیفۃ کا لفظ اور جابر بن عبداللہؓ کا نام ساتھ ساتھ آگیا، چاہے الصحیفۃ مُعَرَّف باللام ہی ہی مگر دونوں میں ترکیبِ اضافی قائم کر لی گئی۔ یہ قصور ہمارے ڈاکٹر صاحب کا نہیں ہے بلکہ ذہبیؒ کا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے صرف اتنا اضافہ کر دیا ہے کہ "اسی صحیفہ سے مجاہدؒ و قتادہؒ روایت کیا کرتے تھے"

---

[1] جلد ۸ ص۴۸۔

[2] کانت قرئت کی ضمیر اگر سورہ بقرہ کے عوض کسی صحیفہ ہی کی طرف خواہ مخواہ پھیری جائے تو وہ صحیفہ قرآن ہی کا کوئی نسخہ ہوگا جس میں سے سورۃ البقرۃ کسی نے قتادہؒ کے سامنے پڑھا ہوگا نہ کہ صحیفہ احادیث۔

ابن سعدؒ سے کئی صدی متاخر ذہبی تھے، انھوں نے ابن سعدؒ پر ایک حاشیہ چڑھا دیا تو ذہبیؒ سے کئی صدی متاخر ڈاکٹر صدیقی ہیں یہ کیوں پیچھے رہ جاتے۔

یہ تو قتادہؓ کا معاملہ ہوا۔ اب مجاہدؒ کا حال بھی سن لیجئے۔

مجاہدؒ کے ترجمے میں ذہبی نے نہ کسی صحیفے کا ذکر کیا ہے نہ جابر کا۔ البتہ ابن سعدؒ ج ۵ ص۳۴۴ میں لکھتے ہیں کہ اخبرنا ابوبکر بن عیاش قال قلت للاعمش مالھم یتقون تفسیر مجاھد؟ قال کانوا یرون انہ یسأل اھل الکتاب۔ قال وقال غیر ابی بکر کانوا یرون ان مجاھدا یحدث عن صحیفۃ جابر یعنی "ہمیں ابوبکر بن عیاش نے خبر دی کہ میں نے اعمش سے پوچھا کہ لوگ مجاہد کی تفسیر سے احتیاط کیوں کرتے ہیں؟ تو اعمش نے کہا کہ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ اہل کتاب سے پوچھا کرتے تھے اور ابوبکرؒ کے سوا دوسروں نے کہا کہ لوگ سمجھتے تھے کہ وہ صحیفۂ جابرؓ سے حدیثیں لایا کرتے تھے"۔ اب ذرا یہ غور فرمائیے کہ یہاں "جابرؓ" سے کون جابر مراد ہیں جابر بن عبداللہؓ صحابی یا کوئی اور جابر؟ اول تو جابر بن عبداللہ صحابیؓ کا کوئی صحیفۂ احادیث تھا ہی نہیں۔ ذہبی نے ابن سعد کی عبارت سے غلط فہمی میں آ کر خواہ مخواہ ایک صحیفۂ جابر بنا لیا۔ اور بالغرض اگر کوئی صحیفہ ہو بھی تو اس میں قرآن لکھا ہوا تھا نہ کہ حدیثیں۔ جیسا کہ قتادہؓ کے مذکورہ بالا جزو ترجمہ سے معلوم ہوا کہ قتادہ نے سورۂ بقرہ کے حفظ کے سلسلے میں لا بالصحیفۃ اور جابر بن عبداللہ احفظ منی بسورۃ البقرۃ کہا تھا۔ تو اگر اس کو بصحیفۃ جابر بن عبداللہ کا مرکب اضافی بنایئے تو وہ صحیفۂ قرآن ہوگا نہ کہ صحیفۂ احادیث۔

دوسرے یہ کہ اگر واقعی جابر بن عبداللہؓ کا کوئی صحیفۂ احادیث تھا اور اس صحیفہ سے مجاہدؒ اپنی تفسیر میں حدیثیں لا رہے تھے تو ایسی تفسیر تو بہت زیادہ مقبول ہونی چاہیے تھی اور مستند سمجھی جانی چاہیئے نہ کہ اس کی وجہ سے لوگ مجاہدؒ کی تفسیر سے احتیاط کرنے لگیں۔ اس لئے یقیناً "جابرؒ" وہ جابر بن عبداللہ صحابیؓ نہیں ہیں۔ بلکہ جابر ابن یزید الجعفی ہے جو مشہور محدث مگر اول درجہ کا کذاب اور مفتری تھا۔ اور مجاہدؒ کا ہم عصر تھا۔ مجاہدؒ نے اس کی روایت کردہ حدیثیں اپنی تفسیر میں داخل کر دی تھیں، اسی لئے لوگوں نے ان کی تفسیر سے احتیاط برتی۔

جابر بن جعفی کا انتقال اگرچہ مجاہد کے انتقال کے تقریباً ۲۴ سال بعد ہوا ہے۔ مگر دونوں ہم عصر ضرور تھے اور جابر کی روایتیں ہی ایسی ہوا کرتی تھیں کہ اس کے ہم عصر باوجود اس کو کذاب جاننے کے اس کی حدیثیں لکھ ہی لیا کرتے تھے۔ مزید تفصیل تہذیب التہذیب[1] میں ترجمہ جابر بن یزید الجعفی دیکھ لیجئے۔

میرے دوست ڈاکٹر صدیقی نے صحیفہ ہمام بن منبہ کا بھی ذکر اسی صفحہ میں کیا ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کے صحیفے سے ماخوذ تھا اور تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص۶۷ کا حوالہ دیا ہے مگر میں نے تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص۶۷ ہی نہیں بلکہ ترجمہ ہمام بن منبہ کو بھی دیکھا اس مفہوم کا کہیں پتہ نہ ملا۔ البتہ صحیفہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ و صحیفۂ ابوہریرہؓ و صحیفۂ سعد بن عبادہؓ و صحیفۂ سمرہ بن جندبؓ و صحیفۂ عبداللہ بن اوفیٰ اور کتب ابن عباسؓ جو ایک اونٹ کے بار تھیں ان کا ذکر مختلف کتابوں میں ضرور ہے جن کا ذکر ہمارے دوست ڈاکٹر صاحب نے بھی فرمایا ہے۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ صحیفے دنیا سے آخر اس طرح ناپید کیوں ہو گئے کہ ان کا ایک ورق بھی کہیں موجود نہیں۔ آج ہی نہیں بلکہ امام بخاریؒ و امام مسلمؒ بلکہ ان سے پہلے امام مالکؒ کو بھی ان کا ایک ورق تک نہیں ملا۔ حد یہ ہے کہ سب سے پہلے جامع احادیث ابن شہاب زہری کو بھی ان صحائف و کتب میں کسی ایک ورق کے بھی دیکھنے کا شرف حاصل نہ ہوا۔ آج عہد صحابہؓ کا لکھا ہوا قرآن مجید چودھویں صدی ہجری میں

---

[1] جلد ۲ ص۴۶ اور اگر واقعی حضرت جابر بن عبداللہ کا کوئی صحیفہ ہوتا تو پھر ان کے ترجمے میں اور رجال اس کا ذکر کیوں نہیں کرتے؟

موجود ہے۔ مگر دوسری صدی کے اوائل ہی میں حدیثوں کے ان تمام ذخائر کا ایک ایک ورق ایسا ضائع ہوگیا کہ جامعینِ احادیث میں سے کسی ایک کو بھی ان میں سے ایک پرزے کی بھی زیارت نصیب نہیں ہوئی۔ آخر یہ کیوں؟

حقیقتِ حال حقیقت یہ ہے کہ اکثر اقوال تو ان صحائف کے متعلق سرے سے غلط ہیں اور بعض صحابہؓ نے جو کچھ جمع کیا تھا اس کو بخوفِ فتنہ یا تو خود انھوں نے جلا دیا یا حضرت فاروقِ اعظمؓ نے جلوا دیا، اس لئے ان میں کا ایک ورق بھی باقی نہ رہا۔ خلافتِ فاروقی کے بعد ان صحائف میں سے کسی ایک کے وجود کا بھی ذکر صحیح نہیں۔ ورنہ پھر یہ بتانا ہوگا کہ ایسی مغتنم چیزوں کی حفاظت بعد والوں نے کیوں نہ کی؟ اور ان کی نقل در نقل ہو کر ان کی اشاعت کیوں نہ ہوئی؟ اور ان جامعینِ احادیث یعنی زہری اور ان کے معاصرین و متبعین نے ان کو کیوں نہ دیکھا؟ اور اگر دیکھا تو ان کی نقل کیوں نہ کی اور ان کا ذکر کیوں نہ کیا اور ان کو محفوظ کیوں نہ رکھا؟

بات یہ ہے کہ کتابتِ احادیث کو مستند و مسنون قرار دینے کیلئے یہ سب روایتیں بنائی گئیں کہ فلاں کے پاس فلاں کا صحیفہ تھا اور فلاں کے پاس فلاں کا۔ اگر تھا تو پھر فلاں کے بعد ناپید کیوں ہوگیا؟

ابن شہاب زُہری کے شیوخ زہری کے شیوخ کی صحیح تعداد بتانا بہت مشکل ہے۔ ان کی تمام روایتوں کا تتبع کیا جائے تو ممکن ہے کہ یہ مشکل حل ہوسکے۔ پھر بھی یہ پتہ لگانا تقریباً محال ہے کہ یہ کس سے واقعی سن کر روایت کر رہے ہیں اور کس سے ارسال کر رہے ہیں، یعنی درمیانی واسطہ چھوڑ کر اپنی سماعتِ حدیث کو اپنے شیخ کے شیخ کی طرف کہاں منسوب کر رہے ہیں۔

پہلی صدی کے بعد یعنی سنہ ۱۰۰ھ ہجری میں یا اس کے بھی کچھ بعد انھوں نے جمع و تدوینِ احادیث کا کام شروع کیا۔ اس لئے جو لوگ سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے وفات پا چکے ان سے احادیث لینے کا ان کو تقریباً بالکل موقع نہیں ملا۔ البتہ برسبیلِ تذکرہ اگر کوئی حدیث ان لوگوں میں سے کسی نے اتفاقاً ان سے کبھی بیان کی ہو اور بلفظہٖ پورے سلسلۂ اسناد کے ساتھ ان کو وہ یاد بھی رہ گئی ہو تو ممکن ہے کہ ایسی دس پندرہ یا کچھ زیادہ حدیثیں ایسے لوگوں سے ان کے پاس امکانِ صحت کے ساتھ ہوسکتی ہیں۔ مگر ان کی حدیثیں نصف سے زیادہ ایسے ہی بزرگوں سے ہیں جو سنہ ۱۰۰ھ ہجری کے پہلے ہی وفات پا چکے تھے اس لئے یقیناً ایسی حدیثوں میں سے فی ہزار نو سو ننانوے حدیثیں یقیناً مرسل ہیں، یعنی ان حدیثوں کو زہری نے کسی واسطے سے سُنا اور وہ واسطہ حذف کر کے ان حدیثوں کو ان بزرگوں کی طرف حدثنا فلاں کہہ کر منسوب کر دیا کرتے تھے۔ کیونکہ سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے تحصیلِ احادیث کیلئے تگ و دَو، شہر شہر اور قریہ قریہ کی دوڑ کا دستور نہ تھا، نہ کسی کو اس کی ضرورت محسوس ہوئی تھی۔ منافقینِ عجم کے قال رسول اللہ، قال رسول اللہ صلعم کے مفسدانہ شور سے اہلِ حق کے کان بھر گئے تھے اور کتنوں نے برسبیلِ تذکرہ بھی روایتِ حدیث ترک کر دی تھی۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا واقعہ کشفِ لسان ص۲۲ میں مذکور ہوا ہے۔ غرض جب سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے نہ تحصیلِ احادیث کا دستور تھا نہ منافقینِ عجم کے سوا عام طور سے روایتِ احادیث کسی کا شغل تھا تو اگر ابنِ شہاب نے سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے حدیثیں لوگوں سے سنیں تو ان میں زیادہ تر وہی حدیثیں ہوں گی جن کو انھوں نے منافقینِ عجم ہی سے سنا ہوگا چاہے وہ ان کا نام لیں یا نہ لیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ وہ زمانہ تھا جب سنی و شیعہ دونوں جماعتوں میں مذہبی بٹوارہ نہیں ہوا تھا اور دونوں جماعتوں کے افراد باہم ملے جلے تھے۔ شیعوں کے پاس کوئی سیاسی طاقت نہ تھی اسلئے وہ اپنے ائمہ کی ہدایت کے مطابق اپنے مخصوص عقائد کو نہایت سختی کے ساتھ دوسروں ہی سے نہیں بلکہ اپنے غیر معتمد علیہ افراد سے بھی چھپاتے تھے۔ منافقینِ عجم میں اکثریت شیعوں ہی کی تھی۔ اسلئے کہ انھوں نے اپنے مقصد کی

لہ قال ابو عبد اللہ علیہ السلام نحن علیٰ دین من کتمہ اعزہ اللہ و من اذاعہ اذلہ اللہ ہم لوگ ایک ایسے دین پر ہیں کہ جس نے اسکو چھپایا اللہ اس کو عزت دیگا اور جو اس کو شائع کرے گا اللہ اس کو ذلیل کرے گا۔ (اصول کافی ص۲۸۵۔ نولکشور)

تکمیل کیلئے محبت خاندانِ رسولؐ اور ان کی ظاہری حمایت ہی کو اپنا حط بنایا تھا اور چونکہ کثرت روایت حدیث اسی جماعت میں تھی اسلئے اسی جماعت کے افراد اس وقت تابعی کا خرقہ پہن کر ہر جگہ روایت احادیث کرتے پھرتے تھے اور ہر دس سچی بات میں دو چار جھوٹی حدیثیں بھی ضرور رکھ دیتے تھے۔ سچی حدیثوں کو بھی ایسے عنوان سے بیان کرتے تھے کہ ان سے کوئی لایعنی پہلو یا بعض مفہوم باطل بھی نکل سکے یا ایسی باتیں بیان کرتے تھے کہ جو کلمۃ حقٍ اریدَ بہا الباطل[1] کی مصداق ہوں۔ غرض اسو جہ سے زہری کو ہر طرح کے راوی کی حدیثیں ملتی رہیں۔ اور ہر فرقے میں ان کا رسوخ رہا۔ روایتیں ان کو زیادہ تر انھیں سے ملتی تھیں جو محبت خاندانِ نبویؐ کے مدعی تھے۔ اور غالباً ارسال کا ڈھنگ بھی ان کو انھیں لوگوں نے بتایا کہ روایت میں ہمیں لوگوں کا نام کیوں رہے۔ جن لوگوں سے خود تمہاری ملاقات رہی ہے ان کی روایتیں انھیں کے نام سے لکھو۔ تمہارے اور ان کے درمیان تو ہمیں ہیں۔ تمہاری ملاقات ہم سے بھی ہے اور ان سے بھی تھی۔ اگر ہمارا نام بیچ میں نہ رہا تو کیا نقصان ہے۔ چنانچہ انھوں نے ان لوگوں کے نام حذف کر کے ان لوگوں کی طرف اپنی سماعت منسوب کر دی جن سے ان لوگوں نے اپنی سماعت بیان کی تھی۔ اور اس طرح یہ ارسال کے خوگر ہو گئے اور ایسا خوگر ہوئے کہ پھر جن لوگوں سے ان کی ملاقات تک نہ تھی بلکہ وہ لوگ جو ان کے بچپن ہی میں مر چکے تھے یا ان کی ولادت سے پہلے ہی وفات پا چکے تھے ان سے بھی حدثنا فلاں کہہ کر روایت کرنے لگے۔ ان حالات میں ان کے ان شیوخ کا پتہ لگانا جن سے واقعی خود انھوں نے سنا ہو کس قدر مشکل ہے۔

مرسل متصل نما

بعض حدیثیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو ایسے شیوخ کی طرف منسوب ہوں جن سے ان کی لقا اور ان حدیثوں کے سوا دوسری حدیثوں کا سماع بھی ثابت اور صحیح ہو مگر یہ حدیثیں ان سے بلاواسطہ نہ سنی ہوں اور یہ درمیانی واسطے کو حذف کر کے ان سے ان حدیثوں کو بھی بلاواسطہ روایت کر رہے ہوں تو ایسی متصل نما مرسل روایتوں کا پتہ کس طرح لگایا جا سکتا ہے؟

بعض شیوخ زُہری

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب جز ۹ صفحہ ۴۵۰ میں بضمن ترجمۂ زہری ان کے ستر شیوخ کے نام نقل کئے ہیں۔ یہ ان کے منتخب شیوخ ہیں، مگر ان میں بھی کتنے ایسے ہیں جو سنہ ۵۰ھ سے پہلے ہی راہیٔ جنت ہو چکے تھے اس لئے ان سے زہری کی روایتیں زیادہ تر مرسل ہی ہوں گی۔ اور بعض ان میں سے کسی قدر مجروح بھی ہیں۔ ہم ان میں سے چند کا ذکر یہاں کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جن کا نام ان ستر میں تو نہیں ہے مگر دوسری جگہ یا خود ان کے ترجموں میں یہ مذکور ہے کہ ان سے زہری روایت کرتے ہیں۔

عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود

یہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے بھتیجے کے بیٹے ہیں اور ان سے روایت بھی کرتے ہیں مگر مرسل۔ کیونکہ ان کا وقت نہیں پایا۔ اسی طرح زید بن ثابت سے بھی انھوں نے کچھ نہیں سنا بلکہ ان کو دیکھا تک نہیں اس لئے ان سے بھی ان کی روایت مرسل ہی ہے[2]۔ بہت بڑے فقیہ بھی تھے اور شاعر بھی۔ علی بن المدینی نے ان کا سالِ وفات ۹۹ھ بتایا ہے مگر اکثر محدثین کے نزدیک ان کی وفات حضرت علی بن الحسین بن علی بن ابی طالبؓ سے پہلے ہوئی ہے اور حضرت علی بن الحسینؓ کی وفات امام بخاریؒ نے تاریخ صغیر میں سنہ ۹۲ھ لکھی ہے اور ان کے پوتے علی بن جعفر بن علی بن الحسینؓ کی روایت سے

---

[1] یعنی الفاظ تو سچے ہیں، بات بظاہر سچی ہے مگر مراد باطل ہے۔

[2] زیادہ قرینہ یہی ہے کہ یہ ارسال خود انھوں نے نہیں کیا بلکہ یہ فعل ان سے روایت کرنے والوں کا ہے۔ واللہ اعلم۔ اور یہی حال ان سب اکابر تابعین کا ہے جن پر ارسال کا الزام عائد ہے۔ یقیناً انھوں نے ارسال نہیں کیا ہے بلکہ ان سے روایت کرنے والوں کا یہ فعل ہے۔

کہ ۹۴ھ میں علی بن الحسینؒ کی وفات ہوئی ہے۔ اور عبید اللہ بن عبد اللہ کے متعلق ابن حجر امام بخاری کا قول لکھتے ہیں کہ حضرت علی بن الحسینؒ سے پہلے ۹۲ھ یا ۹۳ھ میں وفات پائی۔ بخاری کے قول میں یہ تخالف کیوں ہوا خدا کو معلوم۔ غالب قرینہ یہ ہے کہ ۹۴ھ میں دونوں کی وفات کچھ مہینے آگے پیچھے ہوئی۔ غرض زُہری کی جمع و تدوینِ حدیث سے بہر حال دونوں پہلے ہی رہگرائے فردوس ہو چکے تھے۔ اس لئے ان دونوں سے جو سنی سنائی حدیثیں یاد ہوں ان کے سوا زیادہ حدیثیں زہری کی مرسل ہی ہوں گی۔

خارجہ بن زید بن ثابت یہ اپنے والد زید بن ثابت اور چچا یزید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں مگر اس پر تو سارے محدثین متفق ہیں کہ یزید بن ثابت کا انھوں نے وقت نہیں پایا اس لئے ان سے ان کی روایت مرسل ہے۔ مگر یہ جو اپنے والد زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اس کو محدثین متصل کہتے ہیں چونکہ بخاری وغیرہ میں جمع قرآن کی روایت ان سے ہے اور بلاواسطہ ہے۔ زید بن ثابت کی وفات کے متعلق مختلف اقوال ہیں ۵۵ھ اور ۵۱ھ والی روایت کو خود ابن حجر نے ضعیف[5] ٹھیرایا ہے اور ۴۵ھ کی روایت صحیح قرار دی ہے۔ حافظ ذہبی بھی تذکرۃ الحفاظ ج ا ص۳۰ میں ۴۵ھ ہی کی روایت کو صحیح ٹھیراتے ہیں۔ خارجہ بن زید کے سالِ ولادت کو کوئی نہیں لکھتا۔ ذہبی نے تو ان کو حفاظِ حدیث میں شمار ہی نہیں کیا۔ اسلئے نام لکھ کر چھوڑ دیا کہ چونکہ یہ قلیل الروایت ہیں اسلئے حفاظ میں ہم ان کا ذکر نہیں کرتے۔ البتہ ابن حجرؒ نے مختصراً ذکر کیا ہے اور ان کا سالِ وفات ۹۹ھ یا ۱۰۰ھ اختلاف کے ساتھ تہذیب التہذیب[6] میں نقل کیا ہے۔ تاریخ اوسط میں امام بخاری ان کی عمر باسٹھ برس لکھتے ہیں[7] تو اپنے والد کی وفات کے وقت صرف سات برس ہی کے تھے، اس لئے اپنے چچا کی طرح یہ اپنے والد سے بھی یقیناً مرسل ہی روایت کرتے ہیں یعنی درمیان کے ایک راوی کا نام چھوڑ کر۔

عبد اللہ بن محمد بن حنفیہ یہ حضرت علیؓ کے پوتے ہیں کٹر قسم کے شیعہ تھے۔ ابن سبا کی جماعت کے آلہ کار تھے، سبائیوں کی بنائی ہوئی حدیثوں کا اتباع کرتے تھے اور چپکے چپکے جمع کرتے تھے، ۹۸ھ یا ۹۹ھ میں ان کا انتقال ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ محمد بن حنفیہ کے دو بیٹے تھے عبد اللہ اور حسن۔ عبد اللہ شیعہ ہو گئے اور حسن مرجیہ (تہذیب التہذیب ج ۶ ص۱۶) بہر حال ان دونوں سے بھی زہری کی روایت زیادہ تر مرسل ہی ہوگی کیونکہ زمانہ آغاز تدوینِ احادیث سے پہلے ان کی وفات ہو چکی ہے۔ چونکہ ابن شہاب زہری شیعوں میں چھپے تھے اس وجہ سے ان سے بھی حدیثیں روایت کرتے رہے۔

بطور نمونہ ان تین اشخاص کے ایسے نام میں نے پیش کئے ہیں جو آغاز جمع احادیث سے بالاتفاق پہلے گذر چکے ہیں بالقول صحیح۔ اور ایسے بہتیرے ہیں۔ اب چند مثالیں ایسوں کی پیش کرتا ہوں جن کی تاریخ وفات میں اختلاف پیدا کرکے کوشش کی گئی ہے کہ کسی طرح زمانہ آغاز جمع احادیث تک ان کو زندہ ثابت کیا جائے۔ تاکہ کم سے کم ان کی روایتیں تو متصل سمجھی جاسکیں۔ اسی لئے دو ایک سال نہیں بلکہ دس دس سال کا اختلاف پیدا کر دیا گیا۔

ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن بن عوف یہ عشرہ مبشرہ میں سے ایک مشہور جلیل القدر صحابی کے صاحبزادے ہیں اسلئے بڑے باوثوق تابعی ہیں۔ مگر ان کو عبد اللہ بن عباسؓ سے فی الجملہ چشمک تھی اس لئے ان کی حدیثوں کی مخالفت اکثر کیا کرتے تھے اور اس وجہ سے بقول ابن حجرؒ ان کے علم سے محروم رہے پھر اُس سال بھی بہت کیا کرتے تھے۔ اپنے والد ماجد کا وقت

---

[5] تہذیب التہذیب ج ۳ ص۳۹۹۔ ان دونوں قولوں کو قیل لکھا ہے جو ضعف پر دلالت کر رہا ہے۔ [6] تہذیب التہذیب ج ۳ ص۷۵۔
[7] مولانا شمس الحق محدث در شرح سنن ابی داؤد۔

نہیں یا بانگران سے روایت کرتے تھے۔ نضرؒ بن شیبان[1] نے جوان کے اپنے والد سے سننے کی روایت کی ہے، اس کو یعقوب ابن شیبہ، ابن معینؒ علی بن المدینی، ابوداؤد، اور امام احمد بن حنبلؒ صحیح قرار نہیں دیتے ہیں۔ حضرت طلحہؓ اور عبادہ بن صامتؓ سے بھی ان کی روایت مرسل ہی کہی جاتی ہے۔ ام المومنین ام حبیبہؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، سلمہ بن الصخر البیاضیؓ، عمرو بن امیہؓ، ابوالدرداءؓ، حضرت ذوالنورینؓ، حضرت فاروقِ اعظمؓ اور حضرت صدیق اکبرؓ سب سے یہ مرسل روایت کرتے ہیں، درمیانی راوی کا نام حذف کر کے ۹۴ھ میں اور بروایتے ۱۰۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ بخوبی ممکن ہے کہ ان رسالوں کا الزام ان پر صحیح نہ ہو بلکہ ان سے روایت کرنے والوں پر ہو۔ واللہ اعلم

عمرہ بنت عبدالرحمٰن الانصاریہؓ | جو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی گود میں پلیں ۹۸ھ میں ستتر سال کی عمر پا کر وفات پائی مگران کا سالِ وفات ۱۰۶ھ بھی بتا دیا گیا۔ تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۴۳۸ میں ان کو ابوبکر بن حزم قاضی مدینہ کی پھوپھی لکھا ہے۔

حمید بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ | ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سابق الذکر کے بھائی ہیں۔ ان کی روایت بھی حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت فاروق اعظمؓ، حضرت ذوالنورینؓ، حضرت علی مرتضیٰؓ اور خود اپنے والد ماجدؓ سے مرسل ہی ہے۔ ۷۳ سال کی عمر میں ۹۵ھ یا ۱۰۵ھ میں راہی جنت ہوئے۔

سلیمان بن یسار الہلالیؒ | اکابر تابعین میں ہیں بعض لوگوں سے ان کی روایتیں بھی مرسل ہیں مثلاً سلمہ بن صخرؓ و ابو رافعؓ وغیرہما سے ان کی وفات بروایتے ۹۴ھ یا ۱۰۰ھ کی ہے اور پھر ۱۰۳ھ و ۱۰۷ھ و ۱۰۹ھ کی روایتیں بھی ہیں۔

الانتباہ - یہ خوب یاد رکھنا چاہئے کہ منافقین عجم یا جو موالی قسم کے سبایا (جنگ کے قیدی) یا اولاد السبایا، یا بعض نوجوانانِ بنی ہاشم مثلاً عبداللہ بن محمد بن حنفیہ یا کچھ اور سیدھے سادے لوگ جو منافقینِ عجم کے دامِ فریب میں آگئے تھے ان کے سوا اکابر تابعین جن کی تعداد تو درحقیقت بہت زیادہ تھی مگر چونکہ وہ فتنۂ روایات سے بہت ڈرتے تھے اس لئے اپنی خموشی کی وجہ سے طبقۂ محدثین میں ان کے کثیر افراد گمنام رہے اور کتنوں کے نام تو آتے ہیں مگر درحقیقت وہ خود نہیں ہیں بلکہ صرف ان کے اسمائے گرامی استعمال کر کے ان کو خواہ مخواہ کھینچ لایا گیا ہے تو جو الزام ارسال و تدلیس وغیرہ کا از روئے روایت ان پر آتا ہے وہ درحقیقت ان پر نہیں ہے بلکہ ان کے نام استعمال کرنے والوں پر ہے، نہ ان غریبوں نے روایت کی نہ ارسال کیا۔ مگر مرسل روایتیں بنا بنا کر ان بے گناہوں کے سر منڈھی گئیں اور ان کا نام استعمال کیا گیا۔

اصل یہ ہے کہ آغازِ جمع روایت میں جامعین کو کیا خبر تھی کہ یہ فنِ حدیث اس حد تک ایک صدی کے بعد ترقی کر جائیگا کہ ایک ایک راوی کا حتی الوسع سالِ ولادت و سالِ وفات اور امکانِ ملاقات درمیانِ راوی و مروی عنہ ان سب کی چھان بین کر کے لوگ قلمبند کر لیں گے؟ وہ تو سمجھتے تھے کہ جو ہم نے لکھ دیا ہے وہی بعد والوں کے لئے سند و حجت ہو جائے گا۔ بعد والوں میں سے کس کو معلوم ہوگا کہ سو برس پہلے کون کب پیدا ہوا تھا اور کب مرا۔ فلاں سے فلاں کی ملاقات ہوئی تھی یا نہیں! فلاں نے فلاں سے کچھ سنا تھا یا نہیں! اس کا پتہ سو ڈیڑھ سو برس بعد کے لوگ کس طرح لگا لیں گے۔ میری روایتیں ہی اس کی دلیل ہو جائیں گی کہ جب فلاں شخص فلاں سے روایت کر رہا ہے تو یقیناً ایک نے دوسرے کا وقت پایا اور یقیناً دونوں میں ملاقات بھی ہوئی اور راوی نے

---

[1] نضر بن شیبان کو خود ابن حجر تہذیب التہذیب میں ضعیف اور لیس بشئ لکھتے ہیں۔ دیکھئے ج ۱۰ ص ۴۳۸

مروی عنہ سے یہ حدیث بھی سنی۔ اس لئے بلا تامل ایسے لوگوں سے بھی روایت حدثنا کہہ کر کیا کرتے تھے جن کی وفات کے وقت یہ بہت ہی کم سن تھے بلکہ بعض ایسوں سے بھی جن کی وفات کے بعد یہ پیدا ہوئے مثلاً

مسور بن مخرمہ ابو عبد الرحمٰن الزہری یہ مشہور محدث ہیں اور محدثین کے کہنے کے مطابق ابن شہاب زہری کے مجد ہیں۔ متقدمین تابعین میں ان کا شمار ہے۔ ان کی وفات ۶۴ھ میں بالاتفاق ہے۔ ابن شہاب کی پیدائش ۵۱ھ کی ہے۔ اس لئے یہ تیرہ برس کے ان کی وفات کے وقت تھے۔ وہ زمانہ عام طور سے درس احادیث کا تو تھا نہیں کہ جس طرح ۴۰ھ کے بعد اپنے اکابر کو جمع و تدوین یا روایتِ احادیث میں مصروف دیکھ کر بچوں کو بھی حدیثوں کے سننے کا شوق پیدا ہوا اور لگے سن سن کر یاد کرنے۔ جب ۹۰ھ اور ۹۵ھ بلکہ ۹۹ھ میں وفات پانے والوں سے اس کی توقع نہیں (اگر وہ منافقین عجم یا ان کے قریب خوردوں میں نہ تھے) کہ حدیثیں روایت کرتے پھرتے ہوں تو ۶۴ھ میں وفات پانے والوں سے کیا امید کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک بلدہ تیرہ برس کے بچے سے حدیثیں روایت کرنے بیٹھے ہوں۔ اور سنیئے۔

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ یہ مشہور صحابی ہیں ۳۴ھ میں ان کی وفات ہے یعنی ابن شہاب زہری کی ولادت سے سترہ سال پہلے۔ مگر بغیر کسی درمیانی راوی کا نام لئے بلا واسطہ ابن شہاب ان سے بھی روایت کرتے ہیں۔

اسی طرح بعض غیر معروف بالکل مجہول لوگوں سے روایت لینے میں یہ کوئی باک نہیں محسوس کرتے تھے۔ کیونکہ ان کو آغازِ کار کے زمانے میں کیا خبر تھی کہ پچاس ساٹھ ہی برس کے بعد اسمائے رجال کی تدوین کی ضرورت بھی لوگوں کو محسوس ہوگی اور ایک ایک راوی کے حالات لوگ قلمبند کرلیں گے۔ وہ تو یہ سمجھتے تھے کہ ہم تو گھوم گھوم کر شہر شہر اور قریہ قریہ یہاں تک کہ راہ کے راہیوں سے بھی حدیثیں پوچھ پوچھ کر لکھ رہے ہیں۔ ان راویوں کے نام جو ہم لکھ دیں گے وہی بعد والوں کے لئے سند ہوگا۔ اس نام کا کوئی شخص تھا بھی یا نہیں دس برس بعد والوں کو اس کا پتہ لگنا مشکل ہے زیادہ مدت کے بعد اس کو کوئی کیا سمجھ سکتا ہے اور یہاں تو احادیث و روایت کا ایک طوفان امڈا ہوا ہے۔ ابن شہاب کو دیکھ کر ابو الزناد عبداللہ بن ذکوان جو آلِ عثمان کے غلام آزاد کردہ ابو لولو فیروز قاتل حضرت فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے خاص بھتیجے تھے ان کے ساتھ لگ گئے تھے اور خود بھی حدیثیں جمع کرتے چلتے تھے پھر مکحول وغیرہ متعدد لوگوں کو شوق پیدا ہوگیا تھا اور ہر شخص کو یہی فکر تھی کہ ہم زیادہ سے زیادہ حدیثیں جمع کریں۔ جرح و تعدیلِ رواۃ کا تو اس وقت نام بھی نہ تھا۔ اور نہ اس کا موقع تھا کیونکہ یہ لوگ خود تابعی تھے اور ۱۰۰ھ میں یا اس کے بعد تو آغاز جمع احادیث کا کام شروع ہی ہوا تھا، اس لئے صرف تابعین ہی سے تو روایتیں لے رہے تھے، البتہ خود ان جامعین کو کسی صحابی کی سنی سنائی کوئی حدیث اگر واقعی یاد تھی تو البتہ بلا واسطہ وہ اس کو کسی صحابی سے روایت کرتے تھے مگر صحابیوں کی طرف منسوب کر دینے کا امکان تو ان تابعین کے لئے ہر وقت تھا، چاہے درمیانی راوی کو حذف کرکے، چاہے کوئی حدیث اپنی طرف سے بنا کر۔ یہ خود تابعی تھے ہی اس لئے اب پوچھنے والا کون ہے کہ تم نے کب سنا اور کس سے سنا؟ اور ابھی تو یہ جامعین خود پوچھ پوچھ کر جمع ہی کر رہے ہیں، اس وقت تو کسی سے خود روایت کرتے نہیں کہ کوئی ان سے ان کے شیخ کا حال پوچھے۔ جب ان کی روایت کا وقت آئے گا تو اگر کوئی روایت کسی اسم بے مسمّٰی سے یا کسی مجہول الحال شخص سے کی ہے تو اس کی کچھ تعریف و توثیق کرکے بتا دیں گے کہ تم نہیں جانتے ہو یہ شخص نہایت معتبر تھا فلاں جگہ کا رہنے والا تھا اور ایسا تھا ویسا تھا مثلاً

ابوالاحوص ان کا نام کسی کو معلوم نہیں، نہ ابن شہاب نے بتایا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قبیلہ بنی اللیث یا بنی غفار کے موالی میں سے تھے۔ ابوداؤد الاعمیٰ نفیع[1] کے خاص شاگرد رشید تھے۔ صرف ابن شہاب ہی ان سے روایت کرتے ہیں اور کوئی نہیں۔ سعد ابن ابراہیم جو زہری کے شیوخ میں ہیں اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے پوتے تھے، زہری سے ابوالاحوص کا نام سن کر بہت بگڑے کہ تم یہ کس سے روایت کر رہے ہو۔ زہری نے ابوالاحوص کو بہت پہچنوانا چاہا اور بہت صفائی پیش کی مگر سعد بن ابراہیم کی مطلق تشفی نہ ہوئی (تہذیب التہذیب ج۱۲ [illegible])

عثمان بن اسحٰق حافظ ذہبی میزان الاعتدال ج۲ ص۱۷۵ میں ان کو غیر معروف لکھتے ہیں، مگر ابن حجر نے تہذیب التہذیب ج۷ ص۱۰۱ میں ان کا نسب نامہ جوڑ کر بتلا دیا ہے کہ یہ مجہول شخص نہیں ہیں۔ لیکن اس کا اعتراف دونوں کو ہے کہ یہ صرف قبیصہ سے روایت کرتے ہیں اور ان سے صرف ابن شہاب زہری۔

محمد بن عبداللہ بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبدالمطلب ان سے بھی صرف زہری ہی روایت کرتے ہیں اور لوگ ان کو صرف زہری کی روایتوں کی وجہ سے جانتے ہیں۔ تہذیب التہذیب ج۹ ص۲۵۱۔

عبیداللہ بن عبداللہ بن ثعلبہ ان کا ذکر نہ امام بخاری نے اپنی کتاب میں کیا ہے نہ ابن ابی حاتم نے۔ مگر صرف زہری تنہا ان سے روایت کرتے ہیں۔ ائمہ رجال ان کے متعلق سخت اُدھیڑ بن میں ہیں۔ (میزان ج۲ [illegible])

سنین ابوجمیلۃ السلمی ان کو کوئی ضمری کہتا ہے کوئی سلیطی بتاتا ہے۔ ابن سعد[2] کہتے ہیں کہ یہ بنی سلیم کے ایک فرد ہیں ان کے والد کا نام کوئی فرقد لکھتا ہے کوئی واقد۔ بغوی نے آسانی سے محدثانہ فیصلہ کر لیا کہ دونوں دو شخص تھے۔ سنین بن واقد الظفری ایک شخص ہی الگ مستقل طور سے تھے۔ واللہ اعلم۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ فتح مکہ میں شریک تھے۔ مگر افسوس کہ ان کا یہ دعویٰ کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا لیکن ان کو کوئی بھی جھوٹا نہیں کہتا اس لئے کہ تابعی تھے اور زہری کے شیخ تھے۔ امام بخاری نے بواسطہ اپنے شیخ کے زہری ہی سے ان کی حدیث لی ہے۔ مگر یہ کسی کو نہیں معلوم کہ یہ کب پیدا ہوئے تھے اور کب دنیا سے سدھارے۔ بخاری میں ان کی روایت چونکہ زہری ہی سے ہے اس لئے بخاری و زہری کا احترام کرتے ہوئے ائمہ رجال ان کو تابعی ثقہ لکھ دیتے ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج۴ ص۲۴۵ میں ان کا ذکر ہے)۔

---

[1] یہ ایک مشہور و معروف رافضی و کذاب تھا جھوٹی حدیثیں بنانے میں بڑا ماہر۔ اس کا ترجمہ تہذیب التہذیب وغیرہ میں ہے۔ نفیع نام، ابوداؤد کنیت، ابن الحارث ولدیت کے ساتھ دیکھ لیجئے۔ ذہبی نے میزان میں بھی اس کا ترجمہ لکھا ہے۔ تہذیب التہذیب ج۱۰ ص۴۷۰۔

[2] محدثین کا یہ دستور ہے کہ متضاد حدیثیں یا روایتیں جہاں مل گئیں اور کسی طرح دونوں کو ایک موقع پر صحیح طور سے منطبق نہیں کر سکتے تو فوراً اس کو دو واقعے یا کئی واقعے قرار دے کر یا اگر شخص کا اختلاف ہے تو دو شخص یا کئی اشخاص کہہ کر ان تمام متضاد روایتوں کو اپنی اپنی جگہ پر صحیح ثابت کر کے سمجھتے ہیں کہ ہم نے دین کی بہت بڑی خدمت انجام دیدی کہ احادیث نبوی میں جو مضمون کا تضاد تھا اس کو رفع کر کے معترض کا منہ بند کر دیا۔ یہ نہیں سمجھتے کہ اگر وہ روایتیں جھوٹی ہیں اور دروغ گو را حافظہ نباشد کی بنا پر بیانات میں تضاد پیدا ہو رہا ہے اور ہم نے اس دروغ کو اپنی اس تاویل سے جو فروغ دیدیا تو اس طرح کذب اور کذب علی الرسول کی زبردست حمایت کے مرتکب ہوگئے۔ رجم، حج بدل وغیرہ کی روایتیں جو زیادہ تر بلکہ تقریباً سب کی سب حجۃ الوداع ہی کے موقع سے متعلق ہیں ان سب میں جتنے اختلافات و اضطرابات ہیں وہ ان روایتوں کے کذب اور مسئلہ حج بدل کے غلط ہونے پر شاہد ہیں مگر محدثین نے سب کو متعدد واقعے اور متعدد اشخاص سے متعلق قرار دے کر اس بدعت کو سنت قرار دے ہی دیا۔

سلیمان الاغر ابو عبداللہ المدنی اصفہانی الاصل ہیں۔ قبیلہ جُہَینہ کے موالی میں سے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے ان کی لقا ثابت ہے۔ اس نام کے تین آدمی بتائے جاتے ہیں جو نام لقب اور کنیت سب میں متحد ہیں اور تینوں موالی ہی میں سے تھے۔ ایک زہری کے شیخ جو قبیلہ جہینہ کے موالی میں سے تھے۔ دوسرے شعبی کے شیخ جو حضرت ابوہریرہؓ و ابوسعید خدریؓ کے مشترک موالی میں سے تھے۔ تیسرے اہل کوفہ کے شیخ جن کے متعلق کچھ نہیں معلوم کہ کس کے موالی میں سے تھے۔ ائمہ رجال کا ان کے متعلق سخت اختلاف ہے اس لئے کہ زہری ہوں یا شعبی دو میں کسی کے شیخ سے محدثین مستغنی نہیں ہو سکتے کہ مجہول کہہ کر چھوڑ دیں۔ وہ بذات خود ہزار مجہول ہوں، مگر ان کا فرض ہے کہ اس مجہول کو معروف بنا کر رہیں۔ چنانچہ زہری اور شعبی کے شیخ کو تو ثقہ لکھا مگر کوفیوں کے شیخ کو ان دونوں سے پست قرار دیا۔

حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ ان لوگوں میں تھے جو ایران سے شروع شروع میں آ کر حضرت فاروق اعظمؓ کے عہد میں منافقانہ مشرف باسلام ہوئے تھے اور حضرت ابوہریرہؓ و ابوسعید خدریؓ کے زیر تعلیم رہے، اسی لئے ابوہریرہ و ابوسعید خدریؓ کے مشترک موالی میں شمار کئے گئے۔ باہر کے کفار کسی مسلمان کے ہاتھ پر اگر مشرف باسلام ہوتے تھے تو وہ اس مسلمان کے موالی میں شمار کئے جاتے تھے۔ ممکن ہے کہ رہنا سہنا ان کا قبیلہ جہینہ میں ہو اس لئے بعضوں نے ان کو قبیلہ جہینہ کے موالی میں شمار کر لیا۔ چونکہ یہ لوگ حضرت عثمانؓ کے عہد میں ان کے خلاف پروپیگنڈا کرنے کیلئے مدینے سے باہر بھی دوڑا کرتے تھے اور کوفہ کو اپنے پروپیگنڈے کا مرکز بنا لیا تھا، اس لئے یہ کوفے والوں سے بھی اپنی من گھڑت حدیثیں روایت کرتے ہوں گے تو درحقیقت یہ تین شخص ایک نام، ایک کنیت اور ایک لقب کے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شخص ہے جو زہری کے بھی شیخ ہیں اور شعبی کے بھی اور اہل کوفہ کے تو تھے ہی۔ عامر بن شراحیل الشعبی کی ولادت خود ان کے اپنے بیان کے مطابق سنہ ۲۱ھ میں ہوئی اور وفات کے متعلق کافی اختلاف ہے ۔ سنہ ۱۰۳ھ ، سنہ ۱۰۴ھ ، سنہ ۱۰۵ھ ، سنہ ۱۰۶ھ اور سنہ ۱۱۰ھ لوگوں نے لکھے ہیں۔ بیچ میں آٹھ، نو، کو خدا جانے کیوں چھوڑ دیا۔ بہرحال یہ ابن شہاب سے بہت بڑے تھے یعنی تیئیس سال بڑے تھے اور ابن شہاب سے چودہ پندرہ برس پہلے وفات پائی۔ ان سے تو ابن شہاب کو حدیثیں روایت کرنا تھا مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں کچھ معاصرانہ چشمک تھی کہ ایک دوسرے سے بچتے رہے۔ حتیٰ کہ حتی الوسع ایک شخص سے دونوں روایت بھی نہیں کرتے۔ اِلّا ماشاء اللہ۔ اس سلیمان الاغر میں جو دونوں ملے تھے تو لوگوں نے دونوں کے اس ایک شخص کو بھی دو شخص بنا کر دونوں کے اس اتحاد ناگہانی کو بھی باقی نہیں رہنے دیا۔

سلیمان بن ارقم ابو سوار البصری یہ بالاتفاق متروک الحدیث ہیں ایک شخص نے بھی ان کے ساتھ کوئی رعایت نہیں کی ہے۔ چونکہ یہ زہری کے صرف شیخ ہی نہیں ہیں بلکہ اس کے شاگرد بھی ہیں۔ اور زہری نے ان سے کم روایت کی ہے زیادہ تر یہی زہری سے روایت کرتے ہیں اس لئے ان کے ساتھ وہ رعایت جو زہری کے عام شیوخ کے ساتھ ملحوظ تھی نہیں ملحوظ رکھی گئی کہ آخر کہاں تک۔ رعایت کی بھی کوئی حد ضرور ہونی چاہئے۔

اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں زہری کے بعض اور شیوخ کے حالات بھی پیش کرتا۔ مگر اس طوالتِ کلام سے چونکہ اصل مقصود

۱؎ یہ اگرچہ ابن شہاب سے بڑے تھے مگر جمع احادیث و روایات کے کام میں ابن شہاب کے دیکھا دیکھی لگے تھے اس لئے جامعین حدیث میں ان کا نام ابن شہاب کے بعد آتا ہے۔ یہی ایک وجہ باہمی چشمک کی ہو سکتی ہے کہ ابن شہاب محدثانہ فضل تقدم کے مدعی ہوں اور یہ عمر میں بڑے ہونے کی وجہ سے مدعی فضیلت ہوں۔ واللہ اعلم۔

فوت ہوتا نظر آرہا ہے اسلئے آتنے ہی لوگوں کے تراجم پر اکتفا کرتا ہوں۔ لیکن اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ قابلِ ذکر بس اتنے ہی اشخاص تھے۔ میں نے عیینہ بن سعید، عباد بن زیاد اور عبدالرحمٰن بن مالک وغیرہم کا ذکر محض اختصاراً نہیں کیا ہے، ورنہ مضمون کی کمی نہیں ہے۔

زہری اور شیعے اہلِ سنت کے یہاں تو ابن شہاب زہری "امیر المومنین فی الحدیث" ہی کہے جاتے ہیں مگر شیعوں کے نزدیک پہلے بھی غایت درجہ کے معتمد علیہ تھے۔ اور جب تک شیعوں نے سیاسی طاقت حاصل ہو جانے کے بعد اپنا مذہبی بٹوارہ نہیں کرلیا تھا، اسوقت تک برابر اسی طرح ان کے یہاں بھی یہ معتمد علیہ رہے جس طرح سنیوں کے یہاں تھے۔ البتہ جب شیعوں نے اپنا مذہبی بٹوارہ کرلیا اور سنیوں سے علیحدہ اپنے مذہب کی تدوین و تہذیب کرلی تو انھوں نے اسوقت سے اپنے محدثین بھی الگ کرلئے اور راویانِ احادیث بھی۔ صحابہؓ سے تو تنے چند کے سوا تقریباً سب ہی ان کو قلبی عداوت تھی ہی۔ اس لئے وہ تنے چند صحابہؓ جو ان کے یہاں معتمد علیہ تھے مثلاً حضرت علیؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت سلمان فارسیؓ وغیرہم وہ تو دونوں جماعتوں میں مشترک رہے اور باقی تمام صحابہؓ سے انھوں نے مکمل بائیکاٹ کرلیا۔ ان کے بعد تابعین کی جماعت میں سے انھوں نے اپنے لوگوں کو الگ چن لیا۔ اور اس کی بڑی کوشش کی کہ حتی الوسع اشتراک سے بچیں۔ جہاں مجبوراً اشتراک ہو ہی جاتا تھا وہاں نام میں، ولدیت میں، کنیت میں، لقب میں، سکونت میں کسی نہ کسی طرح کی تصحیف و تحریف کرکے اس کی کوشش کی کہ ان کا راوی سنیوں کے راوی سے متغائر کوئی دوسرا شخص سمجھا جائے مثلاً عنزی جو "ن ز" سے ہے اس کو عنتری "ت ر" سے بنا دیا۔ حبان جو "ب" سے ہے اس کو حیان "ی" سے کردیا۔ مندل جو "ن" سے ہے اس کو مبدل "ب" سے قرار دے دیا۔ "ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید الطبری" کو "ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری" بنا کر دو نام قرار دے کر دونوں کو دو شخص مشہور کردیا۔ "یزید بن معاویۃ ابو شیبۃ العجلی الکوفی" کو "بُریر بن معاویہ" بنا دیا۔ وغیر ذٰلک۔ مگر اہلِ سنت کے بعض ائمہ کے ہمنام و ہم ولدیت اپنے یہاں بعض گمناموں کو قرار دینے کی بھی کوشش کی اگرچہ اس طرح کی ان کی یہ کوششیں عموماً ناکام رہی ہیں۔ مثلاً مالک بن انسؓ جو امام مالکؒ کا نام ساری دنیا میں مشہور ہے انھیں کا ہم عصر مالک بن انس کوفہ میں بھی ایک شخص ٹھہرایا گیا۔ مگر امام مالکؒ کے آفتابِ شہرت کے سامنے یہ کوئی شبرہ ٹھہر نہ سکا اور لوگوں کی نگاہوں سے چھپ کر صرف اسی قدر کرسکا کہ تدلیس و تلبیس کی تاریکیوں میں اُلٹا ذکر امام مالکؒ کے نام سے بہتیری حدیثیں اِدھر اُدھر پھیلانے میں ایک حد تک کامیاب ہوا جس میں حبیب بن ابی حبیب کاتبِ مالک جو ایک زبردست منافق و کذاب تھا، اس سے اس کو کافی مدد ملی اور اس طرح کی مثالیں متعدد ہیں۔

ابن شہاب زہری سب سے پہلے جامع حدیث تھے۔ شیعے نہ ان سے بالکل مستغنی ہوسکتے تھے اور نہ ان کو حضرت ابن عباسؓ کی طرح مشترک ہی بھی مگر اپنا بھی بنا لے سکتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کو اپنا بنا لینے سے متعدد اکابر شیعہ کو پچھتانا پڑا اس لئے کہ ان کی بہتیری روایتیں شیعوں کے خلاف پڑتی ہیں۔ چنانچہ علامہ کشی نے ان پر متعدد جرحیں کی ہیں اور جرح و قدح ان پر حملے کئے ہیں اور ان کی قدح میں جو روایتیں ان کے ائمہ سے منقول ہیں ان کو نقل کیا ہے۔ مگر عبداللہ بن عباسؓ کا دامن شیعے چھوڑ بھی نہیں سکتے تھے اس لئے علامہ حلی کو ان قدحی روایتوں کی تاویلیں کرنا پڑیں اور اپنی کتاب الرجال الکبیر میں علامہ کشی کے اعتراضوں کے جوابات ان کو دینا پڑے۔ چنانچہ خود علامہ حلی اپنی کتاب خلاصۃ الاقوال ص۵۳ میں عبداللہ بن عباسؓ کے ترجمہ میں اس کا ذکر یوں کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں "قد ذکر الکشی احادیث تتضمن قدحاً فیہ وھو اجل من ذٰلک وقد ذکرتھا فی کتاب الکبیر واجبنا عنھا رضی اللہ تعالیٰ عنہ" یعنی کشی نے ایسی حدیثیں نقل کی ہیں جو ان کے متعلق قدح کو شامل ہیں حالانکہ ان کی شان اس سے بہت بلند ہے، میں نے ان کو کتاب کبیر میں ذکر

کیا ہے اور ان کا جواب دیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔

سیاسی طاقت پیدا ہونے سے پہلے یعنی پانچویں صدی ہجری تک شیعہ اپنے ائمہ کی طرف منسوب حدیثوں کی ہدایت کے مطابق اپنے عقائد مخصوصہ اور اپنی مخصوص حدیثوں کو سنیوں ہی سے نہیں بلکہ عوام شیعوں سے بھی پوشیدہ رکھتے تھے اور جن معتمد علیہ لوگوں کو اپنا ہمراز بناتے بھی تھے تو ان سے اخفا و کتمان کا عہد لے کر۔ چنانچہ ان کی سب سے زیادہ مستند اور سب سے پہلی حدیث کی کتاب اصول کافی میں ان کے ائمہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ نحن علیٰ دین من کتمہ اعزہ اللہ ومن اذاعہ اذلہ اللہ یعنی ہم لوگ ایسے دین پر ہیں کہ جس نے اسکو پوشیدہ رکھا اللہ اس کو عزت دیگا اور جس نے اس کو شائع کیا اللہ اسکو رسوا کریگا۔ (ص۴۸۹) اور ایسی کئی متعدد حدیثیں ہیں۔

غرض ان کا مذہب جس طرح ایک عجیب بھول بھلیاں ہے اسی طرح ان کی تفسیریں اور ان کی حدیثیں بھی ہیں اور پھر ان کے رجالِ حدیث بھی۔ ابن شہاب کے متعلق ہم پہلے ہی لکھ چکے ہیں کہ وہ حضرت علی بن الحسین رضی اللہ عنہما کے خاص لوگوں میں تھے اس لئے شیعوں کی ان کے ساتھ وابستگی اور اُن کا ان پر اعتماد لامحالہ ہونا ہی چاہئے مگر چونکہ اہل سنت نے ان کو اپنا امام الحدیث مان لیا ہے اور شیعہ اہل سنت سے حتی الوسع کسی بات میں بھی اشتراک پسند نہیں کرتے اس لئے ابن شہاب سے کترانے لگے اور ان کو پوری طرح اپنا آدمی سمجھتے نہ بالکل غیر۔

علامہ شیخ حلی شیعوں کے قدیم دستور کے مطابق اپنی کتاب خلاصۃ الاقوال میں لکھتے ہیں محمد بن شہاب الزھری من اصحاب علی بن الحسین علیہما السلام عَدُوٌّ (انتہی بلفظہ) یعنی محمد بن شہاب الزہری، ان کو لوگوں نے حضرت (زین العابدین) علی بن الحسین کے اصحاب میں شمار کیا ہے، مگر عَدُوٌّ کو اگر عَدُّوْہُ پڑھئے تو یہ معنی ہو جائیں گے کہ زہری ان کے اصحاب میں تو تھے لیکن ان کے دشمن تھے۔ اس طرز تحریر کی غرض یہ ہے کہ جب جیسا مناسب سمجھیں گے سنیوں کے مقابل زہری کو ویسا ہی قرار دے لیں گے۔

مگر شیخ تفریسی منتہی المقال میں اس قسم کی تقیہ بازی تو نہیں دکھلاتے مگر جرح و تعدیل کچھ نہیں کرتے ہیں لکھتے ہیں محمد بن شہاب الزھری ولد ۵۱ھ ومات ۱۲۴ھ ولہ اثنان وسبعون سنۃ۔ یعنی محمد بن شہاب الزہری ۵۱ھ میں پیدا ہوئے اور بہتر سال کی عمر پا کر ۱۲۴ھ میں وفات پائی۔ اور بس۔ لیکن اس کے بعد اپنے اساتذہ پیشین میں سے ایک شخص کی عبارت یوں نقل فرماتے ہیں، واشرنا ھنالک الی کونہ من الشیعۃ یعنی ہم نے وہاں زہری کے شیعوں میں سے ہونے کی طرف ایک اشارہ کیا ہے۔ اتنا لکھ کر تفریسی گھبرا کر لکھتے ہیں کہ ہم نے وہیں پر اس کا انکار کر دیا ہے کہ وہ ہرگز شیعوں میں سے نہ تھے۔ تفریسی اپنے استاذ الاستاذ کی خلاف مصلحت شیعیت راست گوئی سے گھبرا گئے کہ کہیں کسی سنی محدث کو یہ دیکھ کر ان کی طرف سے بدگمانی نہ پیدا ہو جائے اور وہ ان کی روایتوں پر نگاہ تنقید نہ ڈالنے لگے۔ اس لئے اس حقیقت پر انکار کا پردہ ڈالنے لگے۔ مگر اب تو یہ راز فاش ہو چکا۔ علامہ تفریسی کے انکار سے کیا ہوتا ہے۔

ائمہ رجال و حدیث کی بعض کمزوریاں

حافظ ابن حجرؒ تہذیب التہذیب شعبۃ بن الحجاج کے ترجمہ جزء ۴ ص۳۴۵ میں لکھتے ہیں کہ راویان حدیث کی جرح و تعدیل میں جس نے سب سے پہلے زبان کھولی وہ شعبۃ بن الحجاج ہیں۔ ان کا اتباع یحییٰ بن سعید القطان نے کیا پھر امام احمد بن حنبلؒ کی زبان کھلی اور یحییٰ بن سعید الانصاری بھی بولنے لگے۔ شعبہ کی ولادت ۸۳ھ میں ہوئی اور وفات ۱۶۰ھ میں ستتر سال کی عمر میں۔ غرض ابن شہاب زہری کی وفات کے بعد راویان حدیث کی جرح و تعدیل کا آغاز ہوا اور یہ آغاز بھی محض سرسری تھا۔ اس وقت تک جرح و تعدیل کے قواعد و ضوابط کچھ بھی منضبط نہیں ہوئے تھے۔ اس لئے باوجود اس کے

کہ شعبہ کو اول من تکلم فی الرجال (اسمائے رجال کے متعلق سب سے پہلا بولنے والا) کہتے ہیں، یہ بھی ان کے متعلق لکھتے ہیں کہ کان شعبۃ یخطیٔ فی اسماء الرجال کثیراً یعنی شعبہ اسمائے رجال میں بہت غلطی کیا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ جب راویوں کے نام ہی صحیح طور سے یاد نہ ہوں گے یا بیان نہ کئے جائیں گے تو ان کی جرح و تعدیل کیا کی جائے گی۔ شعبہ واسط کے رہنے والے تھے، بصرہ میں آ بسے تھے اور سفیان ثوریؒ خاص کوفہ کے رہنے والے تھے، اس لئے اہل کوفہ کے حالات سے سفیان شعبہ سے ضرور زیادہ واقف تھے پھر تہذیب التہذیب ج ۴ صفحہ ۱۱۵ و ج ۴ ، صفحہ ۱۱۵ میں ہے کہ سفیان ثوری کا مسلک یہ تھا کہ وہ ضعفا سے بھی روایت حدیث کیا کرتے تھے اور کسی سے بھی حدیث لینے میں احتیاط نہیں کرتے تھے۔ باوجود اس کے خاص کوفے کے تیس ایسے راویوں سے شعبہ روایت کرتے ہیں جن سے سفیان ثوری نے بھی روایت نہیں کی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ شعبہ سے قبل تو کسی راوی کے متعلق کبھی کوئی کچھ بولتا ہی نہ تھا جس نے جو حدیث روایت کی فوراً لکھ لی جیسا کہ خود ابن حجر نے زہری کے ترجمہ میں لکھا ہے ہؤلاء قوم حفاظ کانوا اذا سمعوا الشئ علقوہ یہ جماعت حافظین احادیث کی ہے جب کسی سے کچھ سنا بس اس کو ٹانک لیا۔ تہذیب التہذیب ج ۹ صفحہ ۴۵۱۔

شعبہ نے جو بعض راویوں کے متعلق کچھ کلمات جرح زبان سے نکالے تو وہ محض اتفاقیہ تھے۔ غایت سے غایت اس کو جرح و تعدیل کا آغاز ہی کہا جاسکتا ہے۔ اس لئے شعبہ کے متعلق ابن حجر نے جو تہذیب التہذیب ج ۴ صفحہ ۳۴۵ میں ابوبکر ابوبکر بن منجویہ کا قول نقل کیا ہے کہ دھو اول من فتش بالعراق عن امر المحدثین وجانب الضعفاء والمتروکین یعنی شعبہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے عراق میں محدثین کے حالات کی تفتیش کی اور ضعفا و متروکین سے احتیاط برتی۔ اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ میں نے اپنی کتاب "تراجم المفسرین" میں شعبہ کا مفصل ترجمہ لکھا ہے اور ان کے تقریباً ڈیڑھ سو شیوخ ضعفاء و متروکین گن کر دکھا دیئے ہیں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں۔ تو جب "اول المفتشین عن امر المحدثین" کا یہ حال تھا تو غریب ابن شہاب زہری کا کیا عالم ہوگا جن کو تفتیش کا خیال بھی کبھی پیدا نہ ہوا۔ اور سعدی کے قول پر جن کا عمل تھا کہ:

ہر کرا جامہ پارسا بینی　　　پارسا داں و نیک مرد انگار

تابعین سے چشم پوشی | سب سے بڑی غلطی جو ائمہ رجال سے ہوئی وہ یہ کہ خیر القرون کی مدت کو ربڑ کی طرح کھینچ کر یہ لوگ زمانہ تابعین بلکہ اتباع تابعین تک لے گئے اور خصوصیت کے ساتھ اکثر تابعین کے متعلق کسی قسم کی جرح سے غیر ضروری احتیاط برتتے رہے۔ وہیں کسی تابعی پر جرح کرتے جہاں اس کے حالات سے مجبور ہو جاتے، پھر بھی جہاں اکثریت جرح کرنے والوں ہی کی ہے وہاں دو ایک اس کو "تابعیؒ ثقۃؒ" کہنے والے بھی ضرور ہوں گے۔ کتنے ایسے تابعی ہیں جن کو پوری طرح یہ ائمہ رجال جانتے بھی نہیں، مگر چونکہ زہری یا شعبی یا شعبہ یا امام مالکؒ وغیرہم ان سے روایت کرتے ہیں اس لئے ان کے متعلق "تابعیؒ ثقۃؒ" لکھ دینا ان کا فریضہ رہا، حالانکہ منافقین عجم میں کا ہر فرد تابعی ہی بنا ہوا تھا اور سارا فساد وضع احادیث و کذب علی الرسول کا انھیں عجمی تابعیوں ہی کا پیدا کردہ ہے جس میں ان کے ذریات نے تبع تابعین بن کر ان کا ہاتھ بٹایا۔ اس لئے اگر اس جماعت کو جرح سے محفوظ رکھا گیا اور ان پر جرح کرنا خلاف ادب قرار دیدیا گیا تو پھر بعد والے تو انھیں کے ذخائر کی ترویج و اشاعت کرتے رہے۔ ان کے بنائے ہوئے مکذوبات و مفتریات تو صحیح و مستند ہو کر رہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعد والوں میں بھی وضاعین و کذابین بہت کافی ہوئے مگر حقیقت یہ ہے کہ اکابر تابعین جو اولاد صحابہؓ اور دوسرے حجازی تھے ان میں سے ننانوے فی صدی تو روایات سے

احتیاط برتتے تھے اور عام طور سے حدیثیں روایت کرتے ہی نہ تھے اور یہی جماعت اہلِ حق کی تھی۔ روایت کرنے والے تابعین میں سے نناوے فی صدی ایسے تھے جو یا تو خود انھیں منافقینِ عجم میں سے افراد تھے یا ان کے تیار کردہ ملاحدہ و زنادقہ کے افراد یا ان کے فریب خوردہ کچھ سیدھے سادے مسلمان۔ بخلاف اتباع تابعین یا اصاغر تابعین کے کہ ان میں تین طبقے تھے۔ محتاط اہلِ حق کا طبقہ جو روایت سے بچا ہی رہا۔ الا ماشاء اللہ۔ دوسرا طبقہ ان اہلِ حق کا تھا جو اپنی سادگی کی وجہ سے نادانستہ فتنۂ روایات میں شریک ہو گیا تھا تیسرا طبقہ خاص ان منافقینِ عجم اور ان کے ہم عقیدہ و ہم عمل ملاحدہ کا تھا جن کا مقصد ہی تخریب اسلام و تفریق بین المسلمین تھا۔ لیکن یہ اعتراف کرنا پڑیگا کہ دوسرا اور تیسرا طبقہ دونوں ہی اس ناپاک مقصد میں عملاً یکساں رہا۔ عقیدہ و نیت کا فرق جو کچھ بھی ہو بلکہ دوسرے طبقے سے اس سے زیادہ نقصان پہنچا جتنا کہ تیسرے طبقے سے پہنچا کیونکہ عامہ مسلمین میں دوسرا طبقہ تیسرے طبقہ سے زیادہ معتمد علیہ تھا اور تیسرے طبقے والے تعداد میں بھی دوسرے طبقے کے افراد سے زیادہ اور بہت زیادہ تھے۔ مگر اس تیسرے طبقے کے اتباع تابعین نے محتاط تابعین کی طرف بھی منسوب کر کر کے جھوٹی جھوٹی حدیثیں روایت کرتے رہے اور ان پر افترا کر کے ان کو بھی راویانِ احادیث میں داخل کر ہی لیا۔ الا ماشاء اللہ۔

محدثین کی سب سے بڑی غلطی

محدثین یعنی جامعینِ احادیث کی سب سے بڑی غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے ضعفاء کے بعض افراد کے متعلق یہ اصول اختیار کیا کہ یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ یعنی اس شخص کی حدیثیں لکھ لی جائیں گی مگر ان کی سند نہیں لی جائے گی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد والوں نے ان کی تالیفوں میں ان ضعفاء کی حدیثیں دیکھ کر یہ سمجھتے ہوئے کہ فلاں محدث اور فلاں امام کی کتاب میں یہ حدیث ہے صرف اس مؤلف کی شخصی اہمیت کے زیر اثر ان حدیثوں کو بھی حجت و سند قرار دے لیا، کیونکہ اس حدیث کے بعد تو لا یحتج بہ اس کتاب میں لکھا ہوا نہ تھا۔ بلکہ رجال کی کتاب میں اس راوی کے نام کے ساتھ یہ لکھ دیا گیا تھا۔ اور حدیث پڑھنے والے کے سامنے عموماً کتب رجال کبھی نہیں ہوتیں۔ اس طرح ہر وہ راوی جس کو لوگوں نے یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ لکھا ہے اس کی حدیثیں جو محدثین کی کتابوں میں ہیں حجت و سند سمجھی ہی جانے لگیں۔

محدثین کی ایک اور سخت غلطی

فضائلِ اعمال و مناقب صحابہؓ میں جو حدیثیں بھی ان کو ملیں چاہے وہ کیسی ہی ہوں بلا تامل ان کو لکھ لیا اور سمجھے کہ ان حدیثوں میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے کسی قسم کا خطرہ ہو حالانکہ ان ہی سب سے بڑا خطرہ کذب علی الرسول کا موجود اور نمایاں تھا اور اس کے علاوہ بہتیرے پوشیدہ زہر ان حدیثوں کے شہد میں ملے ہوئے تھے۔ چنانچہ آج تفضیلیوں کا مذہب انھیں موضوعات فضائل و مناقب کی کھوکھلی بنیاد پر قائم ہے مثلاً النظر الی وجہ علی عبادۃ "علیؓ کے چہرے کی طرف نظر کرنا عبادت ہے" اس کا راوی مشہور منکر الحدیث شیعہ ہارون بن حاتم الکوفی ہے جس نے قرارت کی بھی بہت سی روایتیں بنا بنا کر شائع کیں۔ اسی طرح من کنت مولاہ فعلی مولاہ "جس کا میں مولا ہوں اس کے علیؓ مولا ہیں" کہ اس کو سب سے پہلے حبہ بن جوین بن علی العرنی البجلی الکوفی نے وضع کیا جو تشیع میں بہت غلو رکھتا تھا اور ابن معین، دوری، جوزجانی ابن خراش، اور نسائی نے اس کو غیر ثقہ اور ضعیف قرار دیا ہے۔ صرف احمد بن عبداللہ العجلی نے تابعی ثقہ فرمایا ہے۔ اور بعض اہل کوفہ نے اس کو صحابی ثابت کرنے کی کوشش ناکام بھی کی ہے مگر چلی نہیں۔ پھر دوسرے کوفیوں اور شیعوں نے اس روایت کو مختلف طریقوں سے بیان کیا اور اس موضوع حدیث کو متواتر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ ابن عقدہ مشہور شیعہ محدث نے اس پر ایک مختصر سا رسالہ بھی لکھ ڈالا اور اس کے جملہ طرق کو یکجا کر دیا جس سے حضرت شاہ ولی اللہ الدہلویؒ بھی دھوکا کھا گئے اور اس حدیث موضوع کو

ازالۃ الخفا میں متواتر تک کہہ گئے۔ اسی طرح وہ روایت کہ آنحضرت صلعم نے اپنے آخری وقت میں حکم دیا کہ مسجدِ نبوی کے سب دروازے بند کردیئے جائیں بجز بابِ علیؓ کے۔ کہ یہ روایت خاص کوفے کے ٹکسال میں گھڑی گئی۔ ابن حجر نے القول المسدد میں مسند احمد کی حمایت کرتے ہوئے اس روایت کی تائید میں ایڑی سے لیکر چوٹی تک کا زور لگایا ہے جس کا جواب میں نے ایک مستقل رسالے میں جو تاریخ مسند احمد کا ضمیمہ ہے ابن حجر ہی کی تصریحات سے دیا ہے۔ پھر آیۂ تطہیر کی شانِ نزول[1] میں روایتِ کساء اور آیتِ ولایت کی شانِ نزول میں بحالتِ رکوع انگوٹھی خیرات کرنے کی روایت۔ غرض یہ سب روایتیں شیعیانِ کوفہ و بصرہ نے گھڑیں اور ان کی کافی تشہیر کی۔ ناواقفوں نے اس تشہیر کو شہرت سمجھ کر دھوکا کھایا۔ اور انھیں جیسی روایات موضوعہ کی بنا پر آج تفضیلیوں کی ایک جماعت اہلِ سنت میں موجود ہے۔

زہری کی خوگری ارسال

ابن شہاب زہری ارسال کے بہت خوگر تھے یعنی درمیان سے اپنے اصل شیخ کا نام چھوڑ کر اپنے شیخ کے شیخ سے بلاواسطہ اس طرح روایت کرتے تھے کہ سننے والا یہ سمجھے کہ انھوں نے خود فلاں شخص سے سنا ہے۔ اور اس میں اس قدر مشاق تھے کہ جس سے ملاقات تک نہیں اس سے بھی اس طرح روایت کرتے تھے کہ معلوم ہو کہ اس سے خود انھوں نے سنا ہے۔ یہاں تک کہ جس کی وفات کے وقت یہ کمسن تھے اس سے بھی اسی طرح روایت کرتے ہیں بلکہ جس کی وفات کے برسوں بعد پیدا ہوئے اس سے بھی حدثنا فلاں کہہ کر حدیث بیان کر دیتے ہیں۔

حقیقت میں تو یہ سیکڑوں سے مرسل ہی روایت کرتے ہیں اس لئے کہ میں لکھ چکا ہوں کہ جو لوگ سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے یعنی آغازِ جمعِ حدیث کے قبل وفات پاچکے ان سے ان کی بچانوے فی صدی روایتیں مرسل ہی ہیں الا یہ کہ وہ راوی منافقینِ عجم ہی کا کوئی فرد ہو یا ان کا اسیرِ دام تزویر ہو کیونکہ صحابہؓ و اکابر تابعینؒ تو اس دورِ فتنہ میں روایتِ احادیث سے سخت احتیاط کرتے تھے جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ کا بیان ہم نے مقدمۂ صحیح مسلم سے نقل کیا ہے جو اوپر گزرا۔ مگر خود ابن حجر نے جو تہذیب التہذیب میں ان کا مختصر سا ترجمہ لکھا ہے اس مختصر ترجمے میں بھی تیرہ ۱۳ بزرگوں کے نام لکھے ہیں جن سے ان کے نزدیک بھی زہری ارسال کرتے ہیں وہ تیرہ ۱۳ حضرات حسب ذیل ہیں:۔

۱ عبدالرحمن بن ازہر۔ ۲ عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ۔ ۳ ابان بن عثمان بن عفانؓ۔ ۴ سعود بن الحکمؓ۔ ۵ حصین بن محمد السالمیؒ۔ ۶ عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ۔ ۷ عبداللہ بن جعفر الطیارؓ۔ ۸ عبادہ بن صامتؓ۔ ۹ رافع بن خدیجؓ۔ ۱۰ ام عبداللہ الدوسیہؓ۔ ۱۱ ابوہریرہؓ۔ ۱۲ ابورہم[2]۔ ۱۳ عروۃ بن الزبیرؓ۔

آخر الذکر یعنی عروۃ بن الزبیرؓ سے زہری کی روایتیں بہت ہیں اور تقریباً سب بلاواسطہ۔ اور ان میں کی اکثر حدیثیں صحاح میں ہیں خاص بخاری و مسلم میں سو سے زیادہ ہی ایسی روایتیں ہوں گی۔ اس لئے بخاری و مسلم کے شیدائیوں کو بڑی دشواری پیش آئی کیونکہ بخاری کی شرائط میں یہ بھی مشہور ہے کہ راوی اور مروی عنہ[3] میں لقا ثابت ہو۔ مسلم صرف معاصرت کافی سمجھتے ہیں کیونکہ جب معاصرت ہے اور روایت کرتے ہیں

---

[1] میرا ایک رسالہ ان دونوں روایاتِ شانِ نزول کی تنقید میں موجود ہے جس کا نام تنبیہ اہل الغوایہ علی تغییر آیتی التطہیر والولایۃ۔ اس رسالے میں دونوں واقعوں کی تمام روایتوں کی تنقید کرکے دکھا دیا گیا ہے کہ یہ تمام روایتیں شیعی اور کذابوں کی من گھڑت ہیں۔

[2] ابورہم۔ بضم راء۔ جملہ دو ہیں، ایک تو متفق علیہ صحابی ہیں اور بہت متقدم ہیں جن کا نام کلثوم بن الحصین الغفاری ہے۔ جنگِ احد میں شریک تھے ان سے روایت کرنے کی تو زہری نے ہمت نہ کی ہوگی۔ البتہ دوسرے جن کا نام احزاب بن اسید (بالفتح یا بالضم) السمعی ہے۔ یہ اگرچہ تابعی ہیں مگر ہیں بہت متقدم۔ زمانۂ جاہلیت پائے ہوئے تھے۔ آنحضرت صلعم کی وفات کے بعد اسلام لائے اس لئے تابعی رہے ورنہ صحابی ہی ہوتے۔ بعضوں نے ان کو صحابی لکھ بھی دیا ہے مگر غلط ہے۔ بہرحال ابن شہاب کی پیدائش کے قبل ہی دونوں ابورہمؓ کی وفات ہے۔

[3] امام بخاری یا امام مسلم نے خود اپنی کسی کتاب میں اپنی شرطوں کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے مگر محدثین نے بطور خود کچھ شرطیں ان بزرگوں کی طرف منسوب کردی ہیں۔

تو یہی روایت ثبوتِ لقاء کے لئے ان کے نزدیک کافی ہے۔ مگر باوجود معاصرت کے ابن حجر کو اس کا زبردست اعتراف ہے کہ زہری اور عروہ میں لقاء ثابت نہیں ہے۔ جس کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ ابن شہاب کا اصل وطن اور ان کا تجارتی کاروبار مقام ایلہ میں تھا اور یہ وہیں رہتے تھے۔ ان کے شاگرد عقیل بن خالد بن عقیل الایلی کے ترجمہ میں ابن حجر لکھتے ہیں۔ کان الزھری یکون بایلۃ وللزھری ھناک ضیعۃ و کان یکتب ھناک الماجشون۔ یعنی زہری ایلہ[1] میں رہتے تھے وہاں زہری کا کاروبار تھا وہیں ماجشون (عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمۃ الماجشون) زہری سے حدیثیں لکھتے تھے (تہذیب التہذیب ج ۷، ص ۲۵۲) غرض ایلہ زہری کا آبائی وطن تھا، ان کے جدِ اعلیٰ کا نام شہاب بھی بتا رہا ہے کہ ان کا تعلق مصر یا شام کے اطراف سے تھا اور یہی بعدِ مکانی سبب تھا جس کی وجہ سے عروہ سے ان کی راہ و رسم نہ ہو سکی۔

خود ابن حجر نے ترجمہ زہری ہی میں لکھا ہے کہ ولکن لا یثبت لہ السماع من عروۃ وان کان قد سمع من ھو اکبر منہ غیر ان اھل الحدیث اتفقوا علی ذالک واتفاقھم علی الشئ یکون حجۃ[2]۔ یعنی زہری کا عروہ سے حدیثیں سننا ثابت نہیں ہے، اگرچہ زہری نے ایسے لوگوں سے حدیثیں سنی ہیں جو عروہ سے عمر میں بڑے تھے۔ بلا ثبوت مان لینے کی اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ محدثین نے اس پر اتفاق کر لیا ہے اور ان لوگوں کا اتفاق کسی بات پر حجت یعنی سند ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۴۵۰) اسی لئے ابن حجر عروہ کے ترجمہ میں متاخرین محدثین کی ایسی ایسی روایتیں پیش کرتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کا بہت ساتھ رہا ہے۔ اگرچہ بعض روایت کا کذب ادنیٰ تامل سے ثابت ہو جاتا ہے مثلاً عروہ کے ترجمہ ہی میں ہے کہ زہری نے کہا ہے کہ عروہ کہتے تھے کہ میں لڑکا تھا اور میرے پاس دو پرتلے تھے تو میں عصر کی نماز کے بعد دو رکعت پڑھنے کے لئے کھڑا ہوا تو مجھ کو عمر بن الخطابؓ نے دیکھا اور ان کے ساتھ درہ تھا۔ تو جب میں نے ان کو دیکھا تو ان سے بھاگ چلا، تو انھوں نے لپک کر میرے پرتلے پکڑ لئے اور مجھ کو منع کیا، میں نے کہا کہ اے امیر المومنینؓ اب اس کا اعادہ نہ کروں گا۔ حالانکہ عروہ کے بھائی مصعب بن الزبیرؓ کی روایت ہے کہ عروہ حضرت عثمانؓ کی خلافت کے چھٹے سال پیدا ہوئے اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بیس برس چھوٹے تھے۔ یہ حساب بھی صحیح نہیں بیٹھتا، حضرت عثمانؓ کی خلافت ۲۳ھ سے شروع ہوئی چھ سال اور ملا لیجئے تو ۲۹ھ میں عروہ کی ولادت ہوتی ہے۔ عبداللہ بن الزبیرؓ ہجرت کے پہلے سال یعنی ۱ ہجری میں پیدا ہوئے اس لئے عروہ کو ان سے اٹھائیس سال چھوٹا ہونا چاہیے۔ مگر خود عروہ کا بیان ہے کہ میں جنگِ جمل کے وقت ۱۳ برس کا تھا اور جنگِ جمل ۳۶ھ میں ہوئی تھی اس حساب سے ان کی ولادت ۲۳ھ میں ہوتی ہے اور خلیفہ نے بھی ان کا سالِ ولادت ۲۳ھ ہی لکھا ہے اور یہی قول صحیح معلوم ہوتا ہے، اس حساب سے یہ عبداللہ بن الزبیرؓ سے بائیس[22] برس چھوٹے ہوتے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ مصعب نے بیس کے عوض غلطی سے برس کہہ دیئے ہوں، یہی قرینِ عقل معلوم ہوتا ہے یعنی ۲۳ھ میں

---

[1] قاموس ہی میں ہے کہ ایلہ مصر و ینبع کے درمیان ایک شہر ہے مگر معجم البلدان ج ا ص ۴۲۲ میں ہے کہ ایلہ شام کے قریب بحر قلزم کے ساحل پر واقع ہے۔ ایک قول ضعیف یہ بھی لکھا ہے کہ ایلہ حجاز و شام کی سرحد پر آخر حجاز و آغاز شام میں واقع ہے یہ شہر ایلہ بنت مدین بن حضرت ابراہیمؑ کے نام پر آباد ہوا۔ مگر مدین بن ابراہیمؑ کا وجود محلِ اعتراض ہے حضرت ابراہیمؑ کے دو بیٹے تھے اسمٰعیلؑ و اسحٰقؑ، یہ تیسرے کہاں سے آ گئے؟۔

[2] مگر کوئی جماعت اپنی مصلحت غلط کے ماتحت محض ضرورۃً کسی بات پر اتفاق کر لے تو ایسا اتفاق کس طرح سند و حجت ہو سکتا ہے! یہاں محدثین نے بلا ثبوت محض اپنے شیوخ کی مرسل روایتوں کو متصل ثابت کرنے کے لئے دونوں کی لقاء خواہ مخواہ تسلیم کر لی ہے اور اس پر اتفاق کر لیا ہے۔ اس لئے ایک ایسی بات جس کا غلط ہونا معلوم ہو چکا اس پر لاکھ آدمی بھی بالاتفاق کسی ناجائز غرض کے ماتحت شہادت دیں تو کیا ایسی شہادت کے زور سے علم الیقین مٹ جائے گا؟ ہرگز نہیں۔

حضرت عثمانؓ نے زمامِ خلافت سنبھالی اور اس کے چھ ماہ بعد عروہ پیدا ہوئے ہوں۔ بہرحال حضرت عثمانؓ کی خلافت کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے ہوں یا چھ برس بعد حضرت عمرؓ کے ساتھ کا واقعہ جو زہری اُن کے متعلق بیان کرتے ہیں وہ تو ضرور غلط ہے۔

غرض متاخرین کی یہ کوشش ضرور رہی کہ کسی طرح عروہ سے زہری کا سماع ثابت کیا جائے تاکہ بخاری و مسلم وغیرہما کی روایتیں صحیح ثابت ہو سکیں۔ اسلئے یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ متقدمین زہری و عروہ سے قریب العہد تھے، ان کو ان دونوں کی لقاء و سماع کا جب کوئی ثبوت نہ مل سکا تو پھر متاخرین کو کہاں سے مل گیا؟ اور اگر کوئی ثبوت مل گیا تھا تو پیش کرنا تھا۔ بخاری و مسلم کو ان دونوں کے عدم لقا یا عدم سماع کا حال معلوم نہ ہوا ہوگا اور چونکہ دونوں معاصر تھے ہی، راویوں کے کہنے سے دونوں کی لقا تسلیم کر لی ہوگی اور راویوں کے کہنے پر اعتماد کر لیا ہوگا، اور اپنے وقت کے اکابر محدثین سے اس کو دریافت ہی نہ کیا ہوگا، کیونکہ دریافت تو وہ بات کی جاتی ہے جس میں شک و شبہ ہو معاصرت ثابت تھی، امکانِ لقا کی شہادت خود عقل دے رہی تھی۔ کیونکہ زہری کو بھی لوگوں نے مدنی ہی مشہور کر رکھا تھا اس لئے ہر طرح سے بھی لقاء و سماع کی توقع تھی۔ سماع کی شہادت وہ شیخ دے رہے تھے جس سے روایت کر رہے تھے اب پھر مزید تفتیش کی ضرورت ہی کیا تھی، یہی وجہ ہوئی کہ بخاری جیسے سخت شرائط کے پابند (اگر واقعی وہ ان کے پابند تھے) انھوں نے بھی دھوکا کھا کر زہری کی بلا واسطہ روایات عروہ سے قبول کر لی اور جیسوں حدیثیں اپنی کتاب الصحیح میں بھر دیں۔ اور مسلم وغیرہ نے بھی اس میں بخاری کا اتباع کیا۔ مسلم کو کیا تھا، یہ تو صرف معاصرت ہی دیکھتے تھے جیسا کہ کہا جاتا ہے اور معاصرت ضرور تھی سا امام مالکؒ نے بھی ممکن ہے کہ بخاری و مسلم کی طرح دھوکا کھایا ہو یا مرسل سمجھ کر حدیثیں لکھ لی ہوں۔ یا یہ بھی کاتبِ مالک کی کارستانی ہو۔

امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ ترجمہ ابن شہاب میں بعض شیوخ انس بن مالک، محمود بن الربیع، سعید بن المسیب اور ابو امامہ ابن سہل کے نام لکھ کر وطبقتھم من صغار الصحابۃ وکبار التابعین لکھ دیا ہے۔ عروہ بن الزبیر کا نام نہیں لکھا۔ البتہ عروہ ابن الزبیر کے ترجمہ میں جہاں ان سے روایت کرنے والوں کے نام لکھے ہیں وہاں زہری کا بھی نام ضرور لکھا ہے تو اس سے کس کو انکار ہے۔ زہری تو عروہ سے روایت کرتے ہی ہیں اور نہ فقط عروہ سے بلکہ ابوہریرہ اور عبادہ بن صامت سے بھی روایت کرتے ہیں جو ان کی ولادت سے پہلے وفات پا چکے تھے سا اختلاف تو صرف یہ ہے کہ محققین کے نزدیک وہ روایت مرسل ہے اور امام بخاری و مسلم وغیرہما کے نزدیک متصل۔ البتہ ابن حجر نے بھی جہاں ان لوگوں کے نام لکھے ہیں جن سے زہری روایت کرتے ہیں وہاں عروۃ بن الزبیر کا بھی نام ضرور لکھ دیا ہے اور عروہ کے ترجمہ میں جہاں ان سے روایت کرنے والوں کے نام لکھے ہیں وہاں زہری کا نام بھی ہے مگر باوجود اس کے خود ابن حجر ہی لکھتے ہیں اور یقین کے ساتھ لکھتے ہیں کہ زہری کا سماع احادیث عروہ سے ثابت نہیں ہے۔

ابن شہاب عروہ سے تقریباً ۳۲ سال چھوٹے تھے۔ عروہ کی وفات کے وقت ابن شہاب کی عمر تقریباً پینتالیسؔ سال ہو سکتی ہے ابن شہاب اپنے والد مسلم بن عبیداللہ کی وفات سے پہلے اپنے وطن ایلہ سے آکر کچھ دنوں مدینہ میں مقیم رہ کر حضرت علی بن الحسینؓ کی صحبت میں رہے تھے۔ حضرت علی بن الحسینؓ کی وفات اگرچہ بقول صحیح ۹۴ھ میں ہے مگر چونکہ زہری کے والد کی وفات تقریباً ۹۳ھ میں ہے اسلئے ضرور ۹۳ھ یا اس سے کچھ پہلے یا بعد مدینہ آئے ہوں گے اور عروہ بن الزبیر سے بھی راہ کی ملاقات ہو جاتی ہوگی مگر وہ لقا جو محدثین کے یہاں

لہ کاتبِ مالک جن سے امام مالک حدیثیں لکھواتے تھے حبیب بن ابی حبیب، بڑا کذاب جھوٹی حدیثیں بنانے میں طاق تھا، جلد ساز بھی تھا۔ دوسروں کی کتابوں میں حدیثیں بنا بنا کر داخل کر دیا کرتا تھا۔ ذہبی نے میزان اور حجر نے لسان میں اس کا حال لکھا ہے۔

معتبر ہے۔ یعنی لقاء بغرضِ سماعِ حدیث، اس کا اس وقت رواج ہی کہاں تھا کہ اس کا موقع نکالتے، یہی وجہ ہے کہ محققین نے لقاء و سماعِ حدیث کے نہ ہونے پر اپنا یقین ظاہر کیا مگر متاخرین نے محض لقا کے امکان کے ساتھ فقط امکانِ سماع کی بنا پر سماع کا یقین کر لیا۔ حالانکہ یہ سمجھنا چاہیے تھا کہ وہ زمانہ عام طور سے اخذ احادیث کا تھا ہی نہیں۔ اسوقت تک خود ابن شہاب اول الجامعین کے دماغ میں جمع حدیث کا خیال بھی نہیں آیا تھا، اس لئے باوجود امکانِ لقا کے اگر انھوں نے عروہ سے کوئی حدیث نہیں سنی تو اس پر تحاشا کیوں ہے؟ بلکہ حضرت علی بن الحسینؓ کی صحبت میں بھی جو یہ رہتے تھے تو ان کی غرض ان سے حدیثیں لینا نہ تھی بلکہ محض فیضِ صحبت اور ان کے پند و نصائح سے تمتع مقصود تھا۔ حدیثیں جمع کرنے کا اس وقت رواج ہوتا یا اسی زمانے میں اس کا خیال ان کو پیدا ہوا ہوتا تو یہ ضرور حضرت علی بن الحسینؓ و عروۃ بن الزبیرؓ ہی نہیں، نہ معلوم کتنے اہلِ مدینہ سے اسوقت حدیثیں لے کر جمع کرتے پھرتے اور ایک جگہ بیٹھ کر صرف حضرت علی بن الحسینؓ ہی کے فیضِ صحبت پر اکتفا نہ کرتے۔

زہری کے مرسلات بمنزلہ ریح ہیں

ابن حجر نے تہذیب التہذیب ترجمہ زہری میں لکھا ہے کہ یحییٰ بن سعید جو مشہور محدث اور امام فن رجال تھے کہ مرسلاتہ بمنزلۃ الریح یعنی زہری کی مرسل روایتیں بمنزلہ ریح ہیں اور آپ کو یہ معلوم ہو چکا کہ زہری ارسال کے ایسے خوگر تھے کہ ان کی متصل حدیثوں پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہو سکتا ہے کہ وہ بھی مرسل ہی ہوں الا ما شاء اللہ۔

زہری کا ارسال سخت خطرناک ارسال تھا

امام ذہبی تذکرۃ الحفاظ ج۲ ط۱۰۸ ترجمہ زہری میں لکھتے ہیں کہ ابو قدامہ سرخسی، یحییٰ بن سعید سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے تھے کہ "زہری کے مرسلات تمامی مرسلات سے بدتر ہیں کیونکہ وہ حافظِ احادیث تھے۔ ان کو اس کی قدرت تھی کہ ہر راوی کا نام بتا دیتے۔ وہ وہیں پر کسی راوی کا نام بیان نہیں کرتے جہاں وہ اس کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتے تھے" یعنی یہ سمجھ کر اس راوی کا نام کھا جاتے تھے کہ یہ ہے غیر معتبر لوگ اس کی حقیقت سے واقف ہیں، اگر اس کا نام ظاہر کر دینگے تو پھر یہ روایت قابلِ تسلیم نہ ٹھہر سکے گی۔ اس لئے درمیانِ سلسلۂ اسناد سے وہ اس مجروح راوی کا نام چھوڑ کر روایت کرتے تھے۔

ان سے مرسل[1] حدیثیں کتنی ہیں؟

یہ تو میں بتفصیل لکھ چکا کہ ان کی مسند و متصل روایتوں کے اسناد و اتصال پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ جس سے ان کی لقاء و سماع ثابت ہے یہ اس سے بھی مرسل روایت کر سکتے تھے جبکہ ارسال کے خوگر تھے مگر محدثین جو ان کی مسند حدیثوں کو مسند مانتے ہیں وہ بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی جتنی حدیثیں ہیں ان میں صرف آدھی ہی حدیثیں مسند ہیں باقی سب مرسل۔ چنانچہ امام ذہبی تذکرۃ الحفاظ ج۲ ط۱۰۸ میں لکھتے ہیں کہ "ابو داؤد نے کہا کہ زہری کی حدیثیں بائیس سو ۲۲۰۰ ہیں جن میں نصف مسند ہیں باقی سب مرسل۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ شاید ہی بیس[2] فیصدی متصل ہوں۔

---

[1] علمائے اصول حدیث نے مرسل اور مرسل خفی اور منقطع میں فرق کیا ہے۔ اور خود ان علماء میں ان کی تعریفوں کے متعلق اختلافات ہیں یہ اس کا موقع نہیں کہ اس موضوع پر بحث کی جائے۔ اس لئے یوں سمجھنا چاہیے کہ ہم نے اس موقع پر "ارسال" کا لفظ بہت عام رکھا ہے جو مرسل و مرسل خفی و منقطع سب کو شامل ہے یا غایت سے غایت یوں سمجھا جائے کہ یہاں مرسل سے مرسل خفی مراد ہے۔

زہری اور ادراج

زہری کی عادت ادراج کی بھی تھی۔ "ادراج" کہتے ہیں حدیث میں رسول اللہ صلعم کے الفاظ کے ساتھ اپنے الفاظ ملا دینے کو۔ یعنی حدیث میں اپنی طرف سے کچھ الفاظ درج کر دینا۔ کتاب المعتصر من المختصر ص۱۵ میں ہے زہری کے متعلق لکھتے ہیں کان یخلط کلامہ بالحدیث ولذالک قال موسی بن عقبۃ افصل کلام رسول اللہ من کلامک یعنی زہری حدیث میں اپنی بات ملا دیا کرتے تھے اسی لئے موسیٰ بن عقبہ نے ایک بار زہری کو ڈانٹا تھا کہ تم رسول اللہ صلعم کے کلام کو اپنے کلام سے الگ رکھا کرو۔ غالباً اس واقعہ کے بعد موسیٰ بن عقبہ نے جو کتاب زہری سے لکھی تھی جس کی صحت کا اعتراف یحییٰ بن معین نے کیا تھا، اس کو ضائع کر دیا اور اسی سبب سے اسمٰعیل نے کہا کہ موسیٰ بن عقبہ نے زہری سے کچھ بھی نہیں سنا۔ یعنی جو سنا تھا اس کو باقی نہیں رکھا۔ (دیکھو تہذیب التہذیب ترجمہ موسیٰ بن عقبہ ج ۱۰ ص۳۶۱)۔

زہری اور تدلیس

حافظ ابن حجر عسقلانی اپنی کتاب طبقات المدلسین ص۱۵ مطبوعہ مصر میں زہری کا بھی ذکر فرماتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ وصفہ الشافعی والدارقطنی وغیر واحد بالتدلیس۔ یعنی امام شافعی، دارقطنی اور متعدد لوگوں نے زہری کو "تدلیس" کی صفت سے متصف کیا ہے۔

تدلیس کیا ہے؟

راوی اپنے شیخ یا سلسلۂ روایت کے کسی نام میں ایسی کوئی صورت قصداً اختیار کرے جس سے اس کی اصل و صحیح شخصیت جو متعارف تھی اس پر پردہ پڑ جائے اور سننے والے کا گمان کسی اور طرف چلا جائے، یہ تدلیس تو اسناد میں ہوئی اور متن حدیث میں بھی تدلیس ہوتی ہے کہ مفہوم ایسے دو پہلو طرز بیان یا ذو معنیین الفاظ میں ادا کئے جائیں جن سے حدیث کے صحیح مفہوم کے عوض کسی غیر مقصود معنی کی طرف سامع کا ذہن چلا جائے یا صحیح مفہوم کے ساتھ کوئی غلط پہلو بھی پیدا ہو جائے۔ اسناد کی تدلیس سے متن حدیث کی تدلیس زیادہ بری ہے جس کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔

تدلیس میں "قصد" کی شرط ہے۔ یعنی مُدَلِّس (تدلیس کرنے والا) جان بوجھ کر تدلیس کرتا ہے۔ اگر بھول چوک کی وجہ سے ایسا ہو جائے تو اس کو سہو و خطا یا نسیان کہا جائے گا، اور یہ راوی کے ضعف حافظہ کی دلیل ہے اس لئے ایک ضعیف الحافظہ راوی بذات خود ثقہ ہو سکتا ہے مگر ایک مدلس کبھی ثقہ نہیں ہو سکتا۔

تدلیس کذب ہی ہے

تدلیس کے مفہوم کو پوری طرح سمجھ لینے کے بعد ہر صاحب عقل و دیانت "تدلیس" کو بلا تامل "کذب" کہہ دیگا مگر یہ ایک قیاس ہی نہیں ہے اس کی ایک زبردست سند بھی ملاحظہ فرما لیجئے۔ حافظ ابن یزید بن زریع جو بہت بڑے محدث اور عبداللہ بن مبارک و عبدالرحمٰن بن مہدی جیسے اکابر محدثین کے شیوخ میں تھے اور جن پر کسی شخص کی خفیف سے خفیف جرح بھی نہیں ہے۔ نہایت ثقہ او مسلم الثبوت شیخ المحدثین تھے ان کے ترجمہ میں حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص۳۲۶ میں لکھتے ہیں وحکی ابن ابی خیثمۃ ان یزید بن زریع سئل عن التدلیس فقال التدلیس الکذب۔ یعنی ابن ابی خیثمہ نے بیان کیا کہ یزید بن زریع سے پوچھا گیا "تدلیس" کے بارے میں۔ تو انھوں نے فرمایا کہ "تدلیس کذب ہے"۔

ارسال بھی ایک طرح کی تدلیس ہی ہے

ارسال کا حال ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔ فرق اس قدر ہے کہ ارسال سہو و خطا کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔ جیسا کہ محدثین کے عنوان بیان سے نکلتا ہے۔ اگرچہ میرے نزدیک سہو خطا و نسیان کی وجہ سے جو ارسال کی صورت پیدا ہو اس کو انقطاع کہنا چاہئے۔ اور اگر بالقصد ایسی صورت جان بوجھ کر اختیار

کی جائے جیسا کہ زہری کرتے تھے جس کی شہادت بروایت ابن ابی خیثمہ یحییٰ بن سعید کے قول سے میں نے پیش کی۔ اس کو عمداً ارسال کہنا چاہئے۔ غرض بالقصد جب ارسال کیا جائے تو یقیناً یہ بھی اسنادی تدلیس کی ایک قسم ہے اور یقیناً یہ بھی ایک طرح کا کذب و دجل ہے۔ اس سے چشم پوشی کھلی ہوئی مداہنت فی الدین ہے۔

ائمہ رجال کی حد سے زیادہ چشم پوشی

ایسا نہ تھا کہ متقدمین ائمہ حدیث و رجال زہری کی ان تمام باتوں سے ناواقف تھے وہ خوب جانتے تھے کہ ان کا نسباً "زہری" ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں اور ان کا نسب نامہ جو بیان کیا جاتا ہے قابلِ اعتبار نہیں، اسی لئے صرف ان کے اور ان کے بھائی بھتیجے تک کے نام کے ساتھ تو ان کی طرف منسوب کردہ سلسلۂ نسب لکھ دیتے ہیں۔ مگر جہاں قریش یا بنی زہرہ کا شجرۂ نسب لکھتے ہیں وہاں ان کی بو بھی پہنچنے نہیں دیتے۔ وہ ان کے فتنۂ ارسال سے بھی خوب آگاہ تھے مگر زیادہ حضرات تو خموش ہی رہے۔ صرف یحییٰ بن سعید نے جرأت کر کے مرسلاتہ بمنزلة الریح کہہ دیا اور غنیمت ہے کہ ان کے ہم عصروں نے اس کو سن لیا اور کچھ برافروختہ نہ ہوئے۔ ان کی تدلیس سے بھی سب سے سب باخبر تھے مگر صرف امام شافعیؒ نے علی الاعلان ان کو مدلس کہا اور پھر بعض دوسرے محدثین نے بھی اس کا اعتراف کر لیا یعنی دبی زبان سے ان کو مدلس بھی تسلیم کر لیا۔ اور مرسل روایت کرنے والا تو علی الاعلان سب تسلیم کر ہی رہے ہیں۔ اس سے زیادہ اور کیا کہہ سکتے تھے؟ سب کے سب تو ان کے تلامذہ ہی میں تھے یا تلامذہ کے تلامذہ میں۔ سب سے پہلے جامع حدیث یہی تھے، حدیثوں کا سب سے بڑا ذخیرہ محدثین کو انھیں سے ملا۔ اگر ان کو سرے سے ناقابلِ اعتبار کہہ دیتے تو پھر حدیثوں کے ان ذخیروں سے جو ان کے ذریعہ سے ملا ہاتھ دھو لینا پڑتا۔

اتنی باتیں جو عام طور سے ہر خاص و عام میں تمام مشہور تھیں ان کا اعتراف اور پھر ان کے فضائل و مناقب کا گیت گانے لگے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ ابن شہاب کہتے تھے کہ میں نے کبھی کسی عالم سے کچھ دریافت نہیں کیا (تہذیب التہذیب ترجمہ زہری ج ۹ ص ۴۴۵ اور جلد ۴ ص ۲۲۵ ترجمہ اعمش میں لکھا ہے کہ یحییٰ بن معین کے سامنے کسی نے کہا کہ ابن شہاب زہری، اعمش کی طرح ہیں۔ تو ابن معین نے کہا کہ کیا واسطہ! زہری ایک دنیادار تھے، دنیاوی عزت و وجاہت کے طالب۔ خلفائے بنی امیہ کی خدمت گذاری میں رہا کرتے تھے بخلاف اعمش کے کہ یہ ایک فقیر آدمی تھے سلاطین و امراء کے درباروں سے کنارہ کش، پرہیزگار اور عالمِ قرآن تھے۔

تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۴۴۸ میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ یہ فرماتے ہیں "علم حدیث جتنا ہم نے پھیلایا ہے کسی نے بھی نہیں پھیلایا اور جس قدر ہم نے خرچ کیا خرچ کیا کسی نے بھی نہیں خرچ کیا۔" ان کا حافظہ بہت قوی تھا۔ ہشام بن عبدالملک نے اپنے ایک لڑکے کے لئے کچھ حدیثیں لکھ دینے کے لئے[1] ان سے فرمائش کی تو انھوں نے زبانی چار سو حدیثیں اسی مجلس میں لکھوا دیں۔ کچھ دنوں کے بعد ہشام نے کہا کہ وہ جو تم نے لکھوا دیا تھا کھو گیا، پھر لکھوا دو۔ تو انھوں نے پھر لکھوایا۔ پہلے مسودے سے ملایا گیا تو ایک حرف کا بھی فرق نہ تھا۔ صالح بن کیسان نے کہا کہ ہم اور زہری ساتھ ساتھ حدیثیں لکھتے تھے تو جو کچھ رسول اللہ صلعم کے سُنن ملے ان کو تو ہم دونوں نے لکھا مگر جب آثار صحابہ ملے تو زہری نے لکھا اور ہم نے نہیں لکھا۔ بعد کو غور کیا تو معلوم ہوا کہ انھوں نے اچھا کیا اور میں نے مواقع کو ضائع کیا۔

---

[1] خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے ساتھ زہری کے گہرے تعلقات تھے اسی کی طرف یہ اشارہ ہے۔

مکحول کا قول ہے کہ زہری سے زیادہ اگلے سنن کا جاننے والا روئے زمین پر کوئی نہ تھا۔ یہاں تک کہ بعضوں نے ان کو امیر المومنین فی الحدیث کہا ہے۔ رحمۃ اللہ۔

واضح رہے کہ ابن شہاب زہری کی دیانت پر حملہ نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے نیک نیتی سے حدیثیں جمع کرنا شروع کیں، آغاز کار کے وقت ایسے کاموں میں بے احتیاطی ضرور ہوا کرتی ہے۔ حدیثوں کے لکھنے کی ممانعت کا غلغلہ اس زمانے میں عام تھا اسلئے انھوں نے جس سے جو حدیث سنی یاد کرلی۔ لکھا بھی تو یاد کرنے کیلئے لکھا اور پھر اسی مسودے کو ضائع کردیا۔ راویوں کی جرح وتعدیل کا اس وقت نام ونشان بھی نہ تھا اور نہ چنداں اس کی ضرورت سمجھی جاتی تھی، اس لئے کہ تابعین ہی سے تو حدیثیں سنتے تھے پہلے ہی راوی کے بعد کسی صحابی کا نام آتا تھا۔ تابعین کے ساتھ حسن ظن سے کام لینا منصب تابعیت کے احترام کے پیش نظر ضروری تھا اس لئے جو روایت بھی ملی بغیر کسی پس وپیش کے اس کو قبول کرلیا اور یاد کرلیا۔

ان کے تلامذہ میں اکابر محدثین ہوئے مثلاً امام مالکؒ، خلیفہ عمر بن عبد العزیزؒ، عمرو بن دینارؒ، صالح بن کیسانؒ، یحییٰ بن سعید الانصاری، ایوب السختیانی، امام اوزاعی، محمد بن المنکدر، ہشام بن عروہ، اور سفیان بن عیینہؒ وغیرہم ان جیسے اکابر محدثین نے ان کی ماتحتوں اور کمزوریوں سے واقفیت کے باوجود ان سے حدیثیں لیں۔ کیونکہ اگر ان کو چھوڑدیتے تو پھر کہاں جاتے اور کس سے حدیثیں لیتے؟ سب سے پہلے حدیثیں جمع کرنے والے تو یہی تھے۔ البتہ ان کی حدیثوں میں سے جو حدیثیں جس کو قرب الی الصحت اس کے ذہنی معیار کے مطابق نظر آئیں وہی حدیثیں اس نے لیں اور ما بقی کو اس نے چھوڑدیا مگر جس نے جن حدیثوں کو قبول کیا یہی سمجھتے ہوئے قبول کیا کہ یہ حدیثیں غالباً صحیح ہوں گی، نہ کہ قطعی طور سے ان کو صحیح سمجھ کر۔

ابن شہاب منافقین عجم کی ریشہ دوانیوں سے واقف نہ تھے، اس لئے ان کو تابعین کی جماعت سمجھ کر ان کی من گھڑت حدیثیں اطمینان سے لیتے رہے اور نادانستہ ان کے کذب وافترا میں ان کا ہاتھ بٹاتے رہے۔ اور ان کا مقصد پورا کرتے رہے جیسا کہ وہ حدیثیں جو صرف النہی کی روایت سے محدثین کو ملی ہیں ان پر غور کرنے سے صاف پتہ مل جاتا ہے۔

اللھم اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان۔ ولا تجعل فی قلوبنا غلاً للذین آمنوا۔ ربنا انک رؤف رحیم۔

معراجِ انسانیت

سیرت صاحب القرآن علیہ التحیۃ والسلام

قرآن کے آئینہ میں

ملنے کا پتہ: ادارۂ طلوع اسلام۔ رابسن روڈ کراچی

الصلوٰۃ

[صلوٰۃ کے متعلق طلوعِ اسلام میں جو سلسلۂ بحث و تمحیص چل رہا ہے اس ضمن میں ہمیں محترم مختیار اصفہانی صاحب کا ایک خط موصول ہوا ہے جس میں انھوں نے پیرزادہ حنیف ابراہیم صاحب کے پمفلٹ "صلوٰۃ القرآن" سے ایک طویل اقتباس درج کیا ہے۔ اس اقتباس میں پیرزادہ صاحب نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہماری نماز کے موجودہ اوقات مجوس سے لئے گئے ہیں۔ چونکہ یہ حصہ ہماری بحث سے متعلق نہیں، اس لئے ہم اس اقتباس کے اس حصے کو حذف کرتے ہیں۔ طلوعِ اسلام کی بحث کا موضوع یہ ہے کہ قرآن کریم میں صلوٰۃ کی کون کون سی تفاصیل موجود ہیں۔ اس موضوع سے متعلق اس اقتباس میں جو کچھ موجود ہے اسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔ اقتباس کے اس حصے میں صرف یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید سے اوقاتِ صلوٰۃ دو ثابت ہوتے ہیں، اول فجر دوم عشا۔ لیکن اس میں یہ نہیں بتایا گیا کہ قرآن کریم کی کونسی آیات سے یہ اوقات ثابت ہوتے ہیں۔

اس ضمن میں اتنا واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی رو سے صوم، صلوٰۃ، حج، زکوٰۃ کا حکم انبیائے سابقہ کی وساطت سے امم گذشتہ کو بھی دیا جاتا رہا۔ اس لئے اگر ان احکام کی کوئی جزئیات ایسی ہوں جو اس وقت بھی امم سابقہ میں سے کسی کے ہاں پائی جاتی ہوں تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہیں ہوگا کہ معاذ اللہ قرآن نے یہ باتیں ان کے ہاں سے مستعار لے لی ہیں۔ بعض پادریوں نے اس اعتراض کو بڑی اہمیت دیکر اچھالا تھا، مثلاً پادری ٹسڈل کی کتاب "ینابیع الاسلام" میں جسے سر ولیم میور نے بڑی اہمیت سے آگے بڑھایا تھا، یہی روش اختیار کی گئی۔ لیکن یہ لوگ اس چیز کو بھول جاتے ہیں، یا دانستہ چھپاتے ہیں کہ قرآن کا یہ دعویٰ ہی نہیں کہ اس نے دنیا کو اسلام سے پہلی بار روشناس کرایا ہے اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اصولی طور پر یہی تعلیم حضرت نوحؑ سے لیکر حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک تمام انبیائے سابقہ کی وساطت سے خدا کی طرف سے وقتاً فوقتاً آتی رہی اور اسی تعلیم کا آخری اور مکمل ایڈیشن قرآن کریم ہے۔ لہذا اگر کسی امت میں بعض ایسے احکام پائے جاتے ہیں جو قرآن میں بھی موجود ہیں تو وہ احکام بھی اسی خدا کی طرف سے ہیں جس نے قرآن نازل کیا۔

البتہ غیر قرآنی معتقدات اور مروجات کے متعلق یہ دیکھنا چاہئیے کہ وہ ہمارے موجودہ مذہب میں کہاں سے آئے ہیں۔

ان توضیحی اشارات کے بعد جنہیں اس ضمن میں ضروری سمجھا گیا ہے، ہم اصفہانی صاحب کے خط میں درج کردہ اقتباس کا ضروری حصہ ذیل میں درج کرتے ہیں۔ ﴿طلوع اسلام﴾

نوعیت کے لحاظ سے صلوٰۃ "عہد و معاہدہ" ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں، عہد عبودیت اور استعانت اور دوسرا ایفائے عہد، یہ دونوں مل کر مکمل صلوٰۃ بناتے ہیں۔ عہد کے لئے ہیئت اور صورت کیا ہونی چاہئیے۔ صلوٰۃ الدنیا خصوصاً سورۃ النساء کی تعلیم نے اسے واضح کر دیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔

قرآنی طہارت کے بعد قبلہ رو با جماعت قیام اور بحالت قیام الحمد اور دیگر مناسب حالات آیات قرآنی کا معنی سمجھتے ہوئے تلاوت کرنا۔ اور پھر ایک سجدہ جیسا کہ سورۃ النساء میں صریح حکم ہے، قیام ایک سجدہ مل کر صلوٰۃ کی ہیئت کذائی کو پورا کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد جو ہیں گھٹنے برابر ایفائے عہد علی الدوام درکار ہے تاکہ صلوٰۃ مکمل ہو۔ قیام و سجود ہر دو بروئے سورۃ النساء وغیرہ اعتباری ہیں لیکن اصلی قیام و سجدہ یعنی (ایفائے عہد) بہر صورت لازمی اور دوامی ہیں، قیام و سجدہ کے اعتبارات کی بحث طول طویل ہے۔

اوقات صلوٰۃ

قرآن مجید سے اوقات صلوٰۃ دو ثابت ہوتے ہیں۔ اول فجر، دوئم عشاء۔ البتہ تسبیح و ذکر الٰہی کی مزید ہر وقت معینہ پر اجازت ہے۔ بہرحال صلوٰۃ فجر عہد اور صلوٰۃ عشاء عہد و احتساب عہد ہے۔ تعدد رکعات اور اوقات زوائد ہیں۔ اسی طرح بحالت قیام ہاتھ چھوڑنا یا باندھنا تمام فروعات اختیاری ہیں۔ جس طرح مصلین چاہیں عمل درآمد کر سکتے ہیں۔

تاریخ رسالت (معارف القرآن جلد سوم)

رسول کریمؐ سے پیشتر کے انبیائے کرامؑ کی دعوات کا تذکرہ قرآن کی روشنی میں

قیمت پندرہ روپے علاوہ محصولڈاک

ملنے کا پتہ: ادارہ طلوع اسلام۔ رابسن روڈ کراچی

رفتار عالم

کشمیر ہندوستان کی سابقہ بدعہدیوں اور کشمیر کے معاملہ میں متواتر مصالحت ناپسندی کے پیش نظر سراون ڈکسن کی مساعی سے متعلق چنداں خوش فہمی نہیں ہو سکتی تھی۔ اس اعتبار سے ہمارے لئے یہ خبر ہرگز حیران کن نہیں کہ ان کی کوششیں بارآور نہیں ہو سکیں۔ لیکن حفاظتی کونسل کو سابقہ تجربات کے علی الرغم ہندوستان کے عزائم سے متعلق حسن ظن سا تھا۔ خود سراون ڈکسن بظاہر باامید تھے۔ ان کے علاوہ خوش فہموں کا وہ طبقہ بھی تھا جو قلیتی معاہدہ کے طے ہو جانے سے مطمئن تھا کہ اب ہندوستان کی ذہنیت میں حسب خواہ تبدیلی آگئی ہے اور جملہ متنازع فیہ امور بطریق احسن طے ہو جائیں گے۔ ان سب کی امیدوں پر پانی پھر گیا ہے اور ایک بار پھر عالم آشکارا ہو گیا ہے کہ ہندوستان ہرگز یہ نہیں چاہتا کہ مسئلہ کشمیر منصفانہ طریق سے حل ہو۔ اگر اس ضمن میں مزید کسی ثبوت کی ضرورت تھی تو ناکامی سے متعلق سراون ڈکسن اور پنڈت نہرو کے بیانات نے یہ ناقابل تردید ثبوت بہم پہنچا دیا ہے کہ ہندوستان کشمیر کے غاصبانہ قبضہ سے نہ صرف دستبردار نہیں ہونا چاہتا بلکہ وہ بطائف الحیل ساری ریاست پر تسلط جمالینا چاہتا ہے۔

آگے بڑھنے سے پیشتر ذرا سراون ڈکسن کے مشن کو سامنے رکھئے۔ مسئلہ کشمیر جنوری ۱۹۴۸ء سے اقوام متحدہ میں پیش ہے۔ ہندوستان کی شکایت یہ تھی کہ کشمیر ہندوستان کا حصہ ہے اور پاکستان نے اس کی حدود کو توڑ کر طرح جنگ ڈالی ہے اور حفاظتی کونسل کو مناسب اقدامات سے اس کا تدارک کرنا چاہیئے۔ پاکستان نے اس کے جواب میں حفاظتی کونسل کو مسئلہ کشمیر کے پورے اور صحیح پس منظر سے آگاہ کیا اور بتایا کہ جارحانہ اقدام کا ذمہ دار ہندوستان ہے نہ کہ پاکستان۔ حفاظتی کونسل نے کشمیر کمیشن کے واسطہ سے یہ جنگ بند کرا دی اور فیصلہ کیا کہ خود اہل کشمیر استصواب عامہ کے ذریعہ یہ طے کریں کہ انہیں پاکستان سے الحاق منظور ہے یا ہندوستان سے۔ استصواب کا قدم اول التوائے جنگ تھا اور قدم دوم ریاست کو غیر مصافی (Demilitarize) کرنا۔

التوائے جنگ کا مرحلہ یکم جنوری ۱۹۴۹ء کو طے ہو گیا تھا لیکن دوسرے مرحلہ کی عملی صورت تا ہنوز متنازع فیہ چلی آرہی ہے۔ ہر چند حفاظتی کونسل کی اگست ۱۹۴۸ء اور فروری ۱۹۵۰ء کی تجاویز میں مرحلہ دوم کا خاکہ موجود تھا اور ہر چند ہندوستان نے ان تمام تجاویز کو تسلیم کر رکھا تھا، اس نے عملاً اس کی راہ میں روڑے اٹکانے شروع کر دیئے اور استصواب کے انعقاد کو ناممکن

بنانا شروع کر دیا۔ متذکرہ تجاویز کو پاکستان اور ہندوستان دونوں نے تسلیم کر رکھا ہے اور ان کی حیثیت بین الاقوامی معاہدوں کی ہے۔ کشمیر کمیشن ان معاہدوں کو نافذ کرانے میں ناکام ہوا کیونکہ ہندوستان نے ان معاہدوں کے مطابق عمل پیرا ہونے سے انکار کر دیا اور نئی نئی شرطیں پیش کیں۔ کشمیر کمیشن نے برصغیر ہند و پاک سے رخصت ہوتے وقت یہ فیصلہ بھی دیا کہ ہندوستان کی شرائط از روئے معاہدہ غلط ہیں۔ حفاظتی کونسل نے کمیشن کے بجائے ایک مصالحت کوش "سر اوون ڈکسن" کو مامور کیا تاکہ وہ مسلّمہ معاہدے کے مطابق ریاست کو غیر مصافی بنانے کی جزئیات طے کریں تاکہ استصواب منعقد کیا جا سکے۔ ان جزئیات کو معاہدہ کے مطابق طے ہونا تھا مگر ہندوستان نے اسے بالکل ٹھکرا دیا اور بالکل نئی شرطیں پیش کر دیں۔ سر اوون ڈکسن نے مصالحت کی کوئی صورت پیدا کرنے کے لئے تقسیم کشمیر تک کی بھی تجویز پیش کر دی حالانکہ یہ متذکرہ صدر بین الاقوامی معاہدہ سے صریح تجاوز تھا۔ اس نئی تجویز کے مطابق صرف وادی کشمیر میں استصواب ہونا تھا۔ یہ تجویز ہندوستان کو منظور تھی ——— اس شرط کے ساتھ کہ ساری ریاست جس میں آزاد کشمیر بھی شامل ہو، ہندوستان کی انتظامی تحویل میں دیدی جائے اور پاکستان کو بالکلیہ بے دخل کر کے محدود استصواب ہندوستان کی نگرانی میں منعقد کیا جائے۔ ہندوستان اس سے کم پر راضی ہونے کیلئے تیار نہ تھا اور بالآخر ڈکسن کو بھی کشمیر کمیشن کی طرح اعترافِ شکست کرنا پڑا۔

ہندوستان نے دنیا بھر کو بیوقوف بنانے اور خلط مبحث کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ پنڈت نہرو نے اپنی غیر معقول روش کو صحیح ثابت کرتے ہوئے یہ بیان دیا ہے کہ حفاظتی کونسل کو چاہئے کہ وہ بنیادی معاملہ کا تصفیہ کرے اور وہ معاملہ یہ ہے کہ ہم نے صرف یہ شکایت کی تھی کہ پاکستان نے کشمیری حدود کو توڑا ہے لہٰذا اس نے ہندوستان پر حملہ کیا ہے۔ پنڈت نہرو کو تو سمجھانا بے سود ہے کیونکہ وہ سمجھنا چاہتے ہی نہیں، البتہ اب جبکہ معاملہ پھر سے حفاظتی کونسل میں جا رہا ہے تو ہم توقع کرتے ہیں کہ حفاظتی کونسل اتنی ناکامیوں کے بعد ایسا اقدام ضرور کرے گی جس سے یہ فضا پیدا ہو جائے کہ ارکانِ اقوامِ متحدہ اس کے فیصلوں کا مناسب احترام کریں۔ حفاظتی کونسل کے لئے راہِ عمل صاف ہے۔ ہندوستان نے اس کا فیصلہ منظور کر رکھا ہے۔ اس فیصلہ میں مذکور ہے کہ ساری ریاست کشمیر کا مستقبل آزاد استصواب سے فیصل ہوگا اور اس استصواب سے ریاست کو اس حد تک غیر مصافی بنایا جائیگا کہ استصواب کی آزادانہ نوعیت پر زد نہ پڑ سکے۔ اس فیصلہ کو جسے فریقین نے تسلیم کر رکھا ہے جرأت سے نافذ کرنا ہوگا۔ ورنہ کشمیر میں امن ناممکن ہے۔ اب سوال مسلّمہ فیصلہ کو نافذ کرنے کا ہے نہ کہ طے شدہ امور کو ازسرِنو زیرِ بحث لانے کا۔

کوریا کشمیر حفاظتی کونسل کا امتحان ہے۔ یہ مسئلہ قریباً تین سال سے اس کے سامنے ہے اور ابھی تک لاینحل ہے۔ اس کے برعکس کوریا کے معاملہ میں ادھر شمالی کوریا کے جنوبی کوریا پر حملہ کی خبر آئی اُدھر حفاظتی کونسل نے یہ تجویز پاس کر دی کہ شمالی کوریا نے نقضِ امن کیا ہے لہٰذا تمام ارکان اقوامِ متحدہ حتی المقدور جنوبی کوریا کی امداد کریں۔ یہ فیصلہ ہوتے ہی امریکہ

کی فوجیں، بحری، بری، ہوائی، کوریا کی جنگ میں جھونک دی گئیں۔ امریکہ کے نزدیک کوریا کی حیثیت کشمیر سے مختلف ہے۔ جنوبی کوریا اس کے عالمی فوجی انتظامات و دفاع میں اہم مقام ہے جسے وہ ضائع نہیں کرنا چاہتا۔ امریکی فوجوں کو بعد میں حفاظتی کونسل نے اقوامِ متحدہ کی فوجیں کہنا شروع کر دیا۔ گویا اب شمالی کوریا کے خلاف جمعیت اقوامِ متحدہ لڑ رہی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ آئینی نکتہ قابلِ ذکر ہے کہ اپنے آئین کی رو سے ایسے جنگی اقدامات کرنے کیلئے اقوامِ متحدہ کو ایک مشترکہ فوجی کمانڈ کی ضرورت ہے۔ اس فوجی کمانڈ کی تشکیل و ترتیب دولِ عظمیٰ کے مابین ابھی تک طے نہیں ہو سکی بلکہ اس کے متعلق شروع ہی میں تعطل پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے باوجود حفاظتی کونسل نے امریکی کمانڈر کو اقوامِ متحدہ کا کمانڈر تسلیم کر لیا ہے۔ ہر چند یہ ظاہر ہے حفاظتی کونسل کے فیصلوں کی یہ برق رفتاری امریکی شدتِ اضطراب کا مظہر ہے تاہم بظاہر کونسل مذکورہ نے یہ آزادانہ اقدام کیا ہے اور محض بین الاقوامی امن کے تحفظ کیلئے۔ اگر اس کا یہ دعویٰ صحیح ہے تو اسے کشمیر میں بھی جرأت مندانہ اقدام کرنا ہو گا۔ جنگِ کشمیر امنِ عالم کے لئے مستقل خطرہ ہے۔ اس کی اہمیت کوریا کے پس منظر میں اور بڑھ جاتی ہے۔ کوریا سے جرمنی تک متعدد خطرناک نقطے ہیں جہاں سے کوریا کے تخم خبیث کی شاخیں پھوٹ کر نکل سکتی ہیں۔ کشمیر کی سرحد روس سے ملتی ہے اور اس کی اہمیت واضح ہے۔ اگر حفاظتی کونسل کوریا میں الجھ کر رہ گئی اور دیگر خطرناک مقامات سے دم بے خبر رہی تو اسے بتدریج کئی کوریاؤں سے دوچار ہونا پڑیگا۔ پھر اس آگ کا قابو میں لانا ناممکن ہو جائیگا۔ امریکہ جنگ کو ناگزیر سمجھ کر فتح کی امید ایٹم اور ایچ بموں سے وابستہ کئے بیٹھا ہے۔ ان حربوں کی ہلاکت آفرینی مسلّم، لیکن اگر حالات بے قابو ہو گئے تو ہو سکتا ہے کہ عملی جنگ میں یہ حربے فرانس کی میجنو لائن سے زیادہ قابلِ اعتماد ثابت نہ ہو سکیں۔

مسلمانانِ ہندوستان

کشمیر کی صورتِ حالات سے مسلمانانِ ہندوستان کا معاملہ خصوصیت سے ابھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ یوں تو یہ مسئلہ مستقل حیثیت رکھتا ہے لیکن دونوں ممالک کے تعلقات کے باہمی اتار چڑھاؤ کا اس پر ضرور اثر پڑتا ہے۔ پنڈت نہرو نے یہ تسلی دلائی ہے کہ اس کا اثر اقلیتوں پر نہیں پڑے گا اور لیاقت نہرو معاہدہ پر پوری شدت سے عمل جاری رہے گا۔ مزید برآں عام طور پر اُدھر سے یقین دلایا جاتا رہتا ہے کہ معاہدہ مذکورہ پر پوری دیانت سے عمل ہو رہا ہے، لیکن حقیقی صورت کیا ہے؟ اس کا اندازہ مسٹر لاری کے حالیہ فیصلہ اور بیان سے ہوتا ہے۔ مسٹر لاری یوپی کے مشہور لیگی کارکن ہیں۔ تقسیم کے بعد مسٹر لاری نے ہندوستان میں ہی رہنے کا فیصلہ کیا۔ صوبائی اسمبلی میں مسلم لیگ پارٹی کو توڑ کر انھوں نے غیر فرقہ وارانہ آزاد حزبِ مخالف کی تشکیل کی اور بالکل ہندوستانی بن کر رہنے کی کوشش کی۔ تین سال کے بعد انھوں نے ہندوستان کو خیر باد کہا اور پاکستان میں سکونت اختیار کر لی۔ ان کا بیان ہے کہ اس تین سال کے عرصہ میں ان کا قیام ناممکن بنا دیا گیا۔ یہ حشر صرف انہی کا نہیں ہوا، بلکہ ان کے بیان کے مطابق ہر اس مسلمان کا ہو رہا ہے جس کا مسلم لیگ سے کچھ بھی تعلق تھا۔ ظاہر ہے کہ مسلم لیگ سے کچھ تعلق بڑی آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اقلیتی معاہدے کے باوجود مسلمانانِ ہندوستان کی یہ حالت ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ

پنڈت نہرو عمل درآمد کی تسلیاں دلا رہے ہیں لیکن عمومی ذہنیت کا یہ عالم ہے کہ خود پٹیل نے پارلیمان میں انکشاف کیا کہ پنڈت نہرو کو قتل کرنے کی سازش پکڑی گئی اور اس سازش میں بھوپتکر سابق صدر ہندو مہا سبھا بھی شریک تھا۔ حال ہی میں پناہ گزینوں سے متعلق ایک کنونشن میں تقریر کرتے ہوئے مسٹر ٹنڈن نے یہ اعلان کیا کہ پناہ گزینوں کا صحیح حل پاکستان اور ہندوستان کی وحدت میں ہے۔ ٹنڈن کوئی غیر ذمہ دار فرد نہیں، وہ یوپی اسمبلی کا سابق سپیکر ہے اور کانگریس کا متوقع صدر۔ مہا سبھا تو خیر سے کھلا خنجر ہے لیکن آستین کے پنہاں دشنے بھی کم خطرناک اور مہلک نہیں، پنڈت نہرو اس خواہش کا اظہار کر چکے ہیں کہ پاکستان اور ہندوستان کی دفاع مشترکہ ہو۔ حال ہی میں فیلڈ مارشل سلم (Slim)، چیف آف دی امپیریل جنرل سٹاف بھی اس قسم کی خواہش کا اظہار کر چکا ہے۔ مہا سبھا کا مطالبہ اسی متن کا حاشیہ اور تفسیر ہے۔

اس ذہنیت کا اثر ہے کہ ہندوستان سے بدستور مسلمان پاکستان کی طرف آ رہے ہیں اور اس کے برعکس مشرقی بنگال کے ہندو جو ہندوستان چلے گئے تھے وہ بھاری تعداد میں واپس آ رہے ہیں۔ اس مسئلہ پر کاغذی معاہدوں کی سطح سے نیچے اتر کر گہری نظر سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

مہاجرین کی آبادکاری

موسمی بارشوں نے پاکستان میں ان دنوں گذشتہ سال کی طرح پناہ گزینوں کی آبادکاری کا مسئلہ کاغذی تجاویز کی گرد میں سے باہر نکالا۔ چنانچہ مرکزی حکومت نے ایک اعلیٰ کمیٹی بنائی ہے جو مستعدی سے اس معاملہ پر غور کریگی اور مناسب حل پیش کریگی۔ ہر سال برسات میں مہاجرین کی آبادکاری کا سوال فوری توجہ کا طالب ہو جاتا ہے اور بارشوں کے خاتمہ پر وہ خود بخود حل ہو جاتا ہے۔ مہاجرین کے نام نہاد لیڈر جو برسات میں بلند بانگ دعاوی لیکر یک لخت نمودار ہو جاتے ہیں سال بھر خواب غفلت میں سوتے رہتے ہیں یا مہاجرین کی شکایات و مطالبات کو شخصی ہوس رانیوں کا آلۂ کار بناتے رہتے ہیں۔ اگر سابقہ تجربوں سے فائدہ اٹھایا گیا تو اس مسئلہ کا مستقل حل پیدا ہو سکتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس مسئلہ کے حل کیلئے سارے معاشی نظام کا جائزہ لینا ہوگا اور اسے موجودہ Emergency کے تقاضوں کے مطابق از سر نو مرتب کرنا ہوگا۔ لیکن حوالی کا انقلاب ضمیر ملت کے انقلاب کو مستلزم ہے اور اس کے کوئی آثار نظر نہیں آتے۔

مسلم لیگ

مہاجرین سے متعلق جو اعلیٰ کمیٹی بنائی گئی ہے اس میں چودھری خلیق الزماں بھی شامل کئے گئے ہیں۔ چودھری صاحب نے اس شمولیت پر مسرت کا اعلان کیا اور مہاجرین کے مسئلہ کے حل کے لئے پوری مستعدی کا یقین دلایا۔ پاکستان کی واحد سیاسی جماعت جو بظاہر حکمراں جماعت ہے، اس کا صدر اس امر پر خوش ہو رہا ہے کہ حکومت نے ایک اہم مسئلہ میں اس کا تعاون طلب کیا! تاریخ جمہوریت میں یہ ناقابل رشک خصوصیت صرف مسلم لیگ ہی کے حصہ میں آئی ہوگی۔

چودھری صاحب کی مسلم لیگ کے داخلی نظم کا یہ حال ہے کہ انہیں متفرق شکایات کی بنا پر صدارت سے استعفیٰ دینا پڑ گیا۔

چنانچہ اِن دنوں ان کا استعفیٰ مسلم لیگ کے سامنے ہے جس پر فرصت آئندہ میں غور و خوض ہوگا اور اس دوران میں ان کے حاشیہ نشین انھیں مجبور کر رہے ہیں کہ وہ لیگ کی صدارت پھر سے سنبھال لیں کیونکہ "ایں کار از تو آید"!

پنجاب کی مسلم لیگ میں بھی زلزلہ آچکا ہے۔ ممدوٹ اور دولتانہ کی پرانی نزاع نے پھر پلٹا کھایا جب پنجاب مسلم لیگ کونسل نے دولتانہ کے حق میں ووٹ دیا۔ اس پر صدر لیگ یعنی باری صاحب نے استعفیٰ دیدیا۔ باری کے استعفیٰ کے بعد گورنر پنجاب کے منسٹروں کی حالت بھی مخدوش ہوگئی۔ چنانچہ اب تک چار منسٹر مستعفی ہوچکے ہیں۔ شیخ صادق حسن صاحب جو اپنے آپ کو مرکزی حکومت کا ایجنٹ سمجھتے ہیں، واحد منسٹر برسرِ کار ہیں۔

بین الاقوامی امن کوریا کی جنگ سے عالمگیر جنگ کے جو بادل گھرنا شروع ہوگئے تھے وہ ایک حد تک چھٹ گئے ہیں کیونکہ یہ جنگ مقامی حیثیت اختیار کرگئی ہے۔ روس کے آئندہ عزائم سے متعلق قیاس آرائیاں ہورہی ہیں۔ روس کا ایک محاذ اقوامِ متحدہ ہے جس کی متعدد مجالس کا اس نے بائیکاٹ کر رکھا ہے کیونکہ ان میں سرخ چین کا نمائندہ شریک نہیں کیا جاتا۔ اگست میں حفاظتی کونسل کی صدارت کے لئے اس کی باری تھی۔ چنانچہ اس کا نمائندہ صدارت کے لئے آگیا۔ لیکن کوریا کا معاملہ بدستور لاینحل ہے اور لڑائی جاری ہے۔

اقوامِ متحدہ سے باہر کئی نقطے ہیں جہاں روس امریکہ اور اس کے حلیفوں کیلئے مشکلات پیدا کرسکتا ہے۔ تبت پر سرخ چین کی نظریں ہیں۔ تبت میں ہندوستان بھی دلچسپی لے رہا ہے اپنے طور پر بھی اور گویا امریکہ کی جانب سے بھی۔ کشمیر کی سرحدیں روس سے ملتی ہیں۔ یہاں کی بدامنی کا فائدہ سوائے روس کے کسی اور کو نہیں پہنچ سکتا۔ افغانستان، ایران، ترکی، جرمنی چند اور اہم نقطے ہیں جنھیں خصوصیت سے نگاہ میں رکھنا ہوگا۔ امریکہ ترکی اور ایران کو ضمانت دے چکا ہے کہ حملہ کی صورت میں ان کی مدد کرے گا۔ یورپ میں بھی استحکامات ہو رہے ہیں۔

ایک عالمگیر جنگ کے لئے پورے خلوص اور جانفشانی سے تیاریاں شروع ہوچکی ہیں۔ یہ لاوا کب بہ نکلتا ہے؟ دیدہ باید! بیسویں صدی تاریخ انسانیت میں یادگار صدی ہوگی۔ اس کے نصف اول میں دو عالمگیر جنگیں ہوچکی ہیں اور بقیہ وقت "صلح" امن میں گذرا اور گذر رہا ہے!

معراجِ انسانیت (معارف القرآن جلد چہارم)

سیرۃ کی اپنی قسم کی واحد کتاب - قیمت بیس روپے

ملنے کا پتہ: ادارۂ طلوع اسلام - رابسن روڈ - کراچی

ایک دن میں دس کروڑ روپے کا نقصان

هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (۱۸:۱۰۳)

کیا ہم تمہیں بتائیں کہ وہ کون ہیں جنہیں اپنے کاروبار میں سب سے زیادہ خسارہ ہوا؟

سوچئے! کہ اگر کوئی شخص تیس چالیس روپے کا سودا خریدے اور اس میں سے صرف پانچ روپے کی چیز کام آسکے اور باقی روپے کا مال اِدھر اُدھر ضائع ہوجائے تو اس سے زیادہ گھاٹے کا سودا اور کیا ہوگا؟ اور اس کے باوجود اس "تجارت" کو برابر جاری رکھے؟ آپ حیران ہوں گے کہ اس قسم کا کاروباری کون ہوسکتا ہے؟

لیکن غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ یہ کاروبار آپ خود کرتے ہیں اور ہر سال کرتے ہیں۔

آپ عید پر تیس چالیس روپے کا بکرا خریدتے ہیں۔ اور اس کی کھال جس کی قیمت پانچ روپے سے زائد نہ ہوگی کشمیر فنڈ میں دیدیتے ہیں۔ باقی رقم کا گوشت کسی کام نہیں آتا۔ اس لئے کہ جن دوستوں کے ہاں آپ گوشت بھیجتے ہیں وہ اتنا ہی گوشت لوٹا کر آپ کے ہاں بھیجدیتے ہیں۔ باقی رہا اللہ سے معاملہ سو اس نے پہلے ہی کہہ رکھا ہے کہ

یہ گوشت ہم تک بالکل نہیں پہنچتا۔

پھر فرمایئے کہ اس تجارت سے آپ کو کیا ملتا ہے؟

اور پوری کی پوری قوم اس تجارت میں الجھی ہوئی ہے اور کوئی نہیں سوچتا کہ ہم کیا کررہے ہیں! فرض کیجئے کہ پاکستان کی سات آٹھ کروڑ آبادی میں سے صرف ایک کروڑ مسلمان قربانی دیتے ہیں اور فی قربانی کم ازکم دس روپے کا گوشت ضائع ہوتا ہے، تو عید کے دن بارہ بجے تک دس کروڑ روپے کا قومی سرمایہ ضائع ہوجاتا ہے اور یہ دس کروڑ ہر سال ضائع ہوتے ہیں۔

خدا کیلئے سوچئے کہ عید کی صبح، بارہ بجے تک قوم کا کس قدر روپیہ نالیوں میں بہ جاتا ہے۔ اس قوم کا جس کے لاکھوں افراد آج ایک وقت کے کھانے تن ڈھانپنے کے کپڑے اور سر چھپانے کی چھت کیلئے محتاج ہیں۔

اور اس کے بعد آپ کے ماہرین یہ فیصلہ صادر فرماتے ہیں کہ ملک میں کافی سرمایہ موجود نہیں، لہذا غیرملکی سرمایہ داروں کو ایسی سہولتیں پہنچانی چاہئیں کہ وہ اپنا سرمایہ پاکستان میں لگانے پر راغب ہوجائیں۔

طلوعِ اسلام

ستمبر ۱۹۵۰

-/8/-